

Les révolutions du droit : études historiques destinées à faciliter l'intelligence des institutions sociales / par Henri [...]

Brocher de La Fléchère, Henri. Les révolutions du droit : études historiques destinées à faciliter l'intelligence des institutions sociales / par Henri Brocher de La Fléchère,.... 1878.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

*La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.

*La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer [ici](#) pour accéder aux tarifs et à la licence

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

*des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

*des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter reutilisation@bnf.fr.

LES OLUTIONS DU DROIT

ÉTUDES HISTORIQUES

POUR FACILITER L'INTELLIGENCE DES INSTITUTIONS SOCIALES

PAR

HENRI BROCHER DE LA FLÉCHÈRE

DOCTEUR EN DROIT
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
ASSOCIÉ DE L'INSTITUT DE DROIT INTERNATIONAL
MEMBRE CORRESPONDANT
ACADÉMIE DE JURISPRUDENCE ET DE LÉGISLATION DE MADRID
ETC.

TOME I^{er}

INTRODUCTION PHILOSOPHIQUE

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

33, rue de Seine, 33

NEUCHÂTEL

LIBRAIRIE J. SANDOZ
rue du Seyon, 7

GENÈVE

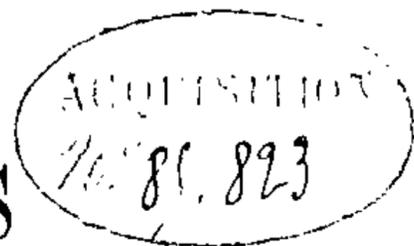
LIBRAIRIE DESROGIS
13, rue du Rhône, 13

Tous droits réservés.

LES RÉVOLUTIONS DU DROIT

NEUCHÂTEL. — IMPRIMERIE DE JAMES ATTINGER.

LES RÉVOLUTIONS DU DROIT



ETUDES HISTORIQUES

DESTINEES A FACILITER L'INTELLIGENCE DES INSTITUTIONS SOCIALES

PAR

HENRI BROCHER DE LA FLÉCHÈRE

DOCTEUR EN DROIT
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
ASSOCIÉ DE L'INSTITUT DE DROIT INTERNATIONAL
MEMBRE CORRESPONDANT
DE L'ACADÉMIE DE JURISPRUDENCE ET DE LÉGISLATION DE MADRID
ETC.

TOME I^{er}

INTRODUCTION PHILOSOPHIQUE

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

33, rue de Seine, 33

NEUCHÂTEL

LIBRAIRIE J. SANDOZ

7, rue du Seyon, 7

GENÈVE

LIBRAIRIE DESROGIS

13, rue du Rhône, 13

Tous droits réservés.



AVANT-PROPOS

L'ouvrage dont je présente le premier volume au public-poursuit, par des moyens un peu différents, le même but que *le Droit public de la Confédération suisse*, du D^r J. Dubs : faire une réalité de la souveraineté populaire, si souvent le prête-nom de meneurs d'autant plus dangereux qu'ils ne portent pas la responsabilité de leurs actes.

L'ancien président de la Confédération suisse entreprend de faire connaître à notre peuple nos institutions politiques. Ma tâche est plus abstraite et d'une utilité moins évidente. J'essaie de prendre le droit dans son ensemble, pour retracer, dans une série d'études détachées, le développement de ses diverses parties à travers toutes les phases de l'humanité.

Une telle entreprise est une des nécessités de notre temps. Par un concours de circonstances diverses, le droit a cessé d'être une application du sentiment populaire pour prendre un caractère conventionnel et

singulier. Un tel état de choses est loin d'être sans danger. Il expose les personnes qui ne sont pas initiées, à prendre l'exception pour la règle et le pis-aller pour l'intention. Rien d'étonnant si parfois dans ces conditions le sens moral s'altère et les institutions se faussent, si le peuple, qui ne les comprend plus, se désaffectionne de celles-là même qui ne le méritent pas. C'est ainsi que tant de forces qui pourraient contribuer à la prospérité commune ne sont employées qu'à miner les fondements de l'édifice social.

Pour faire cesser le divorce entre l'esprit des populations et celui des *avocats*, pour faire reprendre au droit, dans la conscience populaire, la base d'opérations qu'il n'aurait jamais dû abandonner, l'école, les journaux et la publicité des débats parlementaires ne suffisent pas. Il faut encore des livres conçus de manière à servir tout à la fois de complément à l'éducation du grand public et de point de départ aux études spéciales des juristes de profession. Tel est le but auquel j'essaie de contribuer dans la mesure de mes forces.

Le prochain volume exposera l'histoire du droit de la guerre, doublement important en raison des lumières qu'il jette sur toutes les branches du système juridique.

Genève, 30 juin 1878.

LIVRE PREMIER

LE DROIT COUTUMIER ET LA PHILOSOPHIE DU DROIT

Pour faire comprendre l'utilité d'une introduction philosophique à l'étude du droit, il faudrait d'abord définir le droit et la science du droit. Mais ici déjà, nous nous trouvons en face de grandes difficultés, provenant les unes de la nature de la science, les autres de la nature du droit.

De la nature de la science d'abord. Il fut un temps où la seule méthode scientifique qui eût la permission de se produire au grand jour consistait à tirer les conséquences de prémisses qu'il fallait admettre dès le début et sur lesquelles il n'était plus permis de revenir. Cette méthode sera toujours celle des mathématiques, mais pour les autres sciences, elle est aujourd'hui généralement abandonnée. D'abord, les prémisses sont toujours des formules qui peuvent fort bien ne pas répondre de tous points à la réalité, si tant est qu'elles y répondent jamais complètement, mais qui, d'autre part, sont nécessairement composées de mots; en leur attribuant une importance majeure, on se

trouve naturellement conduit à transformer les questions de choses en des questions de mots. En outre, en acceptant un point de départ posé par autrui, on se lie les mains d'avance sans savoir à quoi l'on s'engage ; tandis qu'en se réservant de poser soi-même les prémisses, on élève des prétentions à l'infaillibilité. Malgré ces inconvénients, certains esprits voudraient appliquer encore cette méthode en dehors de son domaine légitime. Je suis si loin de partager cette manière de voir que je renonce d'emblée à satisfaire ceux qui y tiennent. A mon sens, les sciences morales partent de données défectueuses, approximatives, destinées à être précisées et rectifiées au fur et à mesure que l'on avance. Nous avons par conséquent non-seulement le droit, mais le devoir de remettre incessamment ces données en question. Nous ne pouvons donc formuler en commençant qu'une définition provisoire du droit.

Même avec cette réserve, nous sommes encore arrêtés par des difficultés qui proviennent cette fois de la nature du droit. On se sert de ce mot droit pour désigner des choses très différentes, souvent même opposées. Nous en avons la preuve dans ces innombrables conflits qui remplissent l'histoire de l'humanité, et dans lesquelles les deux parties prétendent l'une et l'autre avoir le droit de leur côté. Cette incohérence se révèle encore dans certaines locutions proverbiales. Les Romains disaient déjà : *Summum jus, summa injuria*, ce qui signifie litté-

ralement : Le droit extrême est une extrême injustice. Peut-être le sentiment qui a dicté cet aphorisme serait-il mieux rendu si l'on disait : Le droit strict n'est pas le vrai droit.

Le mot droit a donc plusieurs acceptions, dont la plus courante n'est peut-être pas la plus correcte. Cherchons à nous rendre compte de ce qu'elles ont de commun et de ce qui les distingue. L'origine de la notion de droit se trouve dans une idée de règle, de ligne de conduite à suivre. L'usage a restreint l'emploi de ce mot à la règle ou plus exactement au système des règles que les hommes devraient observer dans leurs relations. D'autre part, on se sert du même mot pour désigner certains effets, certaines fonctions de ces règles. C'est ainsi qu'on est conduit à parler du droit d'un propriétaire à passer sur le fonds de son voisin.

Ces règles qu'ils devraient observer, ces principes juridiques, comme nous les appellerons, les hommes les cherchent depuis le commencement du monde sans réussir à se mettre d'accord à leur sujet. Et comme les relations humaines doivent forcément se régler d'une manière ou d'une autre, il s'établit certains usages, imparfaits assurément, mais qui valent pourtant mieux que le désordre absolu. Cela ne suffit pas ; ces usages donnent lieu à des contestations plus ou moins sincères, puis à des conflits. Pour éviter ces inconvénients, on s'entend sur la conduite à tenir, on conclut des conventions

dont les plus importantes sont connues sous le nom de lois. Les principes étant inaccessibles, la place qui devrait leur appartenir dans la pratique a été prise par les usages et les conventions, imitations défectueuses, mais abordables, dont nous devons nous contenter. C'est elles que le langage vulgaire entend sous le nom de droit, c'est d'elles que l'étude du droit se préoccupe en première ligne. Les principes seraient même complètement ensevelis dans l'oubli, si nous n'y étions ramenés par leurs imitations. Les usages, en effet, se transforment incessamment. Les conventions doivent à leur nature une certaine stabilité temporaire; mais lors même qu'elles ne varient pas dans leur forme, la manière dont elles sont comprises et appliquées est susceptible d'importantes modifications. Le droit positif, comme on appelle les usages et les conventions, non-seulement se transforme, mais son développement dépend dans une certaine mesure de la libre action de l'homme. Aussi la connaissance du droit positif, tel qu'il a été appliqué dans le passé le plus rapproché de nous, n'est-elle pas suffisante. Il faut encore se mettre en état de prévoir et d'influencer les transformations du droit. Pour cela, une nouvelle science est nécessaire, qui a pour objet de rechercher les causes de ces transformations, et qu'on appelle *la philosophie du droit*.

La philosophie du droit, qui commence à se constituer dès l'antiquité, se trouve arrêtée et contrariée par diverses circonstances dont il ne m'est

pas possible de faire ici l'histoire. Je dois seulement mentionner spécialement un obstacle qui joue un très grand rôle dans les pays français à l'époque actuelle. Je veux parler de l'importance excessive accordée à la codification et à la loi, que l'on est disposé à identifier avec le droit. Ce point de vue, d'après lequel la science du droit se borne à expliquer la loi, comme c'est le cas en France, tend heureusement à disparaître. On comprend tous les jours mieux que la loi n'est pas le droit et ne peut pas l'être. Elle n'aura jamais ni la finesse, ni la souplesse nécessaires pour prévoir et résoudre convenablement tous les problèmes qui se présentent. Cette tâche ne peut être remplie d'une manière satisfaisante que par des volontés vivantes, capables d'apprécier les positions. La loi n'est qu'une forme incomplète, une limite approximative destinée à s'opposer aux écarts excessifs des individus, particuliers ou fonctionnaires. Aussi, sans vouloir renoncer aux avantages incontestables de la codification, on n'attribuera plus aux lois la même importance que par le passé. C'est dans la coutume et ses variations que se trouve l'expression la plus exacte du droit. Les variations de la loi ont plus de précision apparente; elles doivent à cette circonstance l'importance excessive qu'on leur donne. Mais cette précision est très souvent illusoire, et ne correspond point à ce qui se passe dans la pratique. Il peut arriver qu'une loi ne soit pas appliquée; alors elle ne fait pas partie du droit et

sa présence dans les codes nous induit en erreur. Un tel danger n'existe pas avec la coutume, qui est la pratique elle-même. Mais comme les variations de la coutume sont très lentes et à peine sensibles, il faut, pour les constater, beaucoup d'attention s'ajoutant à une grande délicatesse du sens juridique. Aussi les esprits ordinaires, les plus nombreux de beaucoup, ne s'en soucient-ils pas.

Les variations de la coutume nous renseignent encore beaucoup mieux que la loi, d'une part sur les principes juridiques, et d'autre part sur le sentiment populaire. Les dispositions de la loi présenteront toujours, quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, le caractère de mesures de circonstance. Leur rôle est surtout de trancher des controverses; les règles sur lesquelles tout le monde est d'accord sont pratiquées tacitement et n'ont pas besoin d'être formulées. La loi les passe sous silence, tandis qu'on les retrouve à chaque pas dans la coutume.

Le développement du droit par la coutume s'opère dans de tout autres conditions que le développement par la loi. Les progrès de la coutume sont le produit d'un grand nombre d'efforts isolés, opérés tantôt dans le même sens et tantôt en sens opposé, se renforçant dans le premier cas, se neutralisant dans le second. Le résultat final se trouve naturellement être l'effet de besoins sérieux généraux et constants. Le droit coutumier est une œuvre vraiment nationale, à la construction de laquelle tout le monde prend une part, plus ou moins grande il

est vrai. Une foule de règles dictées par le simple sentiment des convenances sont d'abord introduites librement par des particuliers. Tout à fait facultatives dans le principe, quand l'expérience les a confirmées et rectifiées, le pouvoir social les adopte, les pourvoit d'une sanction, les rend obligatoires. Ainsi, au lieu de pousser le droit vers des régions inexplorées, et d'assumer par là une lourde responsabilité, l'action officielle attend qu'on ait reconnu le pays, qu'on se sente en bon chemin; elle prend alors des mesures pour consolider la conquête opérée, pour empêcher la pratique de retourner en arrière. De la sorte, on avance lentement, mais on crée une œuvre qui brave l'effort des siècles.

Même en l'absence de toute sanction officielle, la coutume dispose d'autres moyens d'influencer le développement du droit. Nous en avons un exemple dans le crédit. Chacun est libre de choisir ceux à qui il veut, non pas seulement prêter des capitaux, mais accorder sa confiance d'une manière ou d'une autre. Chacun a le droit de cesser toute relation avec une personne dont il se défie, sans avoir à fournir aucune explication, ce qui ne peut pas se faire quand on intente une action en justice. Sur ce terrain et dans cette mesure, chacun se fait justice à soi-même, maniant en ce qui le concerne l'arme délicate de l'excommunication. Les blessures qu'inflige cette arme sont des piqûres d'épingle, insignifiantes tant qu'elles sont isolées, intoléra-

bles quand elles se multiplient; car si nous nous passons fort bien de la confiance et de la société de certaines personnes, il est impossible de ne pas souffrir d'un isolement absolu. Le discrédit, résultat de plusieurs excommunications indépendantes, est donc, comme expression du sentiment populaire, à l'abri de bien des altérations accidentelles et artificielles qui se glissent dans les expressions officielles.

On voit que je prends le droit coutumier dans son acception la plus large, sans me borner, comme on le fait quelquefois, à la pratique judiciaire. Je le fais à dessein, car la pratique judiciaire est à la pratique extra-judiciaire ce que la maladie qui réclame des secours artificiels est à la santé qui ne fait pas parler d'elle, mais n'en est pas moins bonne à connaître.

C'est donc à la coutume ainsi comprise que nous devons nous adresser, pour connaître le droit pratiqué jusqu'ici et pour calculer dans la mesure du possible celui qui se prépare. La loi n'est elle-même qu'un secours pour mieux comprendre la coutume.

Ainsi non-seulement le droit se transforme incessamment, mais chacun de nous peut et doit exercer sur ces transformations une influence plus ou moins grande. Une fois ce point de vue admis, la science du droit prend un tout autre caractère. Elle ne se borne plus à constater et interpréter les lois et les coutumes existantes. Elle devient une

véritable théorie. Elle est destinée à compléter la loi, qu'elle ne peut assurément pas remplacer, mais sur laquelle elle présente certains avantages. La loi est l'œuvre d'individus qui, même quand ils n'ont pas usurpé leurs fonctions, ce qui arrive, sont toujours exposés à prendre leurs convenances particulières et les suggestions de leur vanité pour les intérêts de leur pays. Le suffrage universel, même sincère, n'exprime souvent que l'opinion d'une majorité passagère, destinée à être désavouée dans quelque temps. En se donnant pour la volonté populaire, la loi est exposée à faire une fausse déclaration. Ce danger n'existe pas avec la science. Les auteurs qui en sont les organes n'ont aucun caractère officiel, aucun moyen d'imposer leurs opinions. La modestie même de leur position les met en mesure de rendre des services sans leur donner le pouvoir de nuire. Ils exposent leur manière de voir sans autre appui que la force de la vérité, et chacun en prend ce qu'il veut. Si l'on songe que l'opinion, dont la science est la forme perfectionnée, a les moyens de punir des torts qui, faute de pouvoir être prouvés, échappent à l'action de la justice officielle, on comprendra que la science est un organe destiné à jouer un rôle important dans la création du droit, un organe qu'il serait dangereux d'atrophier en lui laissant trop peu de chose à faire.

Pour trouver la loi des phénomènes juridiques, les causes de leurs transformations, il est nécessaire de franchir les limites du droit positif. L'an-

tiquité avait déjà compris ce caractère général, philosophique de la science juridique. « Ce n'est pas dans les Tables de la Loi, ni dans l'édit du préteur, nous dit Cicéron, que se trouvent les véritables sources du droit, c'est dans les profondeurs de la philosophie. » Ulpien ne craint pas d'opposer la jurisprudence comme la véritable philosophie à une philosophie faussement ainsi nommée. Non contente d'embrasser les systèmes juridiques de tous les temps et de tous les peuples, de créer l'histoire du droit, la philosophie du droit va fouiller les replis les plus secrets de notre constitution physique et morale, pour y surprendre les ressorts cachés de notre activité. C'est la nature de l'homme, dit Cicéron, qui nous fera comprendre la nature du droit. Nous étudierons donc la psychologie, pour connaître notre nature et nos fins. Nous chercherons ensuite quel moyen l'homme doit faire de ses ressources pour satisfaire ses besoins, pour arriver à ses fins, pour faire le bien, comme on dit. C'est l'objet de la morale, dont la philosophie du droit n'est elle-même qu'une des applications, la plus importante peut-être.

Parmi les moyens de faire le bien, il en est un qui possède une importance exceptionnelle, parce qu'il est une condition de tous les autres. Pour bien agir, il faut bien penser, il faut être, comme on dit, dans le vrai. Sans doute, le Vrai n'est, comme le Beau, comme le Juste, qu'un des éléments du Bien. Mais en raison de son importance, on lui a fait jusqu'ici une place à part, sous le nom de logique.

Psychologie, logique et morale ne font pas proprement partie de la philosophie du droit; mais il est nécessaire de s'expliquer à leur sujet. Dans les idées actuelles, la philosophie est le point de rencontre et le résumé de toutes les sciences spéciales. Chacun arrive avec ses résultats, qu'il s'agit de concilier, pour en constituer un système harmonique. La philosophie du naturaliste n'est pas celle du philologue ni du théologien. Celle du jurisconsulte, qui doit aussi jouer son rôle dans ce concert universel, présente des particularités, intéressantes au point de vue de la culture générale et philosophique, doublement intéressantes au point de vue des études juridiques. C'est ce qui m'engage à l'exposer.

LIVRE DEUXIÈME

HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DE LA CONSCIENCE DANS L'HUMANITÉ

L'histoire de la philosophie ne peut pas avoir aujourd'hui le même but qu'autrefois. Il ne s'agit plus de passer en revue les différents systèmes pour se choisir parmi leurs auteurs un maître auquel on s'attachera servilement. Mais il est toujours bon de suivre le même chemin que l'humanité, de la prendre à ses débuts, de l'accompagner dans ses progrès et dans ses défaillances, d'arriver avec elle au point où elle se trouve aujourd'hui. Seulement, pour rendre des services de ce genre, l'histoire de la philosophie devra prendre une autre forme que par le passé. Elle donnera beaucoup moins d'importance aux querelles d'école, par exemple; elle fera place à d'autres matériaux qu'on négligeait, malgré les précieux enseignements qu'ils renferment, parce qu'on n'y trouvait pas d'autorités à suivre. Ce sera le cas surtout de ces premiers bégaiements de la pensée humaine qui prennent la forme de la religion. Toutes les manifestations de notre esprit, la philosophie et les sciences spécia-

les, la poésie et les beaux-arts, la politique et le droit, je crois même pouvoir ajouter le commerce et l'industrie, sont en effet à leur origine renfermées dans la religion comme dans un germe commun. Quand ces diverses branches de notre activité ont poussé leur jet chacune de son côté, il semble ne plus rien rester de la religion qu'une enveloppe vide, inutile quand elle n'est pas nuisible au développement de ce qu'elle protégeait auparavant. Un examen plus attentif nous convainc que la religion, loin de périr, n'a fait que s'épanouir. La philosophie, dont la fonction consiste à grouper toutes nos connaissances en un seul système, n'est proprement qu'une nouvelle forme de la religion, une forme qui n'est pas accessible à tous, et qui, par cette raison, ne remplace pas complètement les formes inférieures; il est vrai, d'autre part, que ceux qui n'avancent pas, reculent; la religion se pervertit chez ceux chez lesquels elle ne se perfectionne pas pour se mettre à la hauteur des nouvelles exigences de la vie. L'histoire de la philosophie est donc obligée de faire rentrer dans son cadre les origines de la religion et de la civilisation, leurs traits généraux au moins.

La philosophie a son point de départ et son point d'arrivée dans la conscience. Je prends ce mot conscience dans son acception la plus large, dans laquelle il embrasse la totalité de nos impressions, de nos sentiments, de nos notions. Bien qu'on ait essayé de prouver le contraire, la conscience a des

degrés et se développe avec le temps. Elle peut avoir plus ou moins d'extension et plus ou moins d'intensité. Nous pouvons avoir conscience d'un plus ou moins grand nombre de faits, et nous pouvons avoir de ces faits une conscience plus ou moins nette. Le progrès s'opère dans les deux directions; d'abord rares et confus, les faits de conscience deviennent ensuite nombreux et précis. Nous emploierons quelquefois le mot sens dans une acception très semblable à celle du mot conscience. Nous désignerons seulement par le terme sens la matière brute qui prend le nom de conscience quand elle est perfectionnée. La faculté d'entendre, l'ouïe, est un sens donné par la nature. La conscience musicale, qu'on appelle figurément l'oreille, est un produit de l'éducation.

Pauvre et confus dans le principe, le sens se développe rapidement chez les individus qui se trouvent dans des circonstances favorables, plus lentement chez l'humanité considérée dans son ensemble. Il résulterait de recherches récentes (Magnus 1877) qu'on a commencé par distinguer seulement les couleurs vives du spectre, le rouge et le jaune. On n'aurait appris qu'assez tard à connaître le bleu et le violet.

Suivant toute apparence, les premières manifestations de la conscience sont des sentiments de bien-être ou de malaise, dont la cause reste inconnue. Nous nous apercevons d'abord de ce qui se passe en nous; les notions sur le monde extérieur viendront plus tard.

La jouissance et la souffrance jouent dans le développement de la conscience et de la vie des rôles différents. L'homme qui souffre cherche à changer son état contre un autre. La souffrance est essentiellement un excitant, un motif d'action. Elle nous éveille et nous rend sensibles à la jouissance. Comme transition au bonheur, elle vaut mieux que le néant; comme état définitif, elle vaudrait moins.

La jouissance calme et répare les forces; elle nous donne les moyens d'agir, tandis que les buts nous sont assignés par la souffrance. Les deux facteurs sont donc nécessaires à notre développement.

Pour faire cesser la souffrance, nous nous mouvons. En changeant nos rapports avec le monde extérieur, nous changeons notre état sans cesser d'être nous-mêmes. La constatation de ce fait implique la distinction du moi et du monde extérieur, du non moi. Du même coup s'éveille en nous, d'une manière très vague assurément, la conscience de notre dépendance vis-à-vis du monde extérieur, du lien qui nous y rattache. C'est ce qu'on appelle le sentiment religieux, qui est la première apparition de la philosophie, de la science, de la morale et du droit.

L'homme se meut sous l'empire d'impulsions intérieures dont la nature exacte lui échappe, dont souvent même il ne soupçonne pas l'existence. En général, ces impulsions naturelles le guident bien; mais il peut se faire aussi qu'elles l'induisent en

erreur; cela arrive même de plus en plus fréquemment, au fur et à mesure que les circonstances de la vie se compliquent.

Le moment où l'homme s'aperçoit que ses sentiments naturels sont faillibles amène une crise, laquelle peut passer inaperçue chez l'individu bien entouré, mais qui a dû être terrible chez les avant-coureurs de l'humanité, chez ceux qui s'y sont trouvés les premiers. Cette crise est une souffrance qui nous stimule au progrès, à des jouissances d'ordre supérieur. Mais on ressent d'abord la souffrance; bien des gens ne vont pas au-delà. Il ne faut pas s'étonner si, chez certains peuples, la tradition a considéré ce moment comme une catastrophe, comme une chute.

Nous ne pouvons plus accorder désormais au sentiment naturel une confiance absolue. Les indications peuvent en être fausses. Aussi, quand nous nous sentons poussés à faire une chose, ne savons-nous pas si nous devons nous laisser aller à cette impulsion ou lui résister. Nous apprenons à connaître le doute, lequel consiste à hésiter entre deux alternatives. Le doute se dit en latin *dubium*, deux chemins; en allemand *Zweifel*, deux cas. Pour sortir de cet état pénible, il faudrait remplacer la règle de conduite que nous avons perdue. Comment nous y prendrons-nous?

Il ne peut pas être question de substituer au sens quelque chose d'autre. Nous ne le pouvons pas plus que nous ne pouvons nous sortir de nous-

mêmes. Tous les renseignements que nous pouvons avoir, sans excepter ni les révélations, ni les inspirations, nous parviennent par l'entremise du sens, ou si on le préfère, de la conscience. Il y a toujours lieu de s'en défier. Nous ne pouvons avoir d'autres renseignements que ceux du sens ; c'est le sens lui-même qui s'accuse à nous par ses contradictions. Nous imaginer qu'avec nos instruments défectueux nous pouvons arriver à la certitude, ce serait nous entretenir dans une illusion des plus funestes. L'homme, dit la tradition, ne doit pas manger le fruit de l'arbre de la connaissance. Le jour où il le fera, il mourra. Le jour où il se croira en possession de la vérité, où il s'imaginera pouvoir jouir de la certitude, il cessera de chercher, de rectifier ses sentiments ; la vie de l'esprit se retirera de lui. L'approximation de la vérité, une probabilité toujours plus grande, voilà ce qui est à nous, ce dont nous devons nous contenter. Si, par dépit de ne pas tout obtenir, nous ne méprisons pas ce qui nous est accessible, une carrière immense s'ouvre à notre activité. Pour guider nos pas dans la vie, la science faillible nous procure des renseignements infiniment plus nombreux et plus exacts que ceux du sentiment primitif. Il s'agit de recueillir toutes les données du sens qui s'offrent spontanément à nous, d'en provoquer artificiellement de nouvelles, de les grouper dans un ordre méthodique afin de les rectifier et de les compléter les unes par les autres. Pour faciliter cette tâche, on la

répartit, on crée les sciences spéciales. La philosophie en rassemble et combine les résultats en vue de l'application. Sa fonction propre consiste à faire disparaître les incohérences et les contradictions dont les données du sens sont remplies. L'humanité travaille à cette œuvre depuis des milliers d'années; mais plus elle avance, plus sa tâche grandit devant elle.

Parmi ces contradictions à faire disparaître, la plus importante peut-être est celle du libre arbitre et de la fatalité. Nous sentons tout à la fois que nous sommes libres et que nous ne le sommes pas. Notre bonheur dépend de nous et n'en dépend pas. Vient ensuite, comme un effet de la chute, le sentiment de la pudeur. Nous ne sommes pas ce que nous pourrions et voudrions être, et sans nous en douter souvent, nous cherchons à cacher nos défauts. Nous entreprenons de perfectionner notre corps et notre esprit; plus tard nous en ferons autant de la nature environnante. C'est ainsi que naissent les arts, les beaux-arts d'abord; les arts utiles viendront après. Avant de s'habiller, on se tatoue. Avant d'écrire, on fait des poésies. Ce sont, pour commencer, des hymnes adressées aux forces de la nature, au feu, au vent, au ciel. On implore leur protection, on cherche à capter leur bienveillance par des prières, des présents, des promesses, peut-être des menaces. L'homme s'adresse aux objets du monde extérieur comme à d'autres hommes; il leur prête ses propres sentiments, sa vie intérieure, sa

vie morale, comme on dit. Ainsi animés, ces objets deviennent des dieux, des êtres semblables à nous par certains côtés, différents par d'autres. Leur puissance et leur durée, beaucoup plus grandes que les nôtres, les font appeler dieux supérieurs, dieux immortels. La personnification conduit naturellement au symbole, qui consiste à faire d'un fait physique le signe d'un fait moral, et au mythe, qui est un symbole développé.

Aux hymnes, expression de notre dépendance vis-à-vis de la nature, succède l'épopée, qui nous montre la volonté luttant contre la fatalité. A la même époque à peu près apparaissent les théogonies, dans lesquelles l'homme cherche à se représenter les forces éternelles dont il dépend, les dieux, comme il dit. Dans ces premières constructions de notre esprit, les données fournies par le sens tourné vers le monde extérieur se trouvant insuffisantes, nous y suppléons par des données empruntées au sens qui nous révèle le monde intérieur et nos besoins. En d'autres termes, nous suppléons à l'observation par l'imagination. De la sorte, nous prenons nos désirs pour des réalités. Mais il est nécessaire de commencer par là.

Dans les premières notions que se forme l'humanité, l'imagination entre pour une beaucoup plus forte proportion que l'observation; aussi ces premières notions nous égarent-elles souvent, quand nous les prenons pour guides, au milieu de circonstances compliquées surtout. Malgré le peu de

confiance qu'elles méritent, elles n'en sont pas moins, de la part des peuples et des individus peu développés, l'objet d'un profond attachement. C'est qu'elles répondent, non pas aux besoins qui importent le plus à notre conservation et à notre développement, mais à ceux qui sont le plus généralement ressentis. A défaut de l'utile, apprécié de ceux-là seulement qui savent prévoir et compter, elles possèdent l'agréable, qui séduit toutes les classes et tous les âges.

Nos connaissances revêtent donc pour commencer la forme de la poésie; c'est avec le temps et graduellement qu'elles prennent un caractère proprement scientifique. L'épopée et les théogonies sont les précurseurs de l'histoire et de la métaphysique.

Certains peuples, en apparence favorisés, ne dépassent jamais le stage poétique. D'autres sont forcés par les nécessités de la vie à s'élever plus haut. Chez eux, la nature est exceptionnellement puissante, pour le bien comme pour le mal. Les relations hostiles ou amiables avec les dieux deviennent plus intenses et doivent se préciser. Les sciences positives et la méthode d'observation se constituent. En même temps, les conceptions religieuses et le culte se transforment. On se représentait la divinité sous la forme d'une foule d'êtres fantasques et inconstants dont il s'agissait de capter la faveur, d'êtres plutôt malfaisants, parce qu'on ne savait pas comment les prendre. On tend à en faire

une puissance unique, inflexible, terrible sans doute à ceux qui la contrarient, mais sur le secours de laquelle peuvent compter ceux qui le méritent. C'est qu'il faut à la divinité, ce ne sont pas des prières et des présents, mais l'obéissance. Cette religion nouvelle, qui vient, non pas abolir l'ancienne, mais la compléter, constitue un incontestable progrès; mais elle suppose un développement moral considérable, un esprit mûri par la souffrance et le sacrifice de beaucoup d'illusions. Les masses sont incapables de s'y maintenir et retombent toujours au stage inférieur. La religion nouvelle n'est pas populaire, bien qu'une minorité dominante puisse lui donner les apparences d'une religion nationale.

D'ailleurs, cette nouvelle direction de la pensée n'est pas exempte d'écueils. Chez des esprits étroits et absolus, elle engendre les excès du matérialisme. L'erreur de cette dernière tendance consiste beaucoup moins dans les principes qu'elle pose que dans certaines négations auxquelles elle se laisse entraîner sans raison suffisante; dans un certain dévergondage d'imagination qui se donne pour de l'observation, et nullement dans l'excès d'observation, lequel, à ma connaissance, n'a jamais fait de mal.

Dans les croyances populaires, l'imagination a jusqu'ici toujours prédominé. Aussi peut-on constater de très grandes différences dans les conceptions religieuses de divers individus d'un même pays et d'une même époque. Ces inégalités présen-

tent de graves inconvénients; il est à désirer qu'elles disparaissent.

Nous allons nous trouver ici en face d'un problème pratique d'une immense gravité, dont l'humanité a failli plusieurs fois acheter la solution au prix de la liberté de conscience. Avant de l'aborder, récapitulons rapidement ce qui précède.

Le sentiment religieux est le sentiment de notre dépendance vis-à-vis des forces du monde extérieur. Les croyances religieuses sont les idées que nous nous faisons de ces forces et de la manière dont nous devons nous comporter à leur égard. Une place à part appartient ici aux autres hommes, les êtres dont nous avons, sinon le plus à craindre, en tous cas le plus à espérer. C'est la religion qui nous apprend comment nous devons nous comporter vis-à-vis d'eux, ou, comme on dit, vis-à-vis de la société. Les sciences sociales ont leur point de départ dans la religion, comme les sciences naturelles et plus que celles-ci. Car la religion a désigné dans un sens tout spécial, peut-être même dans son acception primitive, le lien social lui-même.

Les hommes ont besoin d'entretenir les uns avec les autres des relations de tout genre, qui ne peuvent pas se régler uniquement par la force. Pour être durables et fécondes, des relations de subordination ou de coordination doivent être consenties en vue des avantages qu'on en attend et qu'on est disposé à acheter au prix de certains sacrifices. Il

ne suffit pas qu'on les subisse faute de pouvoir s'y soustraire. Bref, la société, qui est un échange de services réciproques, ne peut pas se passer de confiance mutuelle. Cette confiance a des conditions nombreuses et diverses. Une des plus impérieuses est la possibilité de prévoir la conduite de ceux à qui l'on s'associe, l'existence chez eux de ce qu'on appelle un caractère. C'est la régularité des récoltes qui fait semer, la probabilité du remboursement qui fait prêter.

Cette régularité tient pour beaucoup aux croyances. Et comme il n'est guère possible de connaître une croyance, d'en prévoir les effets sans la partager, il en résulte que des relations amiables ne peuvent être actives qu'entre gens qui ont des croyances au moins analogues.

On a souvent fait remarquer comme une chose étrange l'acharnement des guerres de religion. On oublie que ces guerres ont leur cause, non pas dans la religion, mais au contraire dans l'absence de religion, de convictions partagées qui puissent servir de base à une entente. Pour substituer aux guerres d'extermination des transactions profitables aux deux parties, des croyances communes sont indispensables. La foi religieuse et le commerce vont toujours ensemble, dit un proverbe arabe.

Comme j'ai besoin de frayer avec mes semblables, il est dans mon intérêt que ceux-ci aient des croyances, certaines croyances plutôt que d'autres. Si tout le monde avait les mêmes, les relations en

seraient singulièrement simplifiées. De là une tendance à s'ingérer dans le for intérieur du prochain, à lui imposer des convictions pour s'en servir ensuite contre lui.

Il ne faut pas oublier, en effet, que nos croyances, si elles sont une force d'un côté, sont d'autre part une faiblesse, parce qu'elles sont une transaction avec notre faiblesse, un moyen de diminuer les inconvénients de notre dépendance par une soumission volontaire. La religion est née du scrupule, c'est-à-dire de la crainte. Connaître les croyances d'un autre, c'est connaître ses points faibles, savoir ce dont il a peur, avoir prise sur lui, disposer de lui dans une certaine mesure. Cela étant, il ne faut pas s'étonner si, malgré tant de déclarations contraires, la liberté de conscience et l'inviolabilité du for intérieur sont si peu respectées en pratique; si tant de gens cherchent à surprendre la religion de leur prochain, tout en évitant de laisser pénétrer la leur, à faire croire les autres à certains devoirs dont on sait fort bien s'affranchir soi-même. Tout cela se fait d'une manière inconsciente sans doute, et sans mauvaise intention, par mesure défensive le plus souvent; mais cela se fait.

Nous distinguerons donc dans nos croyances deux catégories : celles que nous nous faisons à nous-mêmes et celles que la société nous impose ou nous insinue. Les deux éléments sans doute se trouvent toujours plus ou moins entrelacés. D'a-

bord, les croyances sont au fond toujours individuelles; la société peut leur imprimer une certaine forme, elle est impuissante à en créer la substance. D'autre part, chez les individus isolés et abandonnés à eux-mêmes, le développement des croyances s'opèrerait avec une excessive lenteur; la société l'accélère considérablement, au risque de la fausser sans doute; mais il n'est pas nécessaire qu'elle le fausse.

La prédominance de l'un ou de l'autre de ces deux éléments permet de distinguer deux espèces de religion, la religion individuelle qui cherche à nous affranchir, et la religion sociale qui tend à nous influencer. Ces deux courants se mettent en opposition l'un avec l'autre. Cette opposition toutefois ne peut pas être absolue, puisque la religion sociale a besoin de trouver un point d'appui dans la religion individuelle, et la religion individuelle d'être alimentée par la religion sociale. La lutte consiste en ceci, que les croyances cherchent à se soustraire aux formes artificielles qui leur sont imposées, pour reprendre celles qui leur sont naturelles.

Les résultats de la lutte sont tout autres, suivant que l'on s'arrête à la surface, aux agents extérieurs, ou que l'on regarde au fond des choses, aux principes. Les représentants de la religion intime sont des individus, préoccupés avant tout de maintenir leur indépendance envers et contre tous, isolés quand ils ne sont pas divisés les uns contre les

autres, et dénués de tous moyens d'action. La religion sociale, au contraire, a pour champions des peuples et des rois, des corporations puissantes pourvues de tous les moyens de contrainte physique ou morale. Aussi voyons-nous toujours les partisans des croyances intimes écrasés par leurs adversaires. Mais si on tue les corps, on ne tue pas l'esprit qui les anime. Des champions nouveaux viennent remplacer ceux qui ont succombé, et achètent le triomphe de leur cause par le sacrifice de leur personne.

La liberté de conscience ne sombre que pour se relever rajeunie. Les vieux mythes qui ont pour motif le soleil disparaissant le soir pour renaître au matin, s'appliquent tout naturellement à cette évolution permanente, dont la ciguë de Socrate, la rétractation de Galilée et des milliers de cas semblables sont des épisodes.

Le soleil ne se couche sur un hémisphère que pour éclairer l'autre. Les deux besoins sont légitimes et doivent être satisfaits. Il faut des croyances libres, variant suivant les temps et les individus; vagues, afin de pouvoir progresser et se transformer plus facilement. Il faut, d'autre part, des règles de conduite uniformes, précises, présentant provisoirement au moins une certaine stabilité. La conscience individuelle ne peut pas être la règle unique des actions humaines; nous ne devons pas nous diriger exclusivement sur nos croyances et nos intérêts personnels. Nous devons, dans une certaine

mesure, avoir égard aux croyances d'autrui, même quand nous les jugeons erronées. Car ne respecter l'opinion d'autrui qu'autant qu'on la croit juste, c'est ne respecter que sa propre opinion. Il faut donc, à côté de la conscience individuelle, une espèce de conscience sociale; mais il faut éviter que la conscience sociale absorbe et supprime la conscience individuelle. Il s'agit donc, non pas de donner raison à l'une de ces fonctions et tort à l'autre, mais d'assigner à chacune sa place, en évitant les conflits et les confusions. Une séparation absolue n'est pourtant pas possible. Les règles de la conscience sociale doivent suivre les progrès de la conscience individuelle, sauf à en éviter les indécisions et les contradictions. On voit qu'il est nécessaire d'établir entre les deux fonctions une transition. On a déjà fait dans ce sens plusieurs tentatives qui ont été le motif de l'opposition établie entre la religion naturelle et la religion positive, entre le droit naturel et le droit positif. Le droit n'est pas autre chose que cette espèce de conscience sociale dont nous avons parlé plus haut, l'ensemble des règles des relations humaines. Nous avons vu qu'il fallait distinguer les règles qui devraient être observées, et celles qui le sont réellement. Ces dernières, nous l'avons vu, sont le résultat de conflits qui aboutissent à des modes de vivre ou à des conventions; elles ont un caractère artificiel; on ne les trouve pas, on les pose. De là leur nom de droit positif pour les distinguer du droit naturel, qui est

l'ensemble des règles qui devraient être observées, qui sont fondées dans la nature des choses, qu'on ne peut pas établir arbitrairement et qu'il s'agit de trouver.

On retrouve une distinction analogue dans la religion, qui est l'ensemble de nos croyances fondamentales. Ces croyances peuvent être dénaturées par des influences extérieures; nous avons vu qu'on cherche à leur imposer certaines formes plutôt que d'autres, afin de pouvoir en faire la base des relations sociales. C'est ainsi que le principe d'autorité, indispensable dans le domaine du droit, se trouve introduit dans la religion, où il ne devrait pas entrer. Les religions ainsi modifiées sont les religions positives auxquelles on oppose une religion naturelle, idéale peut-être, que l'on se représente comme le produit du libre développement des croyances.

C'est pour que le droit trouvât un point d'appui dans la religion qu'on a donné à cette dernière un caractère positif. Mais on a dépassé le but. En prétendant posséder la vérité absolue, les religions positives se sont coupé la retraite. Leurs affirmations établies dans des temps d'ignorance se sont trouvées insoutenables quand la lumière se fut faite. Leurs concessions, qui sont des aveux d'impuissance, compromettent tous les jours davantage leur autorité au lieu de la sauver. Elles ont perdu leur crédit auprès des populations. On peut le regretter, mais il faut le reconnaître : il n'est plus possible d'en faire la base de la société.

Quand la transition entre la religion naturelle et le droit positif par la religion positive eut échoué, on essaya du droit naturel. Mais celui-ci ne peut pas s'enseigner, parce qu'il nous est inconnu. Nous croyons qu'il existe, mais nous ne savons pas en quoi il consiste. Aussi ne tarde-t-on pas à le remplacer par la philosophie du droit qui est, non pas le droit naturel lui-même, mais une science dont le droit naturel est l'objet. Elle cherche à s'approcher le plus possible des principes, elle montre pourquoi et comment nous devons les remplacer. Elle nous fait assister à la formation, d'une part de nos croyances, d'autre part des règles de la pratique. Elle nous montre, non-seulement les croyances influençant les règles, mais aussi les règles et la nécessité de les établir réagissant sur nos croyances. Elle nous explique la portée de la loi, qui s'impose à nos actes sans entreprendre sur nos croyances comme le fait le dogme; nous sommes tenus d'observer la loi, mais non pas de l'approuver. Aussi la création et la vulgarisation de cette science contribueront-elles pour beaucoup à l'affranchissement de la conscience. Le droit aura le point d'appui dont il a besoin, sans qu'il soit nécessaire de défigurer la religion pour la faire servir à un usage auquel elle n'est pas directement destinée. Le droit et la religion y gagneront l'un et l'autre.

La lutte de la religion individuelle et de la religion sociale ne s'est pas opérée partout dans les

mêmes conditions. Elle a subi l'influence des circonstances et présente des accidents dont il s'agit maintenant de rendre compte.

La religion individuelle naît la première; la religion sociale vient se greffer sur elle, pour la reléguer dans l'ombre. Les peuples les plus heureux sont ceux qui ont su maintenir l'équilibre des deux systèmes, profitant de la religion sociale pour se constituer, mais conservant la religion individuelle pour se développer.

A la religion individuelle correspond le sacerdoce universel; chacun est prêtre pour soi et les siens. Avec le temps s'établit le système du sacerdoce exclusif ou du cléricalisme. Les progrès de l'humanité ne s'opèrent pas d'une manière parfaitement uniforme. Quelques individus sortent des rangs en avant-coureurs, et s'approchent des dieux plus que les autres, au moins suivant les idées du temps. Leurs contemporains pensent trouver en eux des secours; au risque de tomber dans leur dépendance, ils les prennent pour intermédiaires auprès de la divinité.

Les sorciers, car c'est le mot qui répond le mieux à la position de ces individus, les sorciers doivent d'abord leur autorité à des connaissances physiques, médicalēs et autres. Une fois qu'ils l'ont assurée sur ce point, ils l'étendent facilement au domaine moral. C'est en guérissant les maux du corps qu'on légitime ses prétentions à guérir ceux de l'âme.

Les sorciers acquièrent ainsi une influence à l'aide de laquelle ils parviennent à contrebalancer le pouvoir des chefs militaires, quelquefois même à le dominer ou le supplanter. Cette influence grandit surtout quand ils réussissent à s'associer pour combiner leurs efforts, à constituer un clergé. Ils peuvent alors imposer aux populations certaines croyances au moyen desquelles ils les rendront de plus en plus dépendantes. Ils se trouvent poussés dans ce sens, souvent à leur insu, quelquefois malgré eux, par diverses circonstances. Nous avons déjà parlé de la nécessité d'imposer des règles de conduite communes; nous avons également mentionné les connaissances spéciales dont le clergé sait conserver le monopole pour se rendre indispensable. Ajoutons-y le besoin d'autorité qui existe incontestablement dans le cœur de l'homme. Depuis la chute au moins, nous ne nous sentons plus capables de nous conduire. Nous doutons de nous-mêmes, nous avons besoin de nous appuyer sur quelque chose pour justifier nos résolutions à nos propres yeux. C'est dans ce but que l'homme imagine les oracles, les sorts et tous les moyens de consulter les dieux; c'est dans ce but qu'il prend quelquefois pour guide l'instinct des animaux.

Quand il se trouve en face d'une société puissante, qui se dit dépositaire des révélations divines, et qui surtout légitime ses prétentions par certaines capacités exceptionnelles, le peuple est heureux de pouvoir lui remettre la direction de sa

conduite. Mais le cléricalisme n'est qu'un moyen; et quand, par suite d'abus ou d'autres raisons, il est devenu impraticable, le besoin d'autorité subsiste et cherche à se satisfaire autrement. A la tyrannie d'une doctrine religieuse succédera celle des préjugés populaires. Un clergé n'est point nécessaire pour que la société reste fondée sur des fables convenues, auxquelles beaucoup de gens feignent de croire par crainte ou par calcul, tout en étant intérieurement convaincus de leur fausseté, et tout en sachant fort bien s'en affranchir quand ils y trouvent leur convenance.

Les choses ne se passent pourtant pas absolument de la même manière quand l'obstacle vient d'un clergé que lorsqu'il se trouve dans les masses populaires. L'Inde et l'Egypte nous offrent des exemples du premier cas. Nous y voyons les prêtres disposer, directement ou indirectement, de tous les moyens spirituels et temporels, de l'enseignement, de l'armée, des tribunaux, etc. Ne rencontrant de résistance nulle part, ils peuvent s'abandonner à ce besoin d'étendre indéfiniment sa sphère d'action qui anime tous les êtres vivants. Grâce à leurs efforts, la religion sociale étouffe les croyances individuelles. On prescrit minutieusement aux populations la conduite qu'elles doivent tenir, en particulier dans leurs relations d'homme à homme. On crée tout un système juridico-moral, que l'on croit nécessaire de couronner par un système théologique. Il ne reste plus de place pour la

liberté de conscience. Le Bouddha Çakiamouni entreprend bien une réaction en sa faveur ; mais à peine est-il mort que ses disciples organisent un clergé plus accentué que celui des Brahmanes.

Un tel régime aboutit à la ruine complète de la nation. Les masses, auxquelles il est indifférent d'être exploitées par des nationaux ou par des étrangers, n'opposent aucune résistance aux conquérants qui viennent du dehors. Et souvent la hiérarchie se met au service des vainqueurs pour mieux assurer leur domination. Une chape de plomb pèse sur le pays. Il n'est pas nécessaire de réprimer des velléités d'indépendance que personne n'éprouve.

La Grèce nous présente les choses sous un tout autre point de vue que l'Inde. Les Athéniens, à l'époque de leur splendeur, n'ont pas proprement de clergé ; leurs prêtres sont sans influence. Le peuple est souverain dans l'Eglise comme dans l'Etat. Les esprits d'élite, auxquels la religion officielle ne suffit pas, cherchent mieux et constituent la philosophie. Mais la diffusion de leurs idées rencontre de sérieux obstacles dans une démocratie timorée. De nombreux procès d'impiété, dont plusieurs visent des personnages illustres, montrent combien le peuple avait peu de penchant pour les innovations des penseurs. Le massacre des Pythagoriciens dans la Grande - Grèce nous prouve que cette hostilité ne se bornait pas à Athènes.

L'intolérance de l'Etat grec s'explique par l'idée

que les Anciens se faisaient des dieux, idée qui est la clef du droit criminel. Les dieux sont des puissances étrangères avec lesquelles on entretient des relations fondées sur une sorte de traité. Si le peuple ne remplit pas ses engagements, la protection des dieux se changera en hostilité. Et comme l'Etat est responsable de ses ressortissants, il veille à ce que ceux-ci s'acquittent de leurs devoirs, rendent aux dieux le culte qui leur est dû. Les procès d'impieété sont donc des mesures de salut public, et nullement des actes de prosélytisme. L'Etat n'impose aucune doctrine; il n'a pas même d'enseignement officiel. Il laisse aux opinions toute liberté, tant qu'il ne croit pas son existence compromise par leur expression. Les Grecs avaient, sinon la liberté de la parole, au moins la liberté de la conscience. Moyennant certaines précautions, leurs esprits d'élite ont pu laisser des œuvres qui sont restées pendant deux mille ans à la base de tout le développement de la pensée humaine.

Les Grecs étaient prédestinés au culte des croyances individuelles, les Romains à celui des croyances sociales. Les uns ont donné au monde la philosophie, les autres la jurisprudence. C'est peut-être à Rome que se livre la bataille décisive entre le cléricalisme et l'universalisme. La période importante est celle qui s'écoule entre les Tarquin et la deuxième guerre punique. La religion sociale, importation étrusque suivant toute apparence, a pour organes les familles patriciennes, lesquelles abusent

de leur position pour créer une jurisprudence mystique, et dépouiller le peuple par ce moyen. L'esprit laïque et grec, représenté par les plébéiens, l'emporte au moment des guerres puniques et poursuit sa victoire jusqu'à la fin de la république. La religion nationale est supplantée, un peu par une philosophie empruntée aux Grecs, et, dans une mesure beaucoup plus considérable, par la jurisprudence, la véritable expression du génie romain, l'héritière directe de la discipline pontificale.

Après l'invasion des Germains, l'histoire de la civilisation recommence. La société se groupe autour du clergé, qui était la classe la plus éclairée et qui avait su se donner une organisation puissante sous la direction de l'évêque de Rome. La hiérarchie catholique a rendu des services incontestables à la société moderne. Les systèmes juridiques actuels, celui du Code Napoléon en particulier, doivent beaucoup plus qu'on ne le croit à la législation canonique, qui est une combinaison de la tradition romaine avec la coutume germanique. Malheureusement, ces services furent payés au prix des croyances individuelles et de la liberté de conscience. Afin d'assurer à la chrétienté les avantages de la paix et d'un système uniforme de droit, on établit un certain nombre de dogmes auxquels il n'est pas permis de toucher, dont la pensée humaine n'est autorisée qu'à tirer les conséquences. Ainsi circonscrite, contrainte à de grands efforts pour tirer sa subsistance d'un espace restreint,

nous la voyons prendre dans la scolastique un développement remarquable, mais incomplet et exclusif. Tant que l'autorité de l'Eglise reste incontestée, ce n'est pas seulement la philosophie, ni même la science en général, c'est aussi la pratique juridique qui reste l'humble servante de la théologie.

Triomphante au Midi, la hiérarchie échoue dans le Nord. La réforme religieuse du XVI^{me} siècle aurait dû, semble-t-il, amener une transformation, soit de la science, soit du droit. Mais cet effet ne se fit sentir que trois siècles plus tard. Le principe autoritaire et la scolastique modifièrent leur fondement, mais se maintinrent d'ailleurs. Le droit romain, substitué dans une certaine mesure au droit canon, reste jusqu'à nos jours à la base de la théorie et de la pratique juridiques. La langue latine demeure la langue des écoles ; c'est en 1688 seulement que, à la stupéfaction générale, un professeur de droit, Chrétien Thomasiaus, annonça des cours en langue vulgaire. On avance donc lentement, mais pourtant on avance. Ce sont les sciences naturelles qui ouvrent la marche, parce que, dans ce domaine, les erreurs des croyances traditionnelles sont plus faciles à démontrer. L'émancipation des sciences naturelles devait profiter aux sciences morales, très-lentement, il est vrai. Lorsqu'on eut découvert l'Amérique, que Copernic eut formulé son système, qu'André Vésale se fut enhardi à disséquer les cadavres, qu'Harwey eut fait connaître la circulation du sang, on fut bien forcé d'admettre que la tradi-

tion et l'Eglise ne possédaient pas la vérité absolue. Et cependant, le système scolastique sent tellement sa force, il comprend si bien qu'on a besoin de lui, ou du moins qu'on croit en avoir besoin, que malgré les atteintes profondes portées à son autorité, nous le voyons défendre pied à pied, avec une admirable constance, le terrain qui lui reste. Il exerce encore de nos jours une influence immense, qu'on voit pourtant lui échapper peu à peu.

A dater de la réforme et de la renaissance, l'esprit humain reprend graduellement possession de lui-même. Nous le voyons s'avancer sur deux lignes parallèles, suivre pour arriver à la vérité deux routes distinctes. D'une part, l'idéalisme, adopté surtout par les sciences morales et sociales, conserve certains éléments de la scolastique, tout en rejetant les autres. Il est dominé par le besoin de posséder la vérité absolue; il lui faut un point de départ certain d'où il puisse faire sortir un certain nombre de conséquences. Seulement, cette base inébranlable dont on ne pense pas pouvoir se passer et qu'on s'imagine pouvoir trouver, l'Eglise n'en a plus le monopole; c'est d'une manière plus générale dans la raison humaine qu'on va la chercher. On pense qu'elle s'y trouve; il ne s'agit que de la dégager des erreurs auxquelles elle est mêlée. Descartes croit trouver le principe de certitude dans la formule : je pense, donc j'existe.

L'autre méthode est à la base des sciences naturelles; elle pose en principe que la vérité nous vient

du dehors, que l'esprit ne fait que la recevoir. Le point de départ de la philosophie se trouve dans le sens externe, dans l'observation, dans l'expérience. Ce procédé, qui constitue une rupture absolue avec la scolastique, est d'abord indiqué plutôt que pratiqué par Bacon de Verulam. Il eut ensuite pour représentants Locke, Hume, et aboutit au matérialisme de Condillac.

Les deux méthodes étaient incomplètes et ne pouvaient conduire qu'à des conséquences défectueuses. Le mérite de Kant fut de les combiner en faisant faire un pas important à la logique, tandis que dans les questions morales il reste sous l'influence de la tradition scolastique. Kant comprit que nos connaissances sont le produit de la combinaison de deux facteurs, dont l'un se trouve dans le monde extérieur et l'autre en nous. Le monde extérieur donne la matière, l'esprit donne la forme, d'où résulte que nous ne voyons pas les choses telles qu'elles sont. Cette idée, grosse de conséquences, a été depuis lors reprise, précisée et développée par les physiologistes. Le monde extérieur, ou les autres parties de l'organisme, mettent nos organes en jeu ; ceux-ci, en exécutant certains mouvements, produisent certains effets dont nous avons conscience et qui constituent la totalité des données du sens tant interne qu'externe. Il résulte de là que le monde de nos idées peut être tout différent de la réalité, et que nous ne devons pas prétendre à autre chose qu'à une connaissance approximative.

Les successeurs de Kant ont généralement incliné du côté de l'idéalisme et poursuivi l'absolu; c'est le cas de Fichte, Schelling, Hegel. Ce dernier cherche à réformer la logique. Sa méthode est pourtant toujours déductive. Elle est peut-être le suprême effort de l'idéalisme expirant.

Une direction toute différente fut prise par un autre disciple de Kant, Herbart, 1770-1841. Pour lui, la philosophie a pour point de départ les données du sens ou l'expérience, pour but la suppression des contradictions qui s'y rencontrent. Sans produire beaucoup, il donna une bonne direction à ceux qui vinrent après lui. Son école n'eut qu'une durée éphémère, parce que sa méthode fut appliquée et développée avec une indépendance absolue. Il faut bien se garder de voir dans ce fait une infériorité. La postérité reconnaîtra peut-être à Herbart le mérite d'avoir contribué plus qu'un autre à mettre fin à la philosophie d'autorité.

L'une de ses idées favorites était qu'il ne faut jamais conclure de ce qui doit être à ce qui est. C'était une protestation parfaitement légitime contre l'abus fondamental des méthodes idéaliste et autoritaire. Nous verrons toutefois qu'il ne faut pas donner à cette règle une valeur absolue. La considération de ce qui doit être nous rend souvent de grands services dans la recherche de ce qui est. Il n'en reste pas moins vrai qu'il nous faut savoir regarder la vérité en face, lors même qu'elle nous inquiète, qu'elle renverse les idées que nous nous

faisons de ce qui doit être. Herbart aurait peut-être passé inaperçu, sans exercer d'influence notable sur la philosophie, si son activité n'avait coïncidé avec un grand développement des sciences naturelles. Celles-ci pratiquaient, d'une manière plus ou moins instinctive, une méthode analogue à celle dont Herbart avait formulé la théorie, et qu'il cherchait à appliquer à la psychologie. Sous cette double influence s'est constituée la méthode expérimentale, qui se propose de transformer nos connaissances empiriques, pleines d'incohérences et de contradictions, en des connaissances rationnelles, capables de satisfaire nos besoins. Moyennant une définition un peu plus large que celle qui lui a été donnée dans le principe par les naturalistes, cette méthode doit s'appliquer aussi aux sciences morales et historiques. Ce sont ses procédés que nous emploierons dans les études qui vont suivre.

LIVRE TROISIÈME

PSYCHOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

L'Organisation.

La philosophie n'est que la science considérée dans son ensemble et dans ses principes généraux. Elle se rattache aux diverses sciences particulières par les systèmes qui en résument les principes; c'est ainsi qu'au-dessous de la philosophie générale, on admet des philosophies spéciales du droit, de la nature, etc.

Toutes les sciences ont pour but de nous enseigner à nous conduire, de nous faire connaître notre destination et les meilleurs moyens d'y arriver. Pour résoudre ce grand problème, nous sommes conduits à chercher dans le présent la clef de l'avenir et du devoir, à nous demander où nous sommes et ce que nous sommes. La théorie n'a pas d'autre raison d'être que d'éclairer la pratique; les sciences appliquées naissent les premières et créent les sciences pures pour se perfectionner. Le sys-

tème de nos connaissances se trouve ainsi dès le principe tout naturellement divisé en deux parties; on distingue les branches qui cherchent les moyens de réaliser ce qui doit être et celles qui étudient ce qui est, le présent et ses données. Mais le présent n'est que l'insaisissable point de contact de l'avenir et du passé. Nos observations appartiennent au passé dès l'instant où elles sont faites, lors même que les choses resteraient ce que nous les avons vues.

On oppose quelquefois aux sciences historiques, qui sont par excellence les sciences du passé, les sciences naturelles, dont l'objet, semble-t-il, reste toujours le même. Cette distinction perd de l'importance qu'on lui a donnée jusqu'ici. La nature aussi a son histoire, dont les phases se comptent seulement par myriades d'années; la faune et la flore de notre terre, cette planète elle-même et le système solaire dont elle fait partie n'ont pas toujours été ce qu'ils sont aujourd'hui; et l'on ne comprend leur constitution actuelle que si l'on connaît leurs antécédents.

La vraie différence entre l'histoire et la nature se trouve dans la conscience, qui joue un rôle prépondérant chez l'une et qui ne se manifeste pas chez l'autre. Même en admettant, avec certains philosophes, que la conscience existe partout et ne fait que se concentrer sur les points où nous en constatons la présence, la distinction entre le monde conscient et le monde inconscient restera toujours

très importante, lors même qu'elle serait seulement relative.

C'est aussi la conscience qui caractérise les sciences morales dans lesquelles certains auteurs font entrer toutes les sciences appliquées. L'application, en effet, suppose toujours la conscience chez l'être qui l'opère. D'un autre côté, la force appliquée peut être ou n'être pas consciente. A ce point de vue, on distingue les sciences morales appliquées et les sciences naturelles appliquées.

Les sciences morales nous enseignent à nous conduire; elles nous donnent le but, le point de départ et le point d'arrivée de tout le système de nos connaissances; elles se confondent donc à ce point de vue avec la science en général et la philosophie. Les sciences naturelles, au contraire, ne nous font connaître que des moyens d'action, et gardent toujours leur caractère de spécialités.

Les sciences morales pures se résument dans la psychologie, qui a pour objet l'histoire et la nature des êtres moraux, et qui pourrait se subdiviser en psycho-physiologie et psycho-pathologie : la première décrirait l'état normal et l'autre l'état maladif. Les sciences morales appliquées comprennent, non-seulement la morale individuelle ou morale dans le sens étroit du mot, la politique, la pédagogie, etc., mais encore la logique. Pour bien agir, la première condition est de bien penser. Seulement, la logique, à laquelle se rattache naturellement la métaphysique, doit avoir une place à part en raison de son importance exceptionnelle.

Revenons maintenant à la psychologie, et pour mieux nous rendre compte de la nature des êtres moraux et conscients, jetons un rapide coup-d'œil sur le monde qui leur sert de base. On admet généralement que la formation de l'univers a commencé par le chaos, par la dilatation confuse et infinie de la force et de la matière. Je réunis dès à présent, pour ne plus les séparer, ces deux éléments, qui ne sont peut-être que deux manières de concevoir et de désigner une seule et même substance. Le chaos est synonyme de vide, non pas d'un vide absolu, dont on n'admet pas l'existence, mais d'un vide relatif, où la substance est trop dilatée pour tomber sous les sens et pour laisser deviner la confusion qu'elle renferme.

Sur certains points de l'immensité s'opère un mouvement de condensation qui, grandissant toujours, se poursuit à travers les âges depuis l'origine du monde jusqu'à nous. Ce mouvement, qui n'est pas autre chose que la création, a pour effet la production de créatures, de noyaux formés par une concentration de substances. Les créatures se distinguent du reste du monde, mais elles ne s'en séparent pas. Les éléments dont elles sont composées exercent les uns sur les autres une action particulièrement intense; mais ils entretiennent aussi, avec le monde extérieur, des relations d'influence réciproque qui ne sont point destinées à disparaître, et sur lesquelles nous aurons à revenir.

Chaque créature est donc soumise à l'action de

forces intérieures et de forces extérieures entre lesquelles il n'est pas toujours possible de tirer une ligne de démarcation précise. Ces forces tendent tantôt à développer et perfectionner l'organisme, tantôt à le dissoudre, tout au moins à le diviser. Ces deux tendances se développent parallèlement, de telle sorte que les créatures les plus parfaites sont aussi les plus délicates. Les minéraux gardent leurs formes dans des conditions où les végétaux, et à plus forte raison les animaux, périssent.

La création, et l'organisation qui en est le degré supérieur, peuvent être définies des associations d'éléments, qui, dans le chaos, se trouvent relativement isolés. L'association n'est pas seulement un rapprochement dans l'espace; elle est surtout un rapprochement de fonctions, un échange de services réciproques, se manifestant par une grande quantité de mouvements intérieurs et extérieurs. Dans la créature anorganique, les différentes parties ont leur existence indépendante. Dans la créature organisée, elles ont besoin les unes des autres, elles existent les unes par et pour les autres. C'est en cela que consiste l'unité que nous trouvons chez les animaux, et même, dans une moindre mesure, chez les végétaux; unité qui ne doit pas se confondre avec la simple continuité matérielle des minéraux. Une pierre coupée en deux conserve sa nature; un homme se décomposerait. La plante tient le milieu; les feuilles ont besoin des racines et les racines des feuilles; mais une plante partagée en

deux peut continuer à vivre si chaque moitié possède les organes nécessaires.

Les diverses parties de la créature ne se bornent pas à s'influencer les unes les autres. Elles agissent aussi sur le monde extérieur. Elles ne sont pas seulement attirées et repoussées par les objets qui s'y trouvent, elles les attirent et les repoussent à leur tour. Les créatures supérieures sont, en outre, des êtres complexes, dont les diverses parties ont leur vie propre et cherchent quelquefois à se rendre indépendantes du pouvoir central. L'existence de ces forces particulières se manifeste par certains mouvements désordonnés, et plus encore, par la décomposition qui suit la mort. D'autre part, les diverses parties d'une même créature se communiquent leurs modifications; quand l'une d'elles frissonne, le mouvement se propage aux autres. La transmission s'opère d'abord dans toutes les directions indifféremment. Le courant se trouve pourtant plus facile ou plus fort sur certaines lignes que sur d'autres; il s'y concentre, il les approprie toujours plus à cette fonction, et finit par s'y créer de véritables canaux. C'est ainsi que se serait formé, suivant Herbert Spencer, le système nerveux, qui fait complètement défaut aux minéraux et aux végétaux, et qui est probablement le signe caractéristique du règne animal. Certains auteurs en font même le germe d'où sortent toutes les autres parties des organismes supérieurs. Il présente des degrés de développement très divers. Simple

net longitudinal chez les animaux inférieurs, il se complique au fur et à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres. Il établit entre les diverses parties de l'organisme des relations beaucoup plus étroites qu'on ne les trouve ailleurs. En outre, il est généralement admis que c'est le système nerveux qui rend possible, sinon l'existence, au moins l'apparition de la conscience. Celle-ci ne se manifeste d'une manière sensible que dans les êtres pourvus d'un système nerveux, et ne se développe qu'avec ce système.

Le système nerveux facilite et régularise la propagation et la multiplication du mouvement; il ne les crée pas, car on les trouve chez les végétaux. La conscience elle-même n'est qu'un moyen de régularisation. Je vais exposer les formes et les fonctions du système nerveux, dans les conditions les plus simples d'abord, pour passer ensuite aux plus complexes. Dans cette matière, qui sort de ma compétence, je prendrai pour guide principal les *Fonctions du cerveau*, par David Ferrier. « Chez les ascidiens, type ancestral des vertébrés, le système nerveux consiste en un ganglion central uni à la périphérie par deux ordres de filaments nerveux. L'un de ces ordres se distribue à une partie de la surface tégumentaire capable de recevoir et de subir l'action des *stimulus* extérieurs; l'autre se distribue aux fibres musculaires, qui, en se contractant, diminuent la capacité de la cavité du corps. Les impressions faites sur la

» surface sensitive sont transmises par les fibres
» du premier ordre ou fibres afférentes au ganglion
» central; d'où une impulsion est envoyée par les
» fibres afférentes ou fibres du second ordre, et
» causent la contraction des muscles. Une sembla-
» ble action porte le nom d'acte réflexe, terme qui
» provient de la sorte de réflexion de l'impression
» afférente vers la périphérie que l'on pourrait y
» voir. »

La moëlle épinière des animaux vertébrés peut être considérée comme un exemple plus complexe d'un mécanisme entièrement analogue. La conscience peut s'ajouter au mouvement réflexe, transformer l'impression en sensation, l'impulsion en émotion, mais elle n'est pas un facteur indispensable au cours des événements. Il est acquis à la science que le cerveau, non-seulement n'est pas nécessaire à la production des actes réflexes, mais qu'il exerce encore sur eux une influence modératrice permanente. D'autre part, les centres nerveux des invertébrés ne sont pas absolument semblables à ceux qui constituent la moëlle épinière; ils renferment probablement des cellules nerveuses qui remplissent, si élémentairement que ce soit, les fonctions des hémisphères cérébraux des vertébrés. La supériorité de ces derniers consiste donc, non pas dans l'adjonction d'un élément complètement nouveau, mais dans le développement et la distinction de ce qui dans les premiers restait embryonnaire et confondu. Les actes vaguement conscients

des animaux inférieurs deviennent chez l'homme, d'une part, des actes complètement conscients, d'autre part, des actes complètement inconscients, reliés peut-être les uns aux autres par des intermédiaires de tous degrés.

Le mouvement réflexe est produit par un courant nerveux, identique ou analogue au courant électrique. Provoqué par l'action d'un excitant externe à l'extrémité périphérique des nerfs afférents, ce courant est transmis au centre d'où il revient aux muscles par les nerfs efférents, grossissant chemin faisant comme une avalanche. Les cordons et les centres nerveux se composent d'une matière blanche et d'une matière grise, qui ont l'une et l'autre la propriété, soit d'engendrer, soit de transmettre le courant. La puissance génératrice prédomine dans la matière grise et dans les centres, la puissance de transmission dans la matière blanche et dans les cordons.

La nature et l'étendue des mouvements réflexes varie suivant le mode et le degré de stimulation. En thèse générale, un stimulus modéré provoque un acte réflexe du même côté. Une irritation peu considérable d'un pied fait seulement retirer la jambe. Si l'irritation est plus énergique, il y a irradiation dans la moëlle; alors les contractions musculaires ne sont pas réservées à un seul groupe ou à un seul membre, mais elles se produisent des deux côtés et dans les quatre membres. On obtient un résultat analogue en augmentant l'excitabilité

réflexe de la moëlle. Toutefois, pour que l'accroissement de stimulus augmente l'acte réflexe, il faut que les excitations soient transmises à la même partie de la moëlle. Si un nerf sensitif est irrité simultanément sur deux points, l'action réflexe qui résulterait de l'un des stimulus est ralentie ou totalement empêchée. On voit que les courants efférents ne sont pas simplement moteurs; ils sont aussi arresto-moteurs, c'est-à-dire capables de neutraliser un mouvement par un autre; cette dernière faculté a des applications psychologiques importantes.

Voyons maintenant en détail ce que le système nerveux et ses fonctions deviennent chez les animaux supérieurs et chez l'homme. Le centre est formé par la moëlle épinière et par l'épanouissement de sa partie supérieure qui constitue le cerveau. Ce dernier entre en rapport avec la périphérie par douze paires de nerfs crâniens et trente-une paires de nerfs spinaux; ceux-ci sont ainsi nommés parce qu'ils traversent la moëlle épinière pour se rendre à leur destination, ce qui n'est pas le cas des nerfs crâniens.

Les nerfs spinaux sont reliés à la moëlle épinière par deux racines : une d'elles, efférente ou motrice, naît de la partie antérieure de la moëlle; l'autre, afférente ou sensitive, de la partie postérieure. Après un court trajet où les deux racines sont indépendantes l'une de l'autre, et après la formation d'un ganglion sur la racine postérieure, les deux cordons

unissent en un seul tronc, qui est par conséquent un nerf mixte, comprenant des fibres afférentes et des efférentes. Le nerf se distribue par des ramifications microscopiques dans les organes de réception et d'activité à la périphérie, chaque fibre demeurant distincte durant tout le trajet.

La moëlle épinière elle-même consiste en substance grise centrale, et en colonnes ou cordons blancs. Après avoir atteint le trou occipital du crâne, elle s'épanouit en formant la moëlle allongée et le mésencéphale. C'est là que s'accomplit l'entre-croisement, complet chez l'homme, incomplet, semblable-il, chez les animaux, en vertu duquel le côté droit du cerveau correspond, pour les mouvements comme pour les sensations, au côté gauche du corps et inversement. Les fibres nerveuses traversent ensuite deux paires de ganglions situés à la base du cerveau. Les cordons sensitifs passent particulièrement par les couches optiques ou paire postérieure, les cordons moteurs par les corps striés ou paire antérieure. De ces ganglions, des fibres blanches émergent et s'irradient dans les hémisphères cérébraux, dont la substance grise est ainsi mise en rapport avec la périphérie.

Les extrémités périphériques des nerfs afférents sont pourvues d'organes spécialement sensibles à certaines influences du dehors. L'œil est le foyer d'un mouvement provoqué dans la règle par les vibrations de l'éther, mais dont la qualité, c'est-à-dire le caractère particulier et l'effet, sont déter-

minés par la structure de l'œil lui-même. L'oreille, construite différemment, est le foyer d'une autre qualité de mouvement, provoquée par les vibrations de l'air. Les organes du goût, de l'odorat et du toucher ont une construction moins compliquée, mais fondée sur des principes analogues. On peut admettre que les influences extérieures produisent dans les organes de la sensation tout un système de petites explosions, qui se propagent le long des fibres afférentes. Les courants ainsi produits grandissent en avançant, surtout quand ils traversent des ganglions, lesquels sont des dépôts de substance nerveuse. Ils arrivent jusqu'au centre cérébro-spinal, dans la substance duquel ils provoquent une explosion beaucoup plus considérable. Le nouveau courant, ainsi engendré, se propage à son tour le long des fibres efférentes jusqu'aux muscles qu'il contracte pour faire mouvoir les membres. C'est ainsi que nous nous approchons ou nous éloignons des objets dont les sens nous signalent l'existence. La communication entre les deux ordres de nerfs est, du reste, loin de s'opérer toujours dans les hémisphères cérébraux, siège de la conscience; elle a lieu souvent dans les centres inférieurs, dans les couches optiques et les corps striés, et même dans la moëlle épinière des dernières vertèbres; elle provoque alors des mouvements inconscients. On voit que les diverses données des sensations, les sons, les couleurs, etc., se produisent dans nos organes sous l'influence de certains

excitants extérieurs qui ont peut-être un tout autre caractère. Toutes les impressions reçues par l'œil prennent la forme de couleurs, toutes celles de l'oreille la forme de sons. C'est ainsi qu'un même phénomène, la foudre par exemple, se perçoit par l'œil comme éclair, par l'oreille comme tonnerre; un coup sur l'œil produit des étincelles, un coup sur l'oreille fait du bruit. Si l'on songe que le système nerveux est une création et un développement du centre cérébro-spinal, on peut dire que les couleurs, les sons, le monde entier de nos sensations, sont produits par la force nerveuse, ou si on le préfère par l'âme. Nos impressions, du reste, ne nous renseignent pas seulement sur les événements du monde extérieur. Les modifications de notre organisme, les contractions de nos muscles, l'accélération de la circulation artérielle, sont notifiées à la personne chez laquelle elles ont lieu par des sensations secrètes qui constituent une partie importante de la conscience.

Les courants efférents des impulsions ont-ils besoin d'être provoqués par une impression? Certains auteurs l'ont dit; mais d'autres pensent que ces courants peuvent naître spontanément, par le simple fait d'une accumulation de substance nerveuse dans les centres. A supposer même que le courant nerveux ait besoin d'être provoqué par une impression venue du dehors, il est incontestable qu'il augmente considérablement dans l'intérieur de l'organisme; l'homme et l'animal ne sont donc

point de simples réflecteurs, ils sont encore des producteurs de forces, des causes premières de mouvement avec lesquelles il faut compter. D'autre part, la substance nerveuse se consume en fonctionnant; elle a besoin d'être alimentée, comme le reste de l'organisme, par l'absorption d'éléments empruntés au monde extérieur. Il n'est donc pas faux de dire que la matière est une condition indispensable à la production des mouvements, tant spontanés que provoqués, et même de la conscience.

Le système des mouvements se perfectionne par l'exercice, se facilitant et se compliquant tout à la fois. Il commence par un simple frémissement plus ou moins étendu, procédé très élémentaire pour écarter une influence désagréable; il présente ensuite des adaptations très précises à des circonstances spéciales, le plus souvent sans aucune intervention de la conscience. L'organisme prend des plis, supplée par sa construction aux défauts des circonstances extérieures. C'est ainsi que se forment les habitudes et les souvenirs, où l'on peut voir des applications de la loi d'inertie aux êtres moraux; ce sont des mouvements qui, après avoir été produits sous l'influence d'un excitant externe, se répètent plus ou moins spontanément, en l'absence de cet excitant. La mémoire organique ou répétition spontanée d'impulsions et d'impressions constitue la base fondamentale de la connaissance.

Les courants efférents produisent, du reste, non-

seulement les mouvements des membres et l'activité de la pensée, mais les fonctions souvent inconscientes de la vie végétative, la respiration, la digestion, la circulation du sang; ils entretiennent ainsi le corps tout entier, y compris le système nerveux lui-même, et rendent possibles, par conséquent, les courants afférents et leurs effets. Le centre nerveux crée et maintient le reste du corps pour s'en servir. Averti par le système afférent des besoins des diverses parties de l'organisme, il met en jeu les muscles destinés à les satisfaire. Pour régénérer le sang, il dilate la poitrine; pour le faire circuler, il contracte les vaisseaux artériels; pour assouvir l'estomac, il fait mouvoir les pieds et les mains.

La conservation et le développement de notre existence exigent le concours de diverses fonctions dont les conditions se contrarient souvent. Nous ne pouvons pas manger et dormir tout à la fois, aspirer l'air et l'expirer au même instant. Une division du travail est nécessaire; elle s'opère tantôt dans l'espace et tantôt dans le temps. La division dans l'espace constitue l'organisation; si tout le corps était pied, il n'y aurait pas de vue; s'il était tout œil, il n'y aurait pas de marche.

Je donnerai à la division dans le temps le nom d'ordonnance. Elle est la source des intermittences, de la périodicité et du rythme que présentent nos fonctions. Elle a sa cause tantôt hors de nous, tantôt en nous. On ne peut pas manger quand on

n'a pas de nourriture, ni se livrer à tous les genres de travaux quand on n'a pas de lumière. Certaines activités se trouvent ainsi suspendues par les circonstances; et quand leur moment est venu, elles se font leur place aux dépens d'autres fonctions. D'autres intermittences ont leur cause en nous-mêmes; elles sont destinées à faire succéder diverses conditions incompatibles, et cependant toutes nécessaires, souvent même nécessaires à la même fonction. J'ai déjà parlé de l'inspiration et de l'expiration de l'air; on peut y ajouter la systole et la diastole du cœur, la dilatation et la contraction des vaisseaux artériels, etc. Tous ces exemples rentrent dans l'ordonnance involontaire. Mais il en est d'autres, très nombreux et très importants, qui s'accomplissent, nous le croyons au moins, par l'intermédiaire de la volonté, et qui supposent la conscience. Le moment est venu de nous expliquer sur cette faculté.

CHAPITRE II

La conscience

Les faits de conscience ne se présentent à nous que chez les êtres les plus parfaits; ils sont susceptibles eux-mêmes de grandes complications. C'est néanmoins chez eux que nous devons aller chercher les premiers éléments de toutes nos connais-

sances. Ils expliquent tout et ne peuvent être expliqués par rien, parce qu'ils ne peuvent être ramenés à aucun autre ordre de faits. Nous ne savons de la force et de la matière que les phénomènes de conscience qu'elles produisent.

Comme celui de la matière, le monde de la conscience commence par le chaos. Les premières données du sens sont vagues et confuses. Comme il a fallu des milliers et des milliers d'années avant que certains éléments, qui font partie de notre globe, fussent dégagés du mélange dans lequel ils se trouvaient, et présentés à l'état pur dans les creusets de nos chimistes; — il faut aussi beaucoup de temps et de travail pour que les facteurs dont la combinaison produit les sensations soient distingués, pour qu'ils se présentent à la conscience dans un état pur ou à peu près. L'homme seul peut accomplir ce travail, analyser les données des sens, comme il peut aussi combiner artificiellement les éléments obtenus par la décomposition pour en former des associations nouvelles.

On a longtemps distingué, dans les données des sens, l'élément interne ou sentiment, d'avec l'élément externe ou sensation. Mais il n'y a proprement qu'un seul sens, qui prend des noms différents suivant les divers renseignements qu'il nous donne. Nous ne sentons jamais directement que ce qui se passe en nous. A ce point de vue, le sens est donc toujours interne. Quelquefois il n'est que cela, quelquefois il est doublé d'un élément externe.

Quelques-uns de nos organes nous renseignent sur le monde extérieur, par la manière dont ils en sont affectés. Ils nous fournissent des sensations, que nous appellerons cosmiques, par opposition aux sensations organiques, exclusivement relatives aux phénomènes qui se passent dans notre organisme. On distingue cinq classes de sensations cosmiques; ce sont les cinq sens connus de tout le monde. Les sensations organiques n'ont pas encore été classées; je mentionnerai seulement, à cause de son importance exceptionnelle, le sens musculaire, qui nous avertit de nos propres mouvements par une sorte de toucher intérieur. C'est par le sens musculaire que nous avons conscience de tout le travail de notre pensée, lequel n'est pas autre chose qu'un mouvement plus ou moins complètement renfermé dans notre corps. Quand nous pensons, le plus souvent nous parlons à voix très basse, sans émettre de sons; nous prenons conscience de ce que nous disons ainsi, un peu comme ces sourds qui perçoivent par le toucher les vibrations que les autres entendent.

Les impressions organiques se combinent avec les cosmiques pour former des sensations complexes, que nous percevons en bloc sans en distinguer les différents éléments. Les sens externes ne nous fournissent que des données très-incomplètes, inintelligibles par elles-mêmes, tant que les sensations organiques ne viennent pas s'y ajouter. L'ouïe nous donne des sons, et c'est l'impression organi-

que qui nous indique, entre autres, leur provenance. Pour comprendre ce que dit quelqu'un, il ne suffit pas que les mots prononcés frappent notre oreille; il faut souvent les reproduire intérieurement en les complétant; c'est pour cela qu'il s'écoule quelquefois un temps plus ou moins long entre le moment où l'on perçoit les sons et celui où l'on en comprend le sens. La sensation extérieure de la vue ne nous donne que des couleurs. La perception du relief est un complément que nous y ajoutons par les mouvements de nos organes; les illusions de la peinture nous en fournissent des preuves innombrables. On donne le nom d'intégration à cette adjonction d'impressions organiques destinées à compléter les impressions cosmiques.

Des causes des sensations, passons à leur contenu. Nous y distinguons trois éléments, la tonalité, la qualité et l'intensité. Les différences d'intensité sont celles qui existent entre les sensations fortes et les sensations faibles d'un même ordre. Les différences de tonalité sont celles que l'on constate entre les sensations agréables et les sensations désagréables. Enfin, on comprend sous le nom de qualité tout ce qui ne rentre ni dans l'intensité, ni dans la tonalité; les différences entre une couleur et un son, entre deux couleurs, sont des différences de qualité. On voit que la tonalité nous renseigne sur la manière dont notre être intime est affecté par les objets du monde extérieur, dans lesquels il faut ici faire rentrer notre organisme. La qualité et

l'intensité, que je désignerai quelquefois par le nom collectif de notionalité, nous renseignent sur les objets extérieurs.

La notionalité et la tonalité sont intimément unies l'une à l'autre, bien qu'elles se développent, en général, aux dépens l'une de l'autre. Il existe, il est vrai, des sensations indifférentes, c'est-à-dire, sans tonalité. Mais il ne faut pas se méprendre sur la portée de ce fait. Les sensations indifférentes sont celles dont la tonalité nous échappe en raison de sa faiblesse. La jouissance et la souffrance sont les différents degrés d'une même échelle dans laquelle se trouve nécessairement un point qui n'est ni jouissance, ni souffrance. Des deux côtés de ce qu'on peut appeler le zéro tonique, se trouvent deux séries de degrés plus ou moins faibles, dont le caractère passe souvent inaperçu. Il existe pourtant et se manifeste dès que les circonstances deviennent favorables. L'attention, la répétition, le perfectionnement des organes rendent agréables ou pénibles des sensations qui eussent été indifférentes. Il y a lieu de penser que toutes les sensations renferment un élément tonique, qu'elles sont toutes, en d'autres termes, des causes de souffrance ou de jouissance. Seulement, faute de certaines conditions, l'effet ne se produit pas toujours; c'est ainsi que nous avons des sensations qui se trouvent être indifférentes par accident, bien qu'elles ne le soient jamais par essence.

Il y a lieu de penser que l'élément tonique appa-

raît le premier dans la conscience, et fait place ensuite aux éléments de la notionalité pour s'en servir. Dans bien des cas, la violence du ton rend impossible la perception de la qualité; la souffrance et la volupté excluent l'une et l'autre l'observation. Souvent aussi, la qualité se trouve effacée par l'intensité; c'est ce qui arrive quand nous sommes étourdis par un bruit trop fort, éblouis par une lumière trop vive. Les sensations modérées et indifférentes sont les plus favorables aux perceptions de qualité et à la connaissance.

La jouissance et la souffrance sont des faits élémentaires, que nous connaissons tous par expérience, mais qu'il faut renoncer à définir. Je me borne à en rechercher les effets et les causes. On peut résumer les effets en disant que l'homme est, non pas irrésistiblement, mais inévitablement poussé à rechercher la jouissance et à fuir la souffrance. Quant aux causes, on admet généralement que nous jouissons de tout ce qui favorise le jeu de nos fonctions, que nous souffrons de tout ce qui l'entrave. Les preuves de cette assertion se trouvent surtout dans le domaine de l'esthétique.

L'homme est essentiellement actif; mais son activité a besoin de se sentir appuyée et réglée par quelque objet extérieur, entre autres par un mouvement auquel elle puisse s'attacher pour le suivre. Ce sont les sensations externes qui nous fournissent cet appui; mais elles peuvent aussi nous contrarier. Alors elles sont pénibles, tandis qu'elles sont agréables dans le premier cas.

Toutes les impressions excessivement violentes sont pénibles, quelle que soit leur nature, à moins qu'elles ne suppriment la conscience. On peut considérer une impression comme un courant qui existe autour de nous et qui nous entraîne. Si le courant va dans le même sens que nous, mais trop rapidement pour que nous puissions ni le suivre, ni lui résister, il supprime notre activité, nous réduit à l'état passif, aussi bien que s'il allait en sens inverse. Il va sans dire seulement que si la direction est bonne, il faudra, pour que l'impression devienne pénible, un degré d'intensité beaucoup plus fort que si la direction est contraire; il est évident aussi que la limite à laquelle une impression cesse d'être agréable, varie beaucoup d'une personne à l'autre.

Les impressions faibles, d'autre part, lorsqu'elles ne le sont pas au point d'échapper complètement à la perception, sont généralement agréables. Les connaisseurs préfèrent à toutes les autres les sensations fines, celles qui sont assez fortes pour se révéler à celui qui les cherche, mais pas assez pour s'imposer. Tel parfum, très agréable à l'état subtil, devient insupportable en se condensant.

La loi de l'harmonie, la règle de l'unité dans la diversité, fournissent de nouvelles preuves à l'appui de ma thèse. Nos sensations sont complexes. Un paysage, et même un sujet beaucoup plus simple, réunissent toujours plusieurs éléments. Un son musical renferme plusieurs notes, dont l'une do-

mine les autres et détermine l'effet total. Un accord parfait nous procure une sensation simple, pure, agréable par le surcroît d'activité qu'elle nous apporte, et dont rien ne vient troubler le bon effet. Une discordance, au contraire, résulte de plusieurs sensations qui se contrarient, et qui nous procurent le sentiment d'activités entravées. C'est le cas des couleurs, des sons et des lignes auxquels la pureté fait défaut.

La règle de l'unité dans la diversité peut s'expliquer et se développer comme suit. Il s'agit d'obtenir l'unité dans l'effet total ou dans le but par la diversité des effets partiels ou des moyens. On s'adresse simultanément ou successivement à diverses facultés ou à diverses parties de notre être, de manière à ne dépasser la mesure des forces d'aucune d'elles. On y crée des mouvements qui s'appuient les uns les autres, et l'on produit de la sorte des effets saisissants. Dans un ballet, par exemple, une même impression frappe l'oreille par la musique et les yeux par les mouvements des danseurs. L'activité de chacun des organes se trouve secondée par celle de l'autre, et fait éprouver un sentiment de plaisir.

Le contraste lui-même n'est point une exception à notre règle; car il consiste, non pas dans l'opposition de deux impressions contraires, mais dans l'accentuation d'un effet par l'autre; il suppose, non pas deux éléments égaux, mais un élément prédominant qui détermine le but, et un autre subor-

donné qui sert de moyen. Un point rouge sur un ensemble vert peut produire un bel effet; un tableau moitié rouge et moitié vert serait choquant. Souvent aussi le contraste réside dans l'opposition de deux impressions complexes, dont l'un des éléments reste le même, tandis que l'autre diffère. Quand on dit jeunes et vieux, riches et pauvres, la notion d'âge et de fortune se trouve présentée deux fois dans deux combinaisons différentes, évoquée à deux reprises sous les formes les plus opposées. En d'autres termes, le contraste se fait entre deux nuances du même ton.

Les éléments dont l'harmonie est nécessaire à la jouissance ne sont pas tous hors de nous; il en est de très importants dont le siège est en nous. Notre activité à ses exigences, sources de plaisir quand elles sont satisfaites, de souffrance dans le cas opposé. On peut même dire que l'harmonie des phénomènes extérieurs n'est qu'un moyen d'obtenir l'harmonie intérieure. Nous avons besoin par exemple d'alternatives d'activité et de repos, se succédant pour certaines fonctions à très courts intervalles. C'est à ce besoin que répond le rythme, qui est une condition de la plupart des œuvres d'art.

Puisque la jouissance est le sentiment d'une activité facile, nous en pouvons déduire que l'activité en elle-même doit être un besoin de notre nature, une source de plaisir; la vie elle-même devrait être la jouissance par excellence. Comment accorder cette conclusion avec l'idée si répandue que la vie

présente plus de maux que de biens, que le bonheur parfait est impossible, au moins dans l'existence actuelle? Cette contradiction perd son importance si l'on tient compte des considérations que voici :

Il est vrai, d'abord, qu'il faut renoncer à supprimer entièrement la souffrance. Nous sommes au monde pour faire une œuvre et pour exercer une influence sur les êtres qui nous entourent. C'est par la souffrance que nous sommes poussés à le faire. Si nous étions absolument satisfaits, si nous n'avions besoin de rien ni de personne, nous nous replierions sur nous-mêmes, nous n'agirions plus, nous perdrons notre raison d'être, et bientôt après notre place au soleil. Heureusement pour nous que cela est impossible. Nous nous fatiguons de l'inaction; nous nous fatiguons de nous-mêmes. Nous avons besoin d'employer nos facultés, de communiquer avec le monde extérieur, spécialement avec les êtres humains, pour nous distraire de notre moi. Quand ce besoin n'est pas satisfait, en particulier quand nous ne trouvons pas dans le monde extérieur un point d'appui pour notre activité, nous éprouvons une souffrance vague, connue sous le nom d'ennui. C'est en grande partie pour s'en affranchir que l'homme invente les jeux et les beaux-arts. La musique et le dessin, par exemple, nous proposent quelque chose à suivre par la pensée. Indépendamment de la jouissance sensuelle qui peut se trouver attachée à leur production, ces

arts nous procurent la jouissance de l'activité même et nous donnent, comme on dit, un intérêt. Nous préférons une activité même pénible à l'ennui. C'est ce qui nous explique l'attrait du jeu et des spectacles, malgré les émotions désagréables qu'ils nous procurent souvent. Tout le monde a entendu parler du spleen, et des suicides auxquels donne lieu cette maladie des gens qui n'ont rien à faire.

Ainsi, tant que nous serons ce que nous sommes, nous souffrirons; on peut dire que nous en avons besoin. A cette première circonstance vient s'en ajouter une autre. La souffrance s'impose à tout le monde, la jouissance s'efface et veut qu'on la cherche. Nous avons vu que les impressions violentes sont toujours pénibles, que les sensations agréables sont toujours modérées, souvent même presque imperceptibles. Pour apprendre à jouir, il faut une longue et laborieuse éducation. Aussi, bien des gens ne sentent-ils que les maux de la vie, savent-ils même les augmenter avec un talent qui serait merveilleux s'il n'était si commun. On souffre de la privation d'une foule de choses dont la possession n'ajouterait rien au bonheur. Nous surfaisons ce que nous avons de moins que les autres, et nous déprécions ce que nous avons de plus. La vie peut être bonne sans que nous en jouissions, parce que nous ne savons pas profiter des biens qu'elle nous offre, tandis que nous en exagérons les maux par l'imagination. On a re-

marqué que certaines beautés naturelles, celles de la Suisse en particulier, n'ont pas même été soupçonnées de l'antiquité, et n'ont été vraiment appréciées qu'à dater du siècle passé. Le développement des individus s'opère dans les mêmes conditions que celui de l'humanité. La jeunesse s'élançe à la recherche du bonheur, qui paraît fuir devant elle, parce qu'elle ne le voit pas quand il est à sa portée et qu'il n'y aurait qu'à le prendre. L'âge mûr, qui a l'avantage incompris d'être désillusionné, loin de s'épuiser à poursuivre des ombres, recueille d'une main avide ce qu'il trouve autour de lui.

L'art d'être heureux est donc un fruit du développement de la conscience. Nous apprenons à savourer la jouissance. Mais la conscience, sensible aux biens, l'est également aux maux. Est-ce un malheur? Je ne le pense pas. Je ne crois pas que les délicats soient malheureux, comme l'a dit La Fontaine. Je ne crois pas qu'il ne dépende pas d'eux d'être délicats, comme a cru devoir le faire observer un des plus illustres auteurs contemporains. La délicatesse est un avantage, un avantage que nous pouvons nous procurer à nous-mêmes. Sans doute, l'oreille exercée souffre de dissonances dont une autre ne s'apercevra pas; mais quel est le musicien qui souhaiterait de n'avoir pas l'ouïe fine?

Ces considérations me conduisent à préciser la différence qui existe entre la jouissance et la souffrance d'une part, le bien et le mal d'autre part.

Ceux-ci sont les causes de celles-là, mais ils peuvent exister sans que nous en ayons conscience immédiatement. Sans doute, ils n'existeraient pas pour ceux qui ne devraient jamais s'en apercevoir. Mais nos fonctions peuvent être contrariées, nos organes attaqués sans que nous nous en doutions; et quand nous le sentirons, il sera peut-être trop tard pour y parer. Nous évitons ce danger par la délicatesse, qui nous inflige des souffrances sans doute, mais qui par là nous met en mesure d'en éviter de pires. Avec elle, le plus léger avertissement suffit à nous ramener dans le bon chemin, et produit le même effet que feraient sur d'autres des coups violents et redoublés.

Mais il ne suffit pas de sentir, et de sentir vivement la jouissance et la souffrance. Il faut encore en connaître les conditions et les moyens. L'élément tonique de nos sensations serait inutile s'il était seul; il faut que d'autres viennent s'y ajouter pour nous renseigner sur les causes de ce que nous éprouvons. Quand nous souffrons sans savoir pourquoi, la conscience est incomplète; elle existe quant au but, elle fait défaut quant aux moyens. C'est beaucoup, sans doute, de trouver son bonheur à faire son devoir, encore faut-il savoir en quoi il consiste. Heureux, nous est-il dit, ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. Or nous ne naissons pas purs; nous ne voyons pas d'emblée les choses comme elles sont. Il s'agit, en particulier, de dégager le caractère fondamental de l'existence

de la foule d'accidents qui la recouvrent et la font disparaître. Quand nous aurons appris la valeur du bruit, de l'éclat et des autres excitants, quand nous saurons qu'ils ne font que soulager la souffrance en éteignant la conscience, qu'alléger un instant le fardeau de l'existence pour le laisser retomber appesanti l'instant d'après, nous ne leur demanderons plus le bonheur; nous le chercherons dans le fonctionnement inaltéré de nos facultés, dans les éléments constants de l'existence, dans la vie éternelle, serait-on tenté de dire. Mais la subtile sensation des phénomènes de cet ordre ne se perçoit que moyennant un grand développement de la conscience, laquelle exige elle-même une grande pureté de vie; car les âmes délicates ne peuvent supporter la souillure.

Sans doute, nous ne pouvons pas nous attendre à ce que rien ne vienne troubler la suave sérénité de l'existence, même de la mieux ordonnée. Il n'est pas possible, nous l'avons vu, de supprimer complètement la souffrance; nous devons nous contenter de la réduire au strict nécessaire. Mais ce minimum inévitable se supporte aisément quand on en comprend le but, quand on en sait tirer parti, quand on l'accepte en raison des jouissances dont il est la condition. L'extension de la conscience aux conditions de la jouissance et de la souffrance, qui va faire l'objet du prochain chapitre, rend possibles, on le voit, la patience et la possession de soi-même.

CHAPITRE III

L'intelligence

Quand un être éprouve de la souffrance sans savoir comment la supprimer, il s'agite en tous sens et continue à le faire tant que la douleur n'a pas cessé. S'il éprouve du soulagement, il persévère dans le mouvement ou la position qui le lui procure, il y habitue plus ou moins rapidement son organisme. Quand la souffrance se présente de nouveau, il recourt sans hésitation au mouvement qui lui a réussi déjà, et auquel il s'est accommodé. Ainsi se forment les instincts, caractérisés, suivant certains auteurs au moins, par la réunion d'un but conscient et de moyens inconscients. L'instinct ne serait donc qu'une des formes de l'habitude, d'une habitude souvent renforcée par l'hérédité. Une telle faculté peut rendre de grands services au milieu de circonstances antérieurement expérimentées. Dans les conjonctures nouvelles, au contraire, elle induit en erreur ou fait défaut. Le besoin se fait sentir de créer des facultés nouvelles pour s'en servir. Un nouvel effort de la conscience ajoute l'intelligence à l'instinct.

Nous avons vu les impressions, auxquelles il faut toujours revenir, reproduites et accentuées par des impulsions et des impressions émotionnelles que

nous appellerons désormais des idées. Quelquefois même, la reproduction idéale s'opère, en l'absence de l'impression cosmique, d'une manière plus ou moins exacte. Les altérations qui s'y glissent ne surprendront pas ceux qui se rappellent que les exigences de notre organisme modifient même les sensations d'objets présents.

On appelle souvenirs, quelquefois aussi représentations, les reproductions d'impressions dont l'objet est absent; on appelle mémoire la faculté de les reproduire. Ces définitions trouvent leur confirmation dans les procédés employés pour mémoriser un fait. La simple sensation passive, fût-elle même très souvent répétée, ne suffit pas. Bien des gens sont incapables, dès qu'ils sont sortis de la chambre où ils passent leur vie, de dire comment elle est tapissée. Nous ne nous rappelons bien que ce que nous avons reproduit, les paroles que nous avons répétées mentalement, ou mieux encore à haute voix; les lignes que nous avons dessinées, décalquées en quelque sorte dans notre esprit; les proportions que nous avons calculées. Ce qui est rappelé, en effet, ce n'est pas l'impression primitive, c'est l'imitation que nous en avons faite en nous, l'empreinte et non pas le cachet. Le souvenir suppose donc l'action, l'application, l'attention. On voit combien on aurait tort de croire que la mémoire porte toujours sur des sensations, en prenant ce mot dans son acception usuelle d'impressions cosmiques; cette faculté, bien au contraire, a

toujours un caractère émotionnel incontestable, bien qu'il ne soit souvent pas apparent.

Le souvenir est toujours plus ou moins incomplet; non-seulement il ne peut pas avoir la vivacité de la présentation, si ce n'est dans certains cas tout à fait exceptionnels et maladifs; mais il n'en reproduit jamais que quelques-uns des traits; il les reproduit même toujours en les altérant, ou comme on dit en les idéalisant plus ou moins. J'ai vu un disque rouge; je puis reproduire la forme sans la couleur ou la couleur sans la forme. En outre, je ne rappellerai ni la forme, ni la couleur d'une manière parfaitement exacte; je subirai dans la reproduction l'influence des lois naturelles de mes mobiles, de ces forces qui déterminent nos mouvements, et le font indépendamment de notre volonté. Les mobiles ne sont pas assurément sans points communs avec les forces du monde extérieur, mais ils ont aussi leurs particularités, qui se retrouvent dans leurs effets. Nos souvenirs, et d'une manière plus générale les idées que nous nous faisons des choses, sont le produit de constructions faites à l'image du monde extérieur, mais faites par d'autres moyens, avec d'autres instruments. Cette reproduction ne serait pas possible si les mobiles n'avaient rien de commun avec les forces du monde extérieur. Elle ne peut pas être d'une exactitude absolue, à cause des différences qui existent entre les deux classes de facteurs. Nos idées sont déterminées d'abord par les exigences de notre nature, en second lieu

seulement par les données extérieures. En lisant un livre, nous prêtons plus ou moins nos idées à l'auteur, nous le faisons d'autant plus que nous avons plus d'imagination et moins d'attention, que notre faculté d'intégration est plus livrée à elle-même, ou plus disciplinée. Si le besoin de se rendre un compte exact du livre se fait sentir, il pourra triompher du besoin d'attribuer nos idées à l'auteur. Pour arriver à penser correctement, c'est-à-dire, à se faire des choses une idée conforme à ce qu'elles sont, il faut du travail, une véritable abnégation; il faut tout un art, connu sous le nom de logique, et dont j'exposerai les principes plus loin. Le but propre de la logique est l'épuration et la formation des idées; pour le moment, nous nous occupons de leur formation naturelle.

Quand nous nous représentons certains éléments d'un phénomène sans les autres, nous faisons une abstraction; on désigne du même nom l'opération de l'esprit et son résultat. Les abstractions sont plus simples et plus pures que les sensations représentatives d'où elles sont tirées. En rappelant des formes, par exemple, nous laissons de côté tout ce qui rendrait la reproduction plus pénible, en particulier plus compliquée. Nous avons un penchant naturel à négliger les nuances et les détails, à nous représenter par exemple comme parfaitement circulaire, une forme qui ne l'est qu'approximativement. Nous retrouvons renforcées, dans les souvenirs et les abstractions, les altérations qui existent déjà dans les présentations.

En outre, quelques-unes au moins de nos abstractions s'affranchissent des limites de temps et d'espace. Ce que nous avons perçu dans un certain lieu, à certaine époque, nous le concevons restant partout et toujours le même. Tant que nous n'avons pas été avertis qu'il en est autrement, nous nous représentons les hommes de tous les pays et de tous les siècles, passés et à venir, à l'image de ceux que nous avons vus. J'ai déjà dit que nous ne nous bornons pas à décomposer les sensations; nous associons aussi les éléments obtenus par cette analyse, et nous en formons des combinaisons différentes de celle du monde sensible, et souvent très complexes. J'ai vu un disque rouge et un carré vert; une double abstraction suivie d'une combinaison m'amène à concevoir un disque vert ou un carré rouge. Ces combinaisons sont l'œuvre de l'imagination, laquelle indépendamment de son rôle dans les arts et la poésie, en joue dans la science un considérable, dont on ne s'est pas douté pendant longtemps.

En se reproduisant, se décomposant, se combinant, nos idées finissent par prendre un immense développement; elles constituent tout un monde, qui vient s'ajouter à celui des sens et qui est un nouvel instrument destiné à procurer la jouissance, à éviter la souffrance. Nos idées viennent se combiner avec nos sensations et se greffer sur elles; nous pouvons les considérer comme des mouvements du cerveau, évoqués par des causes tantôt

internes, tantôt externes, et dont la direction dépend des plis contractés antérieurement par cet organe. Nos jouissances, nos souffrances, nos affections en un mot et notre activité, ne sont plus déterminées par nos sensations nues, mais par nos sensations revêtues de nos idées. C'est pour cela qu'un même fait, parfaitement indifférent en lui-même, la nouvelle de l'issue d'une bataille par exemple, sera pénible pour une personne, agréable pour une autre. Ce n'est pas la sensation qui nous affecte dans ce cas, c'est le mouvement d'idées qu'elle provoque, et qui peut varier du tout au tout suivant les individus. Deux feuilles de papier pourvues de cassures différentes et suspendues en plein air, exécuteront au souffle de la même brise des mouvements tout à fait dissemblables peut-être. C'est ce qui se passe, dans des proportions beaucoup plus considérables seulement, pour les cerveaux humains. Chacun d'eux peut être considéré comme un générateur plus ou moins fécond en idées plus ou moins justes, c'est-à-dire en mouvements intérieurs répondant plus ou moins exactement aux phénomènes du dehors.

Nous voyons l'intégration prendre un développement et une importance dont on ne se doutait pas d'abord. Son effet principal et son but consistent à nous renseigner sur la tonalité future, sur les jouissances et les souffrances que nous réserve l'avenir. Les éléments indifférents de nos sensations sont destinés à nous procurer des points d'appui

pour nos prévisions. Quand je vois une flamme quelque part, je suis averti que je me brûlerai si j'y mets la main. Le papillon et même l'enfant ne s'en doutent pas, parce que l'intégration ne s'opère pas chez eux, parce qu'ils n'ont pas deviné dans la flamme une cause de souffrance, parce que la donnée sensuelle n'a pas été complétée par une donnée intellectuelle. On voit qu'un défaut d'intelligence est proprement un défaut d'intégration.

C'est par le moyen de l'intégration que nous pouvons acquérir, dans une mesure restreinte et approximative il est vrai, la conscience de l'avenir. La faculté de prévoir l'avenir et d'y pourvoir, distingue l'homme spirituel ou intellectuel de l'animal et de l'homme sensuel. Nous naissons sensuels; nous devenons spirituels par un développement artificiel, surnaturel dans un certain sens, de quelques-uns des germes que la nature a mis en nous. Nous vivons alors dans un monde nouveau; au lieu d'être exclusivement déterminés par l'instant présent, nous embrassons par la pensée le présent et l'avenir; les expériences de l'un nous permettent de deviner l'autre et nous apprennent à nous y conduire.

Un des procédés les plus importants de l'intelligence consiste à considérer les phénomènes comme les produits de certains faits plus simples et mieux connus, comme les effets de certaines causes, en d'autres termes. Nous sommes poussés à cette conception par l'inquiétude que nous fait éprouver

l'inconnu, par le besoin de mettre fin à ce sentiment pénible. Le fait d'assigner aux phénomènes des causes nous permet d'en calculer le cours, de nous arranger pour en tirer parti au lieu d'en souffrir. La tendance à décomposer dans leurs facteurs simples les phénomènes complexes nous possède et nous met en mouvement à notre insu; nous cherchons les causes sans nous rendre compte de ce que nous faisons, ni du motif qui nous y pousse. Ce besoin peut être considéré comme le fondement de toutes les sciences; le but de celles-ci est de chercher les causes des phénomènes, puis les causes de ces causes, et ainsi de suite à l'infini. Il n'y a pas d'effet sans cause, dit un axiôme généralement admis. Littéralement comprise, cette règle ne serait qu'une tautologie, et reviendrait à dire : rien de ce qui a une cause n'est sans cause. Mais il faut entendre par là que dans tout fait il y a une cause à chercher. Ainsi comprise, la règle est l'expression d'un besoin de notre esprit, mais il n'est pas démontré qu'à ce besoin la réalité réponde toujours. Je constate cette tendance à voir des causes partout, sans la critiquer encore.

Ce besoin engendre la plus grande partie de nos idées. Les notions de bien et de mal, par exemple, ne sont que des causes de jouissance et de souffrance. Nos affections agréables ou pénibles sont des faits sensuels; le bien et le mal ne sont que des conceptions purement intellectuelles. Dans un autre domaine, les diverses forces ne sont que des

causes considérées indépendamment de leurs effets, d'effets déterminés au moins.

La conception des causes est peut-être la fonction essentielle de l'intelligence. Celle-ci, d'après son étymologie, consiste à lire dans l'intérieur : dans l'intérieur des choses, semble-t-il ; c'est bien en effet ce qu'on veut et croit faire. Les phénomènes se présentent à nous comme de simples effets produits sur nos sens par les diverses forces du monde, comme de simples apparences. Nous ne nous en contentons pas ; nous voulons savoir ce que les choses sont en elles-mêmes, ce qu'il y a dedans, dirait-on. Comment y arriver ? Si nous considérons l'intelligence, non plus dans le but qu'elle se propose, mais dans les procédés qu'elle emploie, nous arrivons à nous convaincre que nous avons un seul moyen de nous faire une idée de l'essence des choses ; c'est de les reproduire dans notre pensée. Ce que nous appelons lire dans les choses, consiste ainsi proprement à lire dans notre esprit.

L'homme n'a pas seulement besoin d'assigner des causes aux phénomènes ; il lui faut encore donner à ces causes la plus grande simplicité, les ramener, si possible, à l'unité. Le sentiment primitif ou sentiment religieux, qui procède en indiquant le but, sans s'occuper des moyens de réalisation, pose l'existence d'une cause unique du monde et de nous-mêmes, des forces de l'univers comme des mobiles intimes de nos actes. C'est cette cause première unique qu'on appelle Dieu. Quand la re-

ligion nous dit que Dieu a fait sortir le monde du néant, elle donne une expression au sentiment que la recherche des causes et des causes des causes ne peut pas se poursuivre à l'infini; qu'il faut admettre l'existence d'une cause première qui n'a pas de cause hors d'elle-même, qui est elle-même sa propre cause, en d'autres termes.

La religion fait, en outre, consister la différence entre l'homme et l'animal en ceci, que l'homme seul peut connaître Dieu. Cela revient à dire que la supériorité de l'homme a sa source dans la notion de cause, qui prend un grand développement chez lui, tandis que chez l'animal elle reste absente, ou tout au moins embryonnaire.

La notion de Dieu ne suffit pas pour la pratique de la vie; elle n'est proprement que l'expression d'un besoin, et non l'indication des moyens de le satisfaire. Il nous faut encore, pour nous guider, des causes secondaires moins vagues. Il ne suffit pas de savoir que Dieu est. Il est nécessaire encore de savoir ce qu'Il est et ce qu'Il veut. Nous arrivons ainsi à distinguer diverses forces, que je groupe pour le moment en deux classes : les forces cosmiques, qui ont leur siège dans le monde extérieur et matériel, y compris notre propre corps, et les mobiles, qui partent du centre de notre être. Cette distinction est fondée, comme beaucoup d'autres, sur les besoins de l'exposition plutôt que sur la nature des choses. La connaissance des forces cosmiques est du ressort de la physique et de la chi-

mie. L'étude des mobiles incombe plus spécialement aux sciences morales.

Nous avons vu que notre activité se trouve mise en jeu par plusieurs mobiles qui souvent se contrarient et qu'il s'agit de mettre d'accord. Tout en les considérant, aussi bien que les forces extérieures, comme des effets de la cause universelle qu'on appelle Dieu, nous éprouvons le besoin d'avoir une unité plus immédiate et plus étroite, de concevoir les divers mobiles qui animent un même individu comme des applications d'un mobile fondamental unique. Mais quand on a voulu définir ce mobile fondamental unique, on a rencontré des difficultés et les opinions se sont divisées : les uns le voient dans la conservation propre, les autres dans la recherche du bien-être. Un examen attentif de la question ne nous permet pas de nous contenter d'aucune de ces deux solutions. Nous nous trouvons ramenés à l'idée de Dieu, à la conception d'un plan divin dans lequel nous avons une place à remplir, d'une destinée providentielle qui incombe à chacun de nous, et dont soit le besoin de jouissance, soit le penchant à la conservation propre, ne sont que des applications.

Le besoin de bien-être, en effet, n'a pas un caractère assez général. Il est le résultat d'un développement exceptionnel. On ne le rencontre que chez les êtres sensibles, avec de grandes différences de degrés et de conditions. En outre, nous exécutons une foule d'actes qui ne sont accompagnés

d'aucun caractère de tonicité. Il y a dans ce monde une foule d'êtres qui se meuvent et que personne ne croit affectés de jouissance ou de souffrance. Si nous considérons, en outre, que le plaisir et la peine sont l'effet de causes indépendantes de notre volonté, nous arrivons à ne plus les considérer que comme des moyens employés par une force supérieure pour agir sur nous, des moyens qui pourraient être remplacés par d'autres. Il ne suffit pas d'ailleurs de dire que nous recherchons la jouissance et fuyons la souffrance; il faudrait encore dire pourquoi nous jouissons dans certaines conditions et nous souffrons dans d'autres. Nous nous sommes déjà posé cette question plus haut, nous avons répondu en invoquant le jeu favorisé ou contrarié de nos fonctions. C'était revenir à l'instinct de la conservation propre. Le principe de jouissance ne paraît donc être que le mode particulier de détermination des êtres sensibles; son importance dépend de la délicatesse des sens. Il présente un caractère accidentel et ne peut pas être considéré comme l'essence des êtres chez lesquels il se trouve.

Le motif de conservation propre est, on le voit, déjà plus général. On le trouve dans les forces physiques sous la forme de l'inertie; dans le monde moral, il joue un grand rôle sous les noms d'habitudes, d'esprit d'imitation, etc. Nous le trouverons à la base des sciences et des arts sous le nom de loi de l'unité.

Le principe d'exclusion de la contradiction, qui est l'âme de toute la dialectique, et dont les syllogismes ne sont que des applications, n'existerait pas si les propositions une fois admises n'avaient, pour ainsi dire, une tendance à repousser, pour se maintenir, tout ce qui contrarierait leurs conséquences. Dans les beaux-arts, le besoin d'unité qui en est la loi fondamentale, résulte de l'effort fait par une première impression pour ne pas se laisser entamer ou supprimer par une impression nouvelle. Le principe de conservation occupe, du reste, une place importante dans le système de la destinée providentielle. Pour remplir la fonction qui nous incombe dans le plan divin, il faut avant tout exister. Pour le remplir complètement, il faut, en outre, développer son existence.

Nous ne pouvons pourtant pas nous arrêter à la conservation propre; d'abord, il est difficile de préciser sur quoi elle porte, si elle a pour objet l'espèce, l'individu, peut-être même un mobile particulier. Nous voyons en effet souvent des êtres poussés, par l'accomplissement de fonctions nécessaires à d'autres, dans une direction qui doit aboutir à leur perte. Des myriades d'animaux se donnent la mort en engendrant et en enfantant; une foule d'individus, appartenant à l'élite de l'humanité, sacrifient leur existence à ce qu'on appelle leur cause. Les faits de ce genre nous prouvent que la conscience de nous-mêmes et l'intelligence seront toujours imparfaites, tant que nous n'aurons pas trouvé

notre raison d'être en dehors de nous; il faut nous rendre compte de notre destination providentielle, que nous accomplissons le plus souvent à notre insu, plus ou moins correctement, il est vrai; nous y sommes poussés, soit par le principe de jouissance, soit par celui de conservation propre, fuyant tantôt la souffrance et tantôt l'anéantissement. Il faut, en d'autres termes, que nous apprenions à considérer notre existence comme un des moyens du plan général de la création. Il serait donc nécessaire, pour nous comprendre complètement, de connaître ce plan divin tout entier. En attendant que la chose soit possible, il nous faut tâcher de comprendre au moins la partie de ce plan qui nous concerne, et la place que nous devons y prendre.

Ainsi, nos efforts pour trouver en nous-mêmes un principe unique, à l'aide duquel nous puissions nous comprendre, n'ont pas abouti; nous avons dû recourir à des causes supérieures, nous considérer comme des effets, comme des êtres déterminés. Le besoin n'a donc pas été satisfait; mais rien ne prouve qu'il ne puisse pas l'être; en tous cas, il continue à se faire sentir. Il nous faut alors reculer pour mieux sauter, considérer l'unité de notre être, non pas comme quelque chose qui existe, mais comme quelque chose dont nous avons besoin, et qu'il est possible de produire dans une certaine mesure. L'expérience nous a appris que nos mobiles non-seulement sont indépendants les uns des autres, mais qu'ils se contrarient très souvent, de

telle sorte que nous ne pouvons pas nous fier à eux. Quelques-uns d'entre eux nous conduiraient à la souffrance ou à notre perte, tandis que d'autres nous poussent à les éviter. Nous nous trouvons ainsi sollicités en sens opposés, et nous avons le sentiment qu'il dépend dans une certaine mesure de nous de céder à l'une plutôt qu'à l'autre de ces sollicitations. Nous croyons, en d'autres termes, que si nos actions sont sur bien des points déterminées par des causes indépendantes de nous, sur d'autres points nous nous déterminons nous-mêmes, nous sommes notre propre cause; en un mot, nous sommes libres. Nous avons là une faculté nouvelle dont nous allons faire une étude spéciale.

CHAPITRE IV

La volonté

On s'est longtemps mépris sur la nature de la volonté, faute de se faire une idée juste de la conscience. On commence à comprendre que le mouvement conscient, loin d'être la règle, est l'exception. Nous agissons d'abord sans nous douter de ce que nous faisons. Plus tard, la lumière se fait petit à petit, d'abord sur un point, puis sur un autre, sans avoir encore pénétré partout, bien s'en faut. Le rôle de la conscience consiste à régulariser,

mais non point à engendrer le mouvement. Nous avons deux centres, le moteur et le régulateur; le premier est l'élément essentiel de notre être, le second est un perfectionnement, très important sans doute, mais pourtant accessoire. Nos propres actes sont primitivement indépendants de notre volonté; nous en prenons conscience avec le temps, par des procédés analogues à ceux que nous employons pour les événements extérieurs. Il est alors possible de les régulariser par la volonté, bien que nous ne le fassions pas sans efforts.

Nous avons dans l'art de la déclamation une preuve frappante de l'inconscience originelle de nos actes. Il faut beaucoup d'observation et d'étude pour arriver à rendre, dans ses paroles et dans ses gestes, un sentiment que l'on n'éprouve pas; nous n'avons, au contraire, nul besoin d'apprendre à exprimer ce qui se passe en nous; il faut plutôt faire effort pour ne pas se laisser pénétrer outre mesure. Nous faisons donc d'une manière irréprochable, et sans le vouloir, certaines choses auxquelles nous ne réussissons pas, malgré toute notre application, quand nous ne nous trouvons pas dans les conditions convenables. Il est donc très important de connaître nos mobiles, de nous rendre compte de leurs lois naturelles, pour nous mettre en mesure d'en déterminer le cours en écartant ou créant des obstacles. Nous ne pourrions peut-être pas supprimer le mobile, mais nous réussirons, dans bien des cas, à modifier ses effets. La pierre

qui se meut de bas en haut ou qui reste en place subit l'action de la pesanteur aussi bien que celle qui tombe; la force d'attraction se trouve seulement, dans ces divers cas, faire partie de combinaisons différentes. La connaissance des mobiles est l'objet des sciences morales pures; l'art d'en tirer parti l'objet des sciences morales appliquées.

Si le monde moral est déterminé comme le monde physique, il ne reste donc plus, semble-t-il, de place pour la liberté. Une telle conclusion serait précipitée. L'homme a le sentiment qu'il est à certains égards déterminé comme le monde de la nature; à d'autres égards, indéterminé, et même capable de déterminer lui-même les êtres extérieurs. Ce sentiment supporte-t-il l'examen? C'est ce que nous examinerons dans le livre consacré à la logique. Mais avant de prouver la liberté, il convient de la définir; et c'est ce que nous allons essayer de faire immédiatement.

Remarquons d'abord que nous n'admettons l'existence de la liberté que chez les êtres les plus compliqués. Nous avons vu l'intelligence créer tout un monde de sollicitations nouvelles, motrices et arrestatrices, qui se contrarient. L'ordonnance volontaire, dont les degrés inférieurs peuvent se passer, devient urgente au fur et à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres. Dans quel but et par quels moyens s'opèrera-t-elle? Quels seront son point de départ et son point d'arrivée? Nous avons souvent le sentiment que nous sommes indécis, hésitants.

Plusieurs chemins s'ouvrent devant nous, et nous ne savons lequel choisir. Sommes-nous alors absolument indéterminés? Nullement; car nous ne cessons pas de poursuivre la jouissance et de fuir la souffrance; nous hésitons seulement sur la route à suivre. Cet exemple si simple nous permet de prendre sur le fait le caractère de la liberté. Nous sommes déterminés quant à nos buts, nous sommes libres seulement dans le choix des moyens. Nous sommes poussés par nos besoins, le plus souvent à notre insu, vers certaines fins mystérieuses dont il s'agit de trouver le chemin. Nous pouvons nous égarer, nous pouvons même regimber contre l'aiguillon, nous ne pouvons pas le faire impunément, sans en souffrir. Si la mort leur en laisse le temps, nos mobiles finiront par nous ramener tout naturellement dans la bonne route. Nous et nos mobiles, nous ne sommes ainsi que des instruments du plan providentiel. Notre liberté se borne à pouvoir choisir entre deux alternatives : opposer des obstacles à ce qu'on appelle la volonté divine, en rendre la réalisation plus lente, plus laborieuse, et par conséquent plus douloureuse pour nous; ou, pour parler avec un prophète, préparer les voies et aplanir les sentiers du Seigneur. Mais le plan providentiel s'accomplira certainement tôt ou tard, avec ou contre nous. L'homme n'a pas d'autre intérêt que de faire cesser le tiraillement et la lutte qui précèdent et préparent l'accomplissement de la volonté divine. L'homme est libre en ce sens, que son bon-

heur dépend en partie de lui-même; il peut choisir ses moyens pour arriver aux fins qui lui sont fatalement imposées. Ainsi définie, la liberté n'entame en rien ni le principe philosophique du déterminisme, ni le dogme religieux de la toute-puissance divine. Nous sommes déterminés, mais nous ne le sommes pas de tous points. Nous sommes libres, parce que le système de détermination présente des lacunes, ou, pour parler un autre langage, parce que Dieu veut nous laisser le choix entre plusieurs alternatives. Cela n'empêche pas la volonté divine de s'accomplir en nous et par nous; notre liberté dans le choix des moyens ne s'oppose point à ce que nous poursuivions les buts auxquels nous sommes prédestinés par le Créateur.

On peut même aller plus loin; on peut dire que les œuvres de l'homme sont en même temps les œuvres de Dieu, sans l'aide duquel nous ne pourrions pas ramasser un fêtu. C'est Dieu qui nous donne la volonté et les moyens d'exécution: la volonté, car c'est par son fait que nous jouissons de certaines choses et les poursuivons, que nous souffrons d'autres choses et les fuyons; les moyens d'exécution, car c'est de lui que nous tenons les forces par lesquelles ont lieu tous nos actes. Sa volonté s'accomplit en nous, même quand nous désobéissons, par le fait que nous en sommes punis, que nous sommes, par conséquent, sollicités d'agir autrement à l'avenir. Mais comment se fait-il que l'homme se mette en opposition avec le plan pro-

videntiel, puisqu'il en est une partie, et qu'il est poussé par ses mobiles à le réaliser; en d'autres termes, comment le mal et la souffrance s'introduisent-ils dans le monde?

Il y a, ne l'oublions pas, deux problèmes à résoudre : l'accomplissement du plan providentiel et notre salut individuel. Comme celui d'un général d'armée, le plan de la Providence ne peut se réaliser sans sacrifices. Tous les êtres organisés sont prédestinés à disparaître à leur tour, pour contribuer au progrès par leur mort comme ils ont pu le faire par leur vie. Le plan divin, s'il a besoin d'individus, peut se passer de chacun d'eux en particulier. Quand je mourrai, un autre prendra ma place et continuera mon œuvre avec des forces nouvelles.

D'un autre côté, c'est en vue du plan providentiel et non pas de notre salut individuel que nos mobiles naturels nous sont donnés. Chacun de nous, indépendamment de la tendance à la conservation propre, est animé d'autres instincts qui peuvent le pousser à sa perte. Il s'agit donc de concilier, dans la mesure du possible, notre bonheur avec l'accomplissement du plan providentiel, de nous arranger pour en être soutenus et non pas écrasés. La première condition du salut, en d'autres termes, c'est d'être ouvriers avec Dieu, de continuer la création qui n'est pas encore achevée, et dont l'homme est l'instrument le plus délicat.

Nous avons donc en nous plusieurs mobiles, tous

légitimes en eux-mêmes dans le principe, mais nuisibles par leurs excès ou leur intervention déplacée. Il s'agit d'assigner à chacun d'eux ses limites, de continuer cette ordonnance dont la nature et les circonstances ont ébauché les premiers traits. C'est la fonction de la volonté, que je définis la faculté régulatrice, et qui est la sphère de la liberté, comme les mobiles sont celle de la détermination. Ainsi réduite, la liberté peut mieux être défendue contre les attaques dont elle est l'objet, que lorsqu'on lui donnait le caractère d'un moteur. La liberté de l'homme n'est donc pas positive et productrice comme on conçoit celle de Dieu; elle est négative, purement élective. Toute notre activité, toute notre vie morale se présentent dès lors sous un tout autre jour; elles sont les produits de forces que nous ne pouvons pas évoquer ni supprimer arbitrairement, mais qui sont susceptibles d'être modifiées dans certaines conditions. Quand nous poursuivons un but, nous devons compter avec ces forces morales, chez lesquelles nous trouvons, comme dans les forces physiques, des adversaires et des auxiliaires. Il serait présomptueux de vouloir s'en passer, dangereux de s'y abandonner complètement.

La fonction de la volonté, vis-à-vis des mobiles, rappelle celle de l'homme d'état vis-à-vis des sentiments populaires. L'une et l'autre peuvent prendre les trois caractères de la révolution, de la réforme et de la réaction. La révolution, je prends ce mot dans son acception défavorable, est la volupté

politique; elle consiste à s'abandonner à tous les instincts et tous les courants sans leur résister. C'est le règne de la passion, ainsi nommée parce que sous son empire nous subissons passivement les sollicitations au lieu de les maîtriser.

On peut se jeter dans l'extrême opposé, aller systématiquement contre les mobiles naturels et les courants populaires. Cette manière de faire, qui s'appelle en morale ascétisme, en politique réaction, épuise, en leur imposant des efforts inutiles, les peuples et les individus auxquels on l'applique.

Le système rationnel enfin, qui prend en politique le nom de réforme, consiste à combiner les deux précédents, en assignant à chacun sa place. Il donne satisfaction aux instincts, mais non pas à tous; il opère le départ des aspirations auxquelles il convient de céder, et de celles auxquelles il est nécessaire de résister. Un de ses procédés consiste à prendre l'initiative de ce qu'il croit bon; il empêche les forces des peuples et des individus de suivre une mauvaise direction, en leur en imprimant une autre.

Cette sélection est chose très compliquée, car la valeur des mobiles dépend des circonstances. Pour l'opérer convenablement, il faut une conscience très développée, soit dans le sens des mobiles eux-mêmes, soit du côté des circonstances au milieu desquelles il s'agirait de les laisser aller ou de les contenir; il faut, en particulier, que nous nous rendions compte, sinon du plan providentiel tout

entier, dont nous ne pouvons connaître que des fragments, au moins de la place que nous y devons occuper.

Parlons d'abord de nos mobiles. C'est une grave erreur de croire qu'un penchant dont nous ne nous apercevons pas n'existe pas. Les mobiles inconscients sont quelquefois les plus puissants de tous, et toujours les plus dangereux, parce que nous sommes complètement désarmés contre eux. Nous ne pouvons ni arrêter, ni diriger ce dont nous ne soupçonnons pas l'existence. C'est peut-être dans le domaine du droit que l'importance de l'inconscient se fait le mieux sentir. Nous y trouvons des dispositions et des usages établis sous la pression des exigences de la pratique, et dont on finit par ne plus comprendre le motif, si tant est qu'on l'ait jamais compris. Le véritable but de la science juridique est de rendre la pratique du droit consciente, d'inconsciente qu'elle était; de faire connaître la raison d'être et les conditions des règles établies, de substituer l'esprit vivifiant à la lettre, qui tue ceux qui s'y arrêtent, mais sans laquelle nul ne vient à l'esprit. Quand, grâce à la science, on connaît le besoin qu'une règle doit satisfaire, ainsi que les circonstances en vue desquelles cette règle a été établie, on peut éviter de s'en servir à fin contraire de sa destination. La tradition présente à la fois des avantages et des inconvénients; la science permet d'adopter les uns en rejetant les autres. En prenant connaissance des expériences du passé, en

les discutant, l'homme arrive à comprendre approximativement quelles sont les meilleures lois, celles qu'il est prédestiné à statuer, mais auxquelles il n'arrive qu'après les avoir longtemps cherchées. On peut parler en ce sens d'un droit naturel qui nous attire à notre insu. Comme le vrai bien, comme le plan providentiel dont il fait partie, le droit naturel est le secret de Dieu. Nul de nous ne doit se vanter de le connaître, ni prétendre l'enseigner; nous pouvons avoir des opinions à son sujet, nous ne le possédons pas lui-même.

On voit qu'il ne suffit pas d'avoir conscience de nos besoins; il faut aussi connaître les moyens de les satisfaire. Or, l'expérience nous apprend que nos besoins se contredisent, sinon en eux-mêmes, au moins dans leurs exigences; nous ne pouvons satisfaire les uns qu'en sacrifiant les autres. Or, c'est dans le sacrifice même que la liberté trouve son application. S'il n'y avait aucune raison pour résister à nos mobiles, nous nous abandonnerions complètement à eux, nous serions absolument déterminés par eux.

Ainsi, la liberté se manifeste dans l'abnégation, dans l'indépendance vis-à-vis de nos mobiles. Cette idée ne doit pourtant pas être exagérée. Nous pouvons choisir entre les mobiles, nous ne pouvons pas nous passer absolument d'eux; nous avons peut-être la faculté de nous affranchir de chacun d'eux en particulier, nous ne devons pas nous flatter de les supprimer tous à la fois. On a dit que la

morale commence où finit l'empire des mobiles; cette assertion est juste ou fausse, suivant la manière dont on l'entend. La liberté morale consiste à faire sortir l'ordre, non pas du néant, mais du chaos, à combattre les mobiles les uns par les autres. Nous sommes ainsi conduits à considérer tous les mobiles comme bons en eux-mêmes, comme mauvais seulement en tant qu'ils se contrarient; il faut ajouter, il est vrai, que des mobiles primitivement normaux se dénaturent, quand on veut les satisfaire dans des conditions dans lesquelles il eût fallu les sacrifier. C'est ainsi qu'au milieu de circonstances artificielles et compliquées, on peut trouver des mobiles qui sont devenus mauvais en se pervertissant, mais qui ne l'étaient pas dans le principe.

Nous sommes donc forcés de sacrifier certains mobiles à la satisfaction des autres, de subir volontairement certaines souffrances, de nous priver de certaines jouissances pour en éviter ou pour en obtenir de plus grandes. Cela ne peut se faire que si l'homme, inévitablement sollicité par la jouissance et la souffrance, ne l'est pas irrésistiblement, que s'il a la force de réagir contre ses impulsions naturelles. La croyance en une telle faculté de résistance est probablement le fait capital des sciences morales et politiques; c'est elle qui sépare le déterminisme, d'une part, du fatalisme et du matérialisme, et d'autre part, du spiritualisme tel qu'on le concevait jusqu'ici. C'est cette croyance

qui fournit la base et qui trace la limite de la responsabilité. Nous sommes comptables de nos actes, non pas parce que nous en sommes les créateurs, mais parce qu'il nous est possible de les éviter. Chacun de nous, s'il veut vivre dans la société de ses semblables, est tenu de se posséder, de résister à ses penchants de manière à ne pas nuire à son prochain. Nous ne sommes point responsables de nos mouvements naturels et des pensées qui se présentent à notre esprit; nous le sommes seulement du fait que nous y cédon et que nous nous y complaisons. Si vous vous mettez en colère, dit l'apôtre, ne péchez point. Ce qui fait le péché, dit le droit canon, ce n'est pas la pensée, c'est le plaisir et le consentement. La sollicitation dépend des circonstances; ce qui dépend de nous, c'est la résistance. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour apprécier la responsabilité.

La liberté morale a toujours été admise en pratique jusqu'ici. De nos jours, la science commence à en contester la possibilité. C'est à la logique de la prouver. Pour le moment, nous devons nous borner à constater que l'on en sent le besoin, que l'on y croit, et à rechercher l'usage que l'on peut et doit en faire.

Pour résoudre le problème de la vie, il faut se rendre compte de ce que vaut et de ce que coûte chaque satisfaction. Ce calcul, très compliqué parfois, est l'œuvre de la raison, d'une faculté dont la fonction propre est de délibérer, de peser le pour



et le contre, sans rien suggérer par elle-même. L'importance de la délibération trouve son expression, soit dans le mot liberté, qui a la même racine et qui représente une idée du même ordre, soit dans le mot penser, qui signifie primitivement penser, et qui est le terme consacré pour désigner l'ensemble de l'activité intellectuelle. On voit que l'homme raisonnable, qui sait choisir entre les sollicitations et pour cela leur résister, est seul libre; l'homme passionné, licencieux, qui se laisse aller, ne l'est pas.

Grâce à ces diverses facultés, à la mémoire, à l'imagination, à la raison, l'homme arrive à comprendre que certaines jouissances coûtent trop cher, que certaines souffrances sont amplement rémunérées, de telle sorte qu'il ne faut pas tenir compte uniquement de l'instant présent. Il apprend à considérer l'avenir et le passé, à s'attacher à ce qui est permanent; il aspire, suivant le langage d'un orateur, à sortir du temps et du mouvement, du monde des apparences passagères, pour s'élever à celui des réalités éternelles.

Ce n'est pas tout; il s'aperçoit, sans se l'expliquer peut-être, que le bonheur des autres contribue pour beaucoup au sien, et que bien souvent, pour ne pas dire toujours, le meilleur moyen d'être heureux, c'est de rendre heureux ceux qui nous entourent. Ainsi, tandis que l'homme naturel est mû par l'intérêt présent et individuel, l'homme intellectuel le sera par l'intérêt permanent et général.

Au lieu de se laisser aller au gré des désirs inconstants, à la première sollicitation venue, il poursuit son but à travers les obstacles, moyennant beaucoup de souffrances acceptées et de sacrifices volontaires. Le chemin qui l'y mène s'appelle le devoir; c'est ce que nous devons faire pour accomplir notre destinée, pour trouver le bonheur, que nous chercherions vainement ailleurs. Il ne faut pas oublier que, pour atteindre un but à travers des obstacles, il ne suffit pas de le voir et de se le proposer; il faut que la considération du bonheur futur l'emporte sur la souffrance actuelle. La conscience et l'intelligence ne suffisent pas; il faut encore de la force, ou comme on dit, de la vertu.

On voit que la volonté est un fait complexe; il ne faut pas la confondre avec les mobiles; elle les suppose, mais elle suppose encore autre chose. Elle a pour point de départ un conflit de sollicitations, qu'elle tranche en jetant dans un des plateaux de la balance son poids insignifiant, mais employé toujours en vue de la même fin, et s'associant à tout ce qui peut l'en approcher. Tandis que les impulsions naturelles changent, et défont souvent ce qu'elles viennent de construire, la volonté se retourne avec l'invariabilité d'une aiguille aimantée, pour viser toujours le même objectif, au milieu des circonstances les plus diverses. L'union fait la force, dit-on; il ne s'agit pas seulement de l'union des individus, mais aussi de celle des divers moments qui constituent l'existence d'un même indi-

vidu. Une force à peine sensible mise incessamment au service de la même idée, finit par triompher de puissances beaucoup plus considérables, mais incohérentes et contradictoires. Le roseau pensant finit par soulever la pierre qui ne pense pas. Aussi serait-on tenté de définir la volonté : la conscience permanente d'un but.

La volonté présente ses dangers, qu'il ne faut ni s'exagérer, ni se dissimuler. Elle est, dans un certain sens, défavorable au développement de l'intelligence, tout en lui étant favorable dans un autre sens. On reproche aux hommes énergiques d'être souvent bornés. L'obstination est la réunion d'une certaine force de volonté avec la faiblesse d'esprit. D'un autre côté, la volonté, sous les formes de l'attention, de l'application, est indispensable au développement de la pensée; il est impossible de se faire une idée complète et précise de choses un peu compliquées sans un effort de notre part. Ainsi, l'intelligence et la volonté ont besoin l'une de l'autre et doivent se faire place l'une à l'autre. Reste à savoir quelle est cette place.

Les deux facultés se trouvent, soit dans la délibération, soit dans l'exécution. Dans la délibération, la volonté se met au service de l'intelligence, et dans l'exécution, l'intelligence est au service de la volonté. Le même individu peut et doit faire alterner les deux fonctions, faire prédominer tour à tour les deux facultés. La contemplation épure l'énergie d'action; elle peut lui enlever quelquefois de sa

puissance, faire naître des hésitations fâcheuses. Mais ce qu'elle prend d'un côté, elle peut le rendre avec surcroît de l'autre, en évitant les fausses manœuvres et les pertes de forces qui en résultent. Les gens réfléchis agissent peu, mais ils réussissent parce qu'ils frappent juste.

L'intelligence entrave la volonté par ses opérations, et la seconde par ses résultats. Il faut savoir arrêter les unes pour utiliser les autres, lors même qu'ils ne sont pas définitifs. Sur bien des points, et sur les plus importants, ils ne le seront jamais; vouloir attendre qu'ils le soient, ce serait renoncer à agir. La plupart des données utilisées par la pratique, des données morales surtout, sont approximatives et provisoires; on les applique tout en se réservant de les rectifier.

Si l'intelligence ne fait pas la place de la volonté, elle se rend elle-même inutile; si la volonté ne fait pas celle de l'intelligence, elle se fausse et pousse l'homme à sa perte. Il ne faut pas persévérer dans le mal; or, c'est la conscience qui nous avertit que nous faisons fausse route et qu'il faut changer de direction. Elle seule peut nous empêcher d'aller nous briser contre des obstacles insurmontables, ou de nous épuiser en efforts inutiles. Elle seule peut nous apprendre à vouloir ce que nous devons vouloir, ce que Dieu veut.

Un philosophe ancien disait qu'il vaut mieux faire le mal sciemment que de faire le bien sans se rendre compte de ce que l'on fait. Où est la conscience, en effet, il y a possibilité d'amélioration et

d'amélioration à l'infini. Où la conscience fait défaut, au contraire, on ne s'élèvera jamais bien haut, tandis qu'il n'y a pas de limite aux chutes auxquelles on est exposé. Celui qui est de bonne foi dans ses erreurs sera conduit, par la pratique même de ses idées, à les abandonner après en avoir reconnu la fausseté. Plus il aura été scrupuleux et persévérant dans la poursuite de son point de vue, plus l'expérience sera complète et la conversion sérieuse. Toutes les qualités qui étaient au service de l'ancienne opinion, se retrouveront au service de la nouvelle. Au contraire, celui qui ferme les yeux pour ne pas voir, celui qui veut se faire illusion sur le but qu'il poursuit, sur les moyens qu'il emploie pour y arriver, finira nécessairement par s'égarer, lors même qu'il se trouverait dans la bonne voie. On doit se défier, non-seulement des déclarations, mais des bonnes actions d'un tel homme; celui qui se laisse aller à se tromper lui-même, trompe les autres sans le savoir et malgré lui. C'est pour cela qu'il faut donner moins d'importance aux institutions qu'aux hommes, aux systèmes qu'aux caractères, aux principes qu'aux procédés.

Augmenter la délicatesse de la conscience est le premier de nos devoirs. L'étouffer, au contraire, ou simplement l'émousser, c'est la plus grave des fautes, le péché sans rémission s'il en est un; c'est se trahir soi-même.

Voyons maintenant les moyens à employer pour se procurer cette lumière morale de la conscience, qui est la condition de tous les autres biens.

LIVRE QUATRIÈME

LOGIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

CHAPITRE I^{er}

Le chemin de la vérité

La logique nous apprend, non pas à penser, nous le faisons naturellement, mais à penser correctement. Je prends ici le mot penser dans le sens large de former des représentations, et non pas dans le sens primitif et étroit de délibérer. Quand nous pensons, nous cherchons à nous procurer, quelquefois des jouissances immédiates, quelquefois des lumières pour guider notre conduite. Ces deux applications de nos facultés mentales, que nous appellerons, l'une fantaisiste ou poétique, l'autre scientifique ou logique, suivent des directions différentes; elles ont pourtant bien des points communs, et nous sommes toujours exposés à glisser des hauteurs de la recherche scientifique dans les bas-fonds de la fantaisie. La logique se compose en majeure partie des précautions prises contre ce danger.

Il s'agit de donner à une partie de nos idées au moins, une forme qui nous permette de nous en servir comme d'un guide, ou si on le préfère comme d'une carte de géographie mobile sur laquelle nous chercherions notre chemin. Il faut, en d'autres termes, que nous puissions substituer au tâtonnement un moyen beaucoup moins coûteux, le raisonnement, que l'on pourrait définir un tâtonnement représentatif. Pour que nous obtenions cet avantage, pour que le raisonnement ne nous égare pas au lieu de nous éclairer, il faut que nos idées répondent à la réalité. Cette condition se trouve-t-elle remplie naturellement; et si elle ne l'est pas, pouvons-nous la remplir d'une manière artificielle? Je réponds négativement à la première question, affirmativement à la seconde.

Nos idées sont des perceptions de mouvements intérieurs. Elles se produisent indépendamment de notre volonté, sous l'influence de nos mobiles, dont l'action se fait sentir même dans les représentations des phénomènes extérieurs. Nous concevons ces phénomènes, non pas absolument tels qu'ils sont, mais plus ou moins tels que nous éprouvons le besoin de les concevoir. Cette assertion se trouve confirmée, et non point ébranlée comme il semble à première vue, par le fait que l'on exagère le danger sous l'influence de la peur: l'exagération est une tentative inconsciente de justifier la crainte et les actes commis sous son empire.

C'est donc ignorer la nature humaine que de

croire à la possibilité d'opinions désintéressées. Nous avons tous un penchant naturel impérieux à nous faire des illusions à notre insu; la fantaisie consiste précisément à nous y laisser aller. Pour faire de la science au contraire, il faut, par un effort de la volonté, réagir contre ce penchant et faire triompher sur les autres le besoin de voir les choses telles qu'elles sont. L'intérêt de la vérité est en effet loin d'être dès le principe le plus puissant de tous; ce n'est pas sans lutte qu'il obtient la prépondérance; il n'arrive pas même à étouffer complètement les autres intérêts, parce que, nous le verrons bientôt, il a besoin d'eux.

La mauvaise foi inconsciente, si l'on peut s'exprimer ainsi, tel est l'état ordinaire et primitif des opinions humaines; il ne faut pas demander aux autres d'avoir une manière de voir absolument impartiale; il ne faut pas y prétendre nous-mêmes. Nous devons toujours nous défier de nos idées; d'un autre côté, il y a des motifs qui nous obligent à nous y confier. Pour concilier ces deux exigences, nous sommes conduits à laver nos conceptions par une véritable régénération de la souillure originelle qui s'y trouve attachée. Ce perfectionnement ne se rencontre, du reste, que chez un petit nombre d'esprits d'élite placés dans des circonstances exceptionnellement favorables; nous allons examiner comment il s'opère.

Rien ne nous garantit la conformité de nos idées avec la réalité, la production des mêmes effets par

des moyens différents. On a même été jusqu'à nier la possibilité de la science. Il n'y a, disent les sceptiques, que des idées isolées; il faut renoncer à établir l'uniformité soit entre les idées et les réalités, soit entre les idées des différents individus, soit même entre les idées qui se produisent chez un même individu dans les divers moments de son existence. L'erreur de ce point de vue consiste à renoncer à toute science, faute de pouvoir arriver à la science absolue.

Les dogmatiques, pénétrés du besoin que nous avons de connaissances, et de connaissances certaines si possible, se sont jetés dans l'extrême opposé. La certitude existe quelque part, ont-ils dit. Une fois qu'on l'a constatée sur un point, on peut l'étendre aux autres. Les mathématiques, par exemple, nous fournissent des données certaines; nous pouvons arriver aux mêmes résultats dans les autres sciences en leur donnant un caractère mathématique. Je ne puis pas faire ici l'histoire des innombrables erreurs que l'on a édifiées sur ce fondement. Je me borne à exposer le point de vue que je crois juste.

Ce qui est certain, c'est que ce qui est, est; c'est que je sens ce que je sens, que je pose ce que je pose; il est certain aussi que ce qui se trouve impliqué dans ce que je pose, s'y trouve impliqué. Mais il n'est nullement certain que la réalité réponde à ce que je sens ou à ce que je pose.

Comme je n'ai pas conscience de tout ce qui se

trouve impliqué dans ce que je pose, il y a des sciences destinées à m'en donner conscience; elles ont un caractère d'exactitude et de certitude, mais elles ne nous renseignent pas directement sur la réalité. Les données des sciences positives, comme on les appelle, peuvent être appliquées au monde réel et contribuer pour beaucoup à préciser les connaissances que nous en avons; mais en passant d'un monde à l'autre, elles changent de caractère; on trouve la certitude dans le domaine des sciences positives ou exactes; il n'en faut pas conclure qu'elle se trouve aussi dans les sciences destinées à nous renseigner directement sur la réalité, dans les sciences d'observation, dont le caractère est l'approximation. Il est certain que cinq et sept font douze. Mais si je dis : j'ai cinq francs dans une poche et sept dans l'autre, j'ai donc douze francs, cela n'est pas certain. Il n'est pas prouvé, en effet, que j'aie réellement les cinq francs et les sept francs en question. Il est certain que la somme des trois angles d'un triangle égale deux angles droits; mais il n'est pas certain que cela reste vrai du champ triangulaire qu'il s'agit de mesurer; il n'est pas prouvé que ce champ soit un triangle mathématiquement parfait, que les trois côtés soient bien des lignes rigoureusement droites. Les résultats auxquels arrivent les sciences positives sont ce qu'on appelle des jugements analytiques, lesquels se bornent à déclarer ce qui se trouve impliqué dans une supposition. Si Kant

leur attribue un autre caractère, c'est qu'il a confondu le moi moteur et le moi conscient, et n'a pas vu que l'on peut poser implicitement une affirmation sans en avoir conscience.

La certitude existe dans les sciences positives, mais non pas dans les sciences d'observation. La proposition : deux et deux font quatre, et la proposition : Pierre est mortel, peuvent mériter en pratique le même degré de confiance. Cela ne les empêche pas d'avoir des modes de formation et par conséquent des caractères essentiellement différents. La première affirmation est nécessaire, certaine par conséquent ; je ne puis pas poser la quantité deux et deux sans poser la quantité quatre ; je désigne une même chose sous deux noms différents.

La proposition : Pierre est mortel, est une vérité d'observation, dont la probabilité est infinie, mais qui n'en a pas moins le caractère de la probabilité ; pour être invariablement attachée à la notion homme dans laquelle rentre la notion Pierre, la notion mortel ne s'y trouve pourtant pas nécessairement enfermée.

Les vérités d'observation n'ont que le caractère de l'approximation et de la probabilité. Ce sont, d'autre part, les vérités essentielles, que les sciences positives sont destinées à préciser. Les sciences positives, on le voit, sont des sciences auxiliaires, sans valeur en elles-mêmes.

Nos idées ne sont donc pas originairement conformes à la réalité. Mais nous pouvons les y con-

former approximativement. Les moyens que nous emploierons pour cela consistent à comparer nos idées avec la réalité, nos raisonnements avec les événements. Si nous trouvons une divergence entre les deux termes de la comparaison, nous la ferons disparaître en modifiant nos idées et, par conséquent, nos raisonnements. Si, au contraire, nous ne constatons aucun désaccord, rien ne nous indique la présence d'une erreur; mais cela ne prouve pas qu'il n'y en ait point. Nous sommes toujours exposés à en voir apparaître plus tard, par exemple quand nous aurons pris nos idées pour guides dans la pratique. Nous nous trouverons avoir fait fausse route, et souffert par là certains préjudices que nous aurions pu éviter si nous nous étions défiés de nos opinions, si nous avions cherché à les trouver en faute pour les rectifier. Pour bien faire, nous ne nous bornerons pas à comparer nos idées et les réalités telles qu'elles se présentent naturellement à nous. Pour rendre l'épreuve aussi complète et par conséquent aussi fructueuse que possible, nous donnerons, soit à nos idées, soit aux phénomènes réels, tous les développements dont ils sont susceptibles. Nous emploierons pour cela les deux procédés de la déduction, qui produit le syllogisme, et de l'expérimentation.

Tirer les conséquences de nos idées est une opération très importante en logique, mais sur la véritable fonction de laquelle on s'est souvent mépris. On peut tirer les conséquences d'idées dont il n'y

a pas et d'idées dont il y a lieu de douter. On poursuit dans ces deux cas deux buts bien différents. Dans le premier, qui est celui des sciences positives, on part d'une base convenue pour arriver à des conséquences certaines, mais relatives à la convention seulement; la base changée, le raisonnement perd toute valeur. Le second cas est celui des sciences d'observation; le point de départ se donne pour l'expression de la réalité, que les conséquences prétendent représenter également. Dans les bornes de son caractère conditionnel, le syllogisme peut rendre des services aux sciences d'observation, dans les bornes de leur caractère approximatif; mais il induit en erreur dès qu'il outrepatte l'une ou l'autre de ces limites. Nous ne sommes point liés par le syllogisme relatif à la réalité; un raisonnement démenti par les faits ne prouve que sa propre fausseté. Si nous avons des raisons de croire nos prémisses défectueuses, nous avons toujours le droit et le devoir d'y revenir, et le syllogisme est précisément destiné à nous permettre de le faire; le vrai but de cette opération est de mettre en évidence ce qui échappe dans les conséquences de nos idées, pour nous mettre en mesure d'adopter ou de rejeter le point de départ suivant les cas. La véritable portée de la déduction ainsi sommairement établie, je renonce à en exposer les procédés, dont on trouvera le détail dans tous les ouvrages spécialement consacrés à la logique.

Les avantages que la déduction nous donne du côté de nos idées, nous cherchons à nous les procurer du côté de la réalité par la création artificielle de faits qui ne se présentent pas naturellement. Les naturalistes voient pour la plupart dans cette création l'élément essentiel de la méthode expérimentale; mais je crois que l'on sera conduit à une conception plus large, qui me paraît avoir pour elle l'autorité de Claude Bernard, et qui s'impose aux sciences morales.

Pour y comparer nos idées, il faut constater les faits et se livrer pour cela à un travail qui demande du temps et des efforts. Il n'est pas possible de constater la totalité des faits qui existent ou qui peuvent exister; par eux-mêmes, d'ailleurs, ces faits ne nous apprendraient rien. Ce qu'il nous faut, ce sont des réalités qui confirment ou infirment nos idées; nous cherchons en elles une réponse favorable ou défavorable à des questions que nous posons. Que nous nous bornions à constater les phénomènes ou que nous les évoquions artificiellement, nous le faisons en vue d'une certaine idée qu'il s'agit de vérifier. En d'autres termes, l'observation et l'expérimentation resteront stériles si elles ne sont pas fécondées par des idées préconçues. « Les idées préconçues, dit Claude Bernard, sont nécessaires, indispensables; on ne fonde rien sans elles; il faut seulement savoir les abandonner lorsqu'elles n'ont plus de raison d'être. A ce moment, si l'on s'y rattachait, elles cesseraient d'être idées

préconçues pour devenir idées fixes, et constituer une véritable infirmité de l'esprit. » C'est, à mon sens, dans l'existence de ces idées préconçues et dans la recherche de faits correspondants que réside le caractère distinctif de la méthode expérimentale; méthode qui serait inapplicable aux sciences morales, à quelques exceptions insignifiantes près, si ma définition n'était pas acceptée.

Les faits correspondants aux idées préconçues peuvent être favorables ou défavorables; on se servira des faits favorables pour exposer la science, et des faits défavorables pour la faire progresser, pour remplacer les opinions adoptées jusqu'ici et démenties par les faits en question, par d'autres opinions capables de subsister devant eux.

Pour arriver au vrai comme pour arriver au bien, nous avons donc à opérer une sélection au moyen de deux facteurs, dont l'un propose et l'autre récuse. Les idées sont conçues et proposées, souvent tout naturellement, par l'imagination. La récusation est l'œuvre propre de la science, qui ne peut pas plus se passer de l'imagination que la volonté du mobile naturel. Les conceptions de l'imagination doivent être épurées par la science, comme les mobiles naturels par la volonté. L'imagination, du reste, n'est qu'une des manifestations de nos mobiles; ces derniers exercent leur influence même dans la connaissance des réalités qui leur sont le plus étrangères; ils se mêlent à toutes les données des sens, au résultat de toutes nos recherches, pour

leur faire subir des altérations qu'il s'agit de corriger par un redoublement d'attention. Quand on considère cet état de choses, il est difficile de ne pas se rappeler cette parole de l'Évangile, susceptible assurément de plus d'une interprétation : « Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme, mais ce qui sort de lui. »

Il résulte de ce que je viens de dire que nous avons dans la contradiction un critère de l'erreur, tandis que nous n'avons pas de critère de la vérité; l'harmonie même peut recouvrir des contradictions latentes. L'erreur se démontre, la vérité ne peut que se présumer. Si l'on me demande sur quoi nous nous fondons pour adopter une opinion, je répondrai qu'il ne dépend pas de nous de ne pas le faire. Nous sommes forcés, sous peine de mort, d'agir dans un sens ou dans un autre, et de nous laisser guider pour cela par certaines idées dont la vérification complète est impossible. Notre confiance se donne instinctivement sous l'impérieuse pression de la tendance au bien-être ou à la conservation. A moins de renoncer à l'existence, de nous laisser périr d'inanition, nous ne sommes pas libres de n'accorder notre confiance à rien; nous sommes libres seulement de choisir dans une certaine mesure les idées et les personnes auxquelles nous voulons la donner.

La nécessité d'accorder, provisoirement au moins, sa confiance à des affirmations dont la preuve ne peut pas se fournir, se retrouve dans les domaines

les plus divers. Les idées préconçues, dont nous avons mentionné plus haut l'importance en physiologie, jouent sous le nom de présomption un rôle bien plus considérable dans la pratique juridique. Le mari est présumé père de l'enfant conçu pendant le mariage; le possesseur est présumé propriétaire, l'immeuble est présumé franc de servitude, l'individu est présumé innocent jusqu'à preuve du contraire; on ne viendrait peut-être pas à bout d'administrer une seule preuve sans le secours des présomptions.

On voit que la confiance est indispensable à la pratique et à la théorie. Il est incontestable que nous marchons par la foi, et que c'est de notre foi que procèdent toutes nos œuvres. C'est une grande illusion que de s'imaginer qu'on puisse ne croire à rien; tous les hommes énergiques méritent plus que d'autres le nom de croyants; car pour opérer de grandes choses, la foi est indispensable. Seulement, il faut bien se garder de confondre, comme on l'a fait souvent, la foi avec la crédulité. La crédulité est une foi défectueuse, mal assise, inconstante, et sur laquelle on ne peut rien fonder. Les vrais croyants ne sont jamais des gens crédules.

Il ne faut pas changer à la légère, sans raison suffisante; mais il faut savoir changer quand la chose est nécessaire. Nos croyances ne doivent jamais être considérées comme définitives; il faut toujours travailler à les perfectionner. On a de la peine à s'habituer à ce nouveau point de vue, aux

devoirs qu'il nous impose. Mais il le faut, sous peine de mort ou de déchéance. L'Indien préfère aussi sa vie sauvage à la civilisation, aux exigences de laquelle il a peine à suffire. Mais le cours des événements ne peut pas s'arrêter pour lui complaire. L'avenir appartient à ceux qui savent le payer ce qu'il vaut; et nous devons gagner à la sueur de notre front le pain quotidien de notre âme comme celui du corps.

De la pratique, la nécessité des croyances s'introduit dans la théorie. L'édifice scientifique a pour base certaines croyances que l'on est forcé d'admettre; le premier pas de la science est un acte de foi. C'est ce que Kant avait compris quand il demandait les principes fondamentaux à la raison pratique, et reconnaissait que la raison théorique ne peut pas les fournir. Le fait même d'admettre les données de nos sens, de prendre pour guides dans notre conduite les expériences du passé, est un acte de foi.

Cette idée que la vérité se présume, mais ne se prouve pas à proprement parler, exerce nécessairement une grande influence sur notre manière d'envisager les raisonnements et les preuves. Nous partons toujours d'un article de foi; quand nous tirons une conséquence, nous ne faisons que donner le choix entre l'acceptation des conséquences et la renonciation aux principes. Quand nous nions, au contraire, nous opposons à une première affirmation une autre affirmation que nous estimons mieux

fondée; nous mettons en demeure de renoncer à la première pour sauver la seconde. Ainsi, quand le matérialisme nie la liberté, il le fait en invoquant le principe de causalité auquel il attribue une valeur absolue, exclusive de la liberté. Mais cette valeur absolue, il l'affirme sans la prouver; et c'est ainsi qu'il élimine au nom d'un article de foi, la causalité, d'autres articles de foi, le libre arbitre et la divinité. Le moment n'est pas encore venu d'examiner s'il y a lieu de préférer la foi matérialiste à la foi spiritualiste.

On voit que, sauf le domaine des sciences positives que je laisse toujours hors de cause, nos connaissances renferment des éléments de croyances; ou, si on le préfère, la distinction des connaissances et des croyances est toute relative. Elle n'en doit pas moins être conservée; il y a des points, en effet, et ce sont peut-être les plus importants de tous, sur lesquels la vérification par l'expérience est impossible; nos idées à leur sujet garderont toujours le caractère de croyances d'une manière prédominante, peut-être même exclusive; en d'autres termes, elles sont l'expression, non pas des réalités, mais des besoins que nous éprouvons. Nous devons nous contenter d'idées de cet ordre pour ce qui concerne l'avenir et pour toutes les questions fondamentales qui ne dépendent d'aucune autre, tandis que toutes les autres en dépendent. La valeur que nous attribuons à nos sens, l'idée de Dieu, de la liberté, sont essentiellement des croyances.

De ce que le contrôle de l'expérience est impossible, il n'en faut pourtant pas conclure que nos croyances ne soient susceptibles d'aucun perfectionnement. Comme il y a une méthode de la science, il y a aussi une méthode de la foi, laquelle seulement poursuit un autre but et emploie d'autres procédés. Nous pouvons considérer nos croyances comme des conceptions destinées à représenter nos besoins. Mais ce serait une erreur de croire que parce qu'une conception est l'expression d'un besoin, elle en soit d'emblée l'expression parfaite. L'activité intérieure de la pensée procède, comme l'activité extérieure, par tâtonnements; c'est après un certain nombre d'essais infructueux que nous apprenons à exécuter les mouvements convenables et que nous en prenons l'habitude. Quand nous cherchons à exprimer nos besoins, nous commençons par formuler des notions qui ne pourront pas nous satisfaire. De nouvelles tentatives, faites dans d'autres directions avec le secours de l'expérience, amèneront un perfectionnement graduel. Le critère de la méthode de la foi sera non plus la réalité comme pour la méthode de la science, mais l'utilité. Pour épurer nos idées sur Dieu, sur la liberté et les autres choses qui se soustraient à l'expérience, je me demanderai : Quel est le besoin qui a fait naître ces idées, et quelle forme dois-je leur donner pour que le besoin dont elles procèdent soit satisfait de la manière la plus complète et la moins coûteuse, c'est-à-dire, sans compromettre la

satisfaction d'autres besoins tout aussi légitimes? La question est d'autant plus importante que ce sont des conceptions de ce genre, des postulats, des articles de foi qui forment la base de l'édifice scientifique.

CHAPITRE II

Nos articles de Foi

La logique a son point de départ dans les réalités sensibles au milieu desquelles nous nous mouvons. Sa première opération consiste à concevoir, à répondre à l'impression par un mouvement intérieur qui prend le plus souvent la forme de la parole. Les conceptions diffèrent toujours plus ou moins des impressions; elles négligent certains éléments, en altèrent d'autres et en ajoutent de nouveaux. Elles ne pourraient pas nous servir de guides pour l'avenir, si nous ne leur conférions pas un caractère de permanence et d'universalité qui ne se trouve pas dans les données inconstantes et passagères du monde sensible.

Nous concilions les exigences de la pratique avec l'expérience en concevant les phénomènes sensibles comme les produits variables de facteurs invariables; nous nous les représentons en d'autres termes comme l'association de certains types en nombre restreint, qui reproduisent en les simplifiant cer-

tains éléments des impressions. Ces types abstraits ne répondent qu'approximativement à la réalité; il y a dans le monde une foule de formes à peu près carrées, que nous concevons et même que nous percevons comme des carrés réguliers. Nous pouvons aussi envisager la réalité comme un moyen terme entre deux types qui s'excluraient à l'état parfait; c'est ce qu'on fait quand on dit qu'un papillon porte des taches subrectangulaires d'un noir bleuâtre, quand on parle des méplats ou plats approximatifs d'une figure.

J'appelle notions ces conceptions typiques, plus ou moins élémentaires, qui forment le canevas de toute notre pensée, et qui par leur réunion constituent toutes nos idées, absolument comme les mots d'une langue sont formés par les vingt-cinq lettres de l'alphabet.

Pour pouvoir évoquer les notions chez les autres ou chez nous-mêmes, nous les rattachons à des sons qu'on appelle des noms. Quand nous entendons dire cheval, l'image du quadrupède en question apparaît à notre esprit. Les noms ont comme les notions un caractère général; ils s'appliquent à une série de faits. Je n'ai pas besoin de l'expliquer pour les noms communs; mais cela est vrai, même des noms propres. Prenons un nom qui ne s'applique peut-être qu'à un seul individu, Nicolas Poussin, par exemple. Pour celui qui ne sait rien de ce peintre, je ne lui dis rien en prononçant ce nom; l'instrument ne fonctionne pas; je n'ai pas à m'oc-

cuper de ce cas-là. Mais pour celui qui a entendu parler de Nicolas Poussin, ce nom évoque à son esprit une série de faits plus ou moins considérable, suivant que la connaissance est plus ou moins complète. Si je dis qu'un roman est de George Sand, je le rattache aux autres livres du même auteur. Si je parle de Napoléon I^{er}, j'éveille le souvenir des nombreux événements auxquels ce souverain a pris une part active ou passive. J'en puis dire autant du nom le plus insignifiant, fût-il même celui d'un nouveau-né; pour qui sait de qui il s'agit, ce nom est le fil qui relie un certain nombre de faits. On peut donc affirmer le caractère général de tous les noms, des noms propres comme des noms communs.

Les noms contribuent pour beaucoup à faciliter soit la formation, soit la communication des idées. Quand je parle de communication, j'entends non seulement celle qui a lieu entre les différents individus, mais encore celle qui s'opère chez un même individu entre les différents moments de son existence; ceux-ci n'eussent-ils entre eux que l'intervalle insignifiant nécessaire pour passer d'un membre de syllogisme au suivant, il faut un moyen d'assurer la continuité de la pensée, de reprendre les notions déjà utilisées, pour les faire entrer dans des combinaisons nouvelles.

Dans l'emploi des noms, nous sommes exposés à certains dangers. Il s'en faut de beaucoup qu'un même nom évoque toujours la même notion chez

tous les individus, ni même à tous les instants chez le même individu. Il arrive souvent que, dans le cours d'un même raisonnement, nous prenons un même nom dans plusieurs acceptions différentes; tout le raisonnement se trouve alors faussé. Nous savons qu'il y a différentes langues, c'est-à-dire différents systèmes de noms au moyen desquels les hommes expriment leurs idées, évoquent des notions les uns chez les autres; mais ce n'est là que la manifestation la plus saillante d'un fait beaucoup plus général. On peut dire que chaque individu a sa langue, qui se transforme pendant tout le cours de sa vie. S'imaginer qu'il peut en être autrement, serait se faire illusion et s'exposer à de graves préjudices. Les différentes langues sont loin d'être définitivement fixées, si tant est qu'elles puissent jamais l'être. Une langue parfaite, a-t-on dit avec raison, serait une science parfaite; il s'en faut de beaucoup que nous puissions nous flatter d'être arrivés à un tel résultat.

Il ne suffit pas d'avoir des notions, il faut encore les associer pour former des jugements, lesquels se se combinent à leur tour et donnent des raisonnements. Juger, c'est associer deux notions en affirmant que l'association correspondante se retrouve dans la réalité. Si je me représente des hommes avec des ailes, comme les dessinateurs figurent les anges, je fais une association d'idées; mais, comme je n'affirme point qu'il y ait réellement des hommes ainsi bâtis, cette association est purement fan-

taïste, elle n'est pas logique, elle ne constitue pas un jugement.

Les jugements les plus simples consistent à faire rentrer les unes dans les autres les notions et les réalités qui y correspondent. Si je dis : l'homme est mortel, ou plus correctement : mortel est l'homme, j'affirme que les êtres désignés par le nom *homme* rentrent dans la catégorie des êtres désignés par le terme *mortel*. Si j'ajoute : homme est Jean, j'affirme que l'être Jean rentre dans la catégorie des êtres *homme*. De là résulte naturellement la conclusion : mortel est Jean. Est-il certain que Jean soit mortel ? Nullement ; ce qui est certain, c'est que si Jean n'est pas mortel, il faut que l'une des deux prémisses soit erronée ; nous sommes mis en demeure de choisir entre ces deux alternatives. Si les prémisses, sérieusement établies, sont dignes de foi, la conclusion l'est également ; elle présente, sinon le caractère de la certitude, au moins celui d'un haut degré de probabilité ; et c'est ainsi que nous réussissons à étendre le champ de la conscience bien au-delà du monde sensible. Mais le raisonnement se borne à prolonger des lignes qu'il trouve établies sous la forme de jugements ; il le fait pour mettre en évidence les contradictions qui s'y trouvent renfermées ; il n'a pas de valeur si les notions dont il est formé ne sont pas correctes. C'est donc la fixation de ces notions qui est de beaucoup la partie la plus importante de l'art de découvrir la vérité. Il faut distinguer dans la logique, je prends

ici ce mot dans son acception la plus large, deux éléments qui avaient déjà leur place à part dans l'éducation, non-seulement des jurisconsultes, mais aussi des arpenteurs de la Rome antique. On commençait par l'*institution*, qui consiste à poser les éléments, et qui jouait le rôle qui appartient dans l'édifice de la philosophie à la métaphysique ou logique matérielle. On passait ensuite à l'*instruction*, qui enseignait à combiner les éléments, à s'en servir et qui répondait à la logique formelle ou logique proprement dite. Comment se fait-il que jusqu'ici on ait donné tellement d'importance à la partie formelle, à l'art de combiner les jugements, tandis que l'art de les établir est resté longtemps négligé par la philosophie ?

C'est la conséquence la plus grave du régime autoritaire sous lequel nous avons vécu pendant plusieurs siècles, et dont nous sommes loin de nous être encore affranchis complètement. On laissait à la conscience individuelle, représentée par la philosophie, le droit d'associer les jugements. On réservait exclusivement à la conscience sociale, représentée d'une manière plus ou moins fictive par l'autorité de l'Eglise, le droit d'établir, sinon toutes les prémisses, au moins les plus importantes, au moyen desquelles on peut dominer toutes les autres, réduire au silence celles qu'on jugerait dangereuses. De nos jours, l'autorité tend à perdre son caractère officiel, à passer aux mains d'une opinion publique non organisée, dont les affirmations sont loin d'être

toujours mieux justifiées que celles de l'Eglise et sont, d'autre part, beaucoup moins précises; cette dernière circonstance peut être considérée, suivant les points de vue, soit comme un avantage, soit comme un inconvénient. On ne peut pas faire un reproche aux penseurs du moyen-âge de n'avoir pas cultivé un champ dont ils étaient exclus par la flamme des bûchers; mais aujourd'hui, c'est du côté des notions et des jugements, de ce qu'on peut appeler les institutions métaphysiques, que nous devons tourner nos efforts, sans nous arrêter à la réprobation de l'opinion publique, ni de ceux qui s'en font plus ou moins sérieusement les organes.

Nos notions et nos jugements se forment naturellement en nous; il s'agit de les éprouver pour les rejeter ou les adopter, après les avoir rectifiés peut-être, et pour nous en servir provisoirement comme de règles de conduite. Le plus important des matériaux de notre pensée est probablement la notion d'être, qui se trouve exprimée ou sous-entendue dans chacun de nos jugements; dire que le soleil brille, c'est dire que le soleil est brillant. Le mot « être » relie des notions sans rien signifier par lui-même. C'est là ce qui a conduit Hegel à dire qu'être ou n'être pas, c'est la même chose. On exprime la même idée sous une forme moins paradoxale quand on dit que ce qui importe, ce n'est pas de savoir si une chose est, mais ce qu'elle est. Si je dis que Dieu est, sans préciser le sens que je donne à ce mot Dieu, je ne dis rien; si je me

suis au contraire expliqué sur ce sujet, je dis qu'il y a dans le monde quelque chose qui répond à cette conception.

Un mauvais emploi de ce mot si simple entraînerait pourtant de graves erreurs. Correctement, on ne devrait s'en servir pour relier deux notions que lorsque celles-ci sont toujours et partout associées; on ne devrait l'employer que pour désigner ce qui est d'une manière absolue, sans limite de temps ni d'espace. Il faudrait avoir d'autres mots pour représenter ce qui est relatif ou limité; c'est dans ce but que Hegel distinguait l'être et le devenir, distinction qui malheureusement se transporte difficilement dans notre langue. En tous cas, quand on dit qu'une chose est, il importe de préciser ce qu'elle est; si on ne le fait pas, les conséquences tirées de cette assertion pourront être tout à fait fausses.

La notion la plus importante après celle de l'être est probablement celle de cause. Il n'y a guère de jugements qu'on ne puisse considérer comme des assignations de causes. Le fait même d'accorder confiance aux données des sens n'est pas autre chose; c'est dire que derrière l'impression passagère, il se trouve une force permanente capable de reproduire l'impression en d'autres temps et sur d'autres personnes. Les illusions des sens peuvent être ramenées à de fausses attributions de causes.

On peut définir les causes des faits simples, généraux, exclusivement intelligibles, dont les diver-

ses combinaisons produisent la variété des phénomènes sensibles. On s'est demandé s'il y a réellement des causes dans le monde réel, si elles sont autre chose que la supposition, dans le monde extérieur, d'éléments qui n'ont d'existence que dans notre esprit. Le moment n'est pas venu d'entreprendre la solution de ce problème. Bornons-nous à dire que les notions de causes facilitent nos conceptions, nous éclairent dans la pratique; il faut les conserver en attendant mieux. La philosophie peut aussi bien que la jurisprudence avoir besoin de fictions; il est permis d'en admettre dans l'un des domaines comme dans l'autre; ce qui ne l'est pas, c'est de leur attribuer une valeur qui ne leur appartient pas, c'est de les prendre ou de les donner pour des vérités absolues.

Une fois admise, ne fût-ce qu'à titre de fiction, la notion de cause joue dans le monde de nos idées un rôle immense. Tous nos actes, toutes nos pensées, toutes les circonstances du monde extérieur ne nous intéressent qu'à titre de causes de souffrance ou de jouissance. C'est pour rectifier la manière dont nous concevons les causes, que la méthode expérimentale recueille des faits naturels ou artificiellement produits.

Le principe fondamental de cette méthode jetant beaucoup de jour sur la véritable nature des articles de foi, je dois y revenir pour en compléter la caractéristique. Ce principe est l'idée vraie qui a fait naître en se dénaturant la conception vulgaire

du miracle. Le miracle est un objet d'admiration, un fait que nous devons nous borner à constater sans le comprendre, qui paraît impossible à la raison, et dont l'existence est pourtant affirmée par les sens. Refuser d'admettre de tels faits, c'est proclamer l'infailibilité de nos idées actuelles, c'est rendre impossible le perfectionnement de notre conscience et les progrès qui en résultent. C'est précisément aux faits qui choquent les idées reçues qu'il faut s'attacher pour faire avancer la connaissance. Nous n'avons pas d'autre moyen de rectifier nos idées que de les conformer aux phénomènes. Nul ne vient à la cause que par l'effet.

La méthode expérimentale conçoit le miracle comme un fait contraire, non pas aux lois du monde, mais, ce qui est tout différent, à l'idée que nous nous faisons de ces lois. Elle se met donc sur ce point en opposition avec les traditions autoritaires. Elle s'en rapproche d'un autre côté, en ce qu'elle condamne le rationalisme et l'infailibilité de ce qu'on appelle quelquefois les principes de la raison. L'élément vrai qui se trouve au fond de la croyance au miracle et qui doit être conservé, c'est qu'il faut savoir renoncer à ses croyances même les plus chères, quand elles sont contredites par les faits; c'est que le raisonnement ne doit pas être préféré à l'événement; c'est que loin d'être infailibles et définitifs, comme on s'est laissé séduire à les considérer sous la pression de circonstances que j'ai déjà mentionnées et sur lesquelles je reviendrai

encore plus loin, nos articles de foi sont toujours provisoires, approximatifs; ce sont des déclarations sommaires qui ont besoin d'être développées, et qui peuvent et doivent l'être différemment suivant les temps.

Le mot cause est employé dans des acceptions diverses plus ou moins larges. On oppose quelquefois les causes proprement dites aux conditions. Cette distinction est importante; nous aurons à nous en servir quelquefois, et je crois devoir m'expliquer à leur sujet dès à présent. On dit que les causes sont positives et les conditions négatives. Sans être fausse, cette explication me paraît insuffisante, et je préfère la remplacer par celle que voici: la cause détermine la qualité, la substance: la condition détermine la quantité, la limite. Si je jette une graine dans un champ, la plante qui en sortira sera déterminée dans son développement, soit par la graine, soit par les circonstances géologiques et climatériques au milieu desquelles elle se trouvera. Ces dernières pourront faire que la plante ait une croissance plus ou moins complète. Elles pourront l'entraver, peut-être même la tuer. Mais elles ne pourront pas faire qu'il pousse du seigle si j'ai semé de l'orge. La semence est la cause, les circonstances climatériques et géologiques sont des conditions.

Nous avons besoin, non-seulement de concevoir des causes, mais encore de les concevoir aussi simples que possible; nous sommes poussés à consi-

dérèrer le monde entier comme le produit d'une cause unique qu'on appelle Dieu. Le nom d'une des divinités mexicaines ne signifie pas autre chose que la cause des causes.

La notion de cause a pour but de nous permettre de prévoir la marche des événements; elle ne l'atteint que si nous considérons les phénomènes du monde sensible comme l'effet nécessaire de certains facteurs connus ou non, comme les résultats de leurs combinaisons. La notion de cause, en d'autres termes, implique l'idée que le monde est régi par la nécessité. Mais cette idée ne nous suffit pas, nous avons aussi besoin de croire à la liberté, à l'absence de causalité, en d'autres termes à l'existence de causes qui n'ont pas leurs causes à leur tour. C'est supposer la liberté que de se proposer des buts, c'est supposer la nécessité que de choisir les moyens pour atteindre ces buts. Les deux éléments sont donc l'un et l'autre nécessaires à une conception du monde capable de guider notre conduite.

La croyance à la liberté naît la première; elle est inhérente à notre nature; c'est faire acte de liberté que de chercher à fuir une souffrance, à maintenir ou rappeler une jouissance. L'expérience est nécessaire, au contraire, pour nous apprendre que notre liberté a des limites. Se sentant libre, l'homme qui ne se représente le monde extérieur qu'en le reproduisant au moyen des matériaux qu'il trouve en lui-même, y transporte la liberté.

C'est ainsi que se forme le polythéisme, système religieux de l'humanité dans l'enfance. Le besoin de prévoir les événements fait ensuite apparaître la croyance à la causalité, et rend consciente, en s'opposant à elle, la croyance à la liberté qui existait dans l'homme à son insu. La notion de causalité se développe, gagne du terrain, et finirait même par exclure le principe opposé, si elle ne rencontrait pas de résistance. En se développant correctement, c'est-à-dire conformément aux besoins qu'elle est destinée à satisfaire, cette notion aboutit à l'idée de Dieu, où elle vient se combiner avec l'idée de liberté. Dieu est la cause universelle qui n'a pas de cause, c'est le point de rencontre des deux termes opposés.

L'antique croyance à la liberté est aujourd'hui attaquée au nom de la science et de la causalité. Il ne suffit plus de croire, il faut rendre raison de sa foi. Pour le faire, il faut justifier d'abord la croyance à la liberté dans l'homme, puisque là se trouve la base de l'idée de la liberté en Dieu.

On a longtemps défendu la croyance à la liberté pour justifier le droit de punir. Cette argumentation n'a plus de valeur depuis que les recherches historiques ont fait considérer le droit de punir comme une des formes du droit de se défendre, et non plus comme la conséquence d'une prétendue mission donnée par la divinité à certains individus de faire l'éducation des autres. La liberté n'est plus aujourd'hui qu'un motif pour modérer les peines,

et non pas pour les infliger. L'ancien point de vue se retrouve encore dans l'argumentation des positivistes. A ceux qui disent que sans liberté on ne peut plus songer à influencer les autres par la législation ou l'éducation, ils répondent que c'est précisément parce que l'homme est déterminé, parce qu'il n'est pas libre, qu'il est possible de l'influencer. Ils ont raison, mais ils sortent de la question. Ce qui importe, ce n'est pas la liberté de l'influencé, dont on se passerait très bien et qui est plutôt gênante; c'est la liberté de l'influençant, du législateur, de l'éducateur. Quand le législateur cherche quelle loi il doit faire pour atteindre un certain but, il admet qu'il peut choisir entre plusieurs alternatives, qu'il dépend de lui de faire une bonne ou une mauvaise loi; il s'efforce de la faire la meilleure possible. S'il se croyait absolument déterminé, sans influence sur la direction de ses actes, il ne ferait pas d'efforts, il se laisserait aller et ses lois seraient mauvaises. C'est à notre propre liberté que nous avons besoin de croire pour ne pas nous démoraliser. Voici sur quoi l'on se fonde pour l'affirmer.

Si la liberté n'existe pas, il n'y a pas d'inconvénient à croire qu'elle existe. D'ailleurs, si nous y croyons à tort, nous ne pouvons pas faire autrement que d'y croire, puisque nous ne sommes pas libres.

Si d'autre part la liberté existe, il y a de graves inconvénients à n'y pas croire; nous nous privons

de nos moyens d'action et de bonheur. Bref, il n'y a que des avantages à croire à la liberté, que des inconvénients à n'y pas croire.

On trouve un autre argument dans la souffrance, qui a sa raison d'être avec la liberté, et qui n'en aurait pas si nous n'étions pas libres. Elle éveille la conscience, elle nous procure un guide pour nous conduire, elle nous achemine vers une existence meilleure, vers des jouissances que nous ne connaîtrions pas sans elle; pour celui qui sait s'en servir, elle est véritablement un bien. Sans liberté au contraire, la souffrance, qu'il nous est absolument impossible d'éviter, ne peut nous rendre aucun service; elle n'est qu'un mal sans raison d'être. Ainsi la conception du monde qui fait une place à la liberté console et reconforte; celle qui n'en fait point est désespérante. C'est pour cela que je crois à la liberté, et j'ai le droit d'y croire, parce qu'en ces matières il est impossible de rien démontrer, ni dans un sens, ni dans un autre. La preuve que je donne peut paraître étrange; mais dans les problèmes de ce genre, il est impossible d'en donner de meilleures. Un instant de réflexion nous convainc d'ailleurs que supposer un nombre infini de causes superposées, c'est donner un nombre infini de chances à la liberté. La question de savoir si une cause a elle-même sa cause, est une question de probabilité et non pas de certitude démontrable. Chaque fois que la question se pose, elle peut se résoudre dans les deux sens. Or il suffit qu'elle

soit une seule fois résolue en faveur de la liberté pour que celle-ci ait définitivement gagné son procès. Chaque fois, au contraire, que la causalité l'emporte, la question se pose une fois de plus; la nouvelle cause admise peut, à son tour, avoir ou n'avoir pas sa cause, et ainsi de suite à l'infini. Il est pour ainsi dire impossible que la liberté ne finisse pas par triompher tôt ou tard.

Une fois que nous admettons la liberté en nous, nous la supposons dans la cause suprême du monde; mais nous la supposons dégagée des restrictions qu'elle doit avoir chez les créatures pour rendre possible leur co-existence. En Dieu, qui est la cause universelle, la liberté n'est limitée que par ses propres actes.

Cette notion de Dieu, la conserverons-nous ou la rejetterons-nous? Cette question est du domaine de la croyance et non pas de celui de la science. On ne peut pas plus démontrer l'existence de Dieu que sa non-existence. On a bien essayé de fournir des preuves en faveur de cette croyance; mais ces preuves sont de celles contre lesquelles on proteste dans son for intérieur, lors même que, par respect pour l'opinion courante, on n'ose pas les contredire ouvertement; elles ébranlent la foi au lieu de l'affermir; elles habituent à l'hypocrisie; souvent même elles émoussent la conscience, qui, opprimée par la contrainte morale, préfère se laisser mourir que de toujours se désavouer elle-même.

Il s'agit donc proprement de savoir, non pas s'il

y a un Dieu, mais s'il vaut mieux y croire que de n'y pas croire; et si nous y croyons, quelle idée nous devons nous en faire. Prise dans son ensemble, l'humanité a toujours senti le besoin de croire en Dieu. L'homme n'a pas seulement besoin de considérer le monde comme le produit de causes enchaînées; il éprouve aussi le besoin de mettre un terme à cet enchaînement et de dire : Les choses sont ainsi, parce qu'elles sont ainsi. L'heure de la contemplation est passée; celle de l'action commence. C'est à ce second besoin que donne satisfaction la notion de Dieu, de la cause qui n'a pas de cause. Cette croyance, du reste, suivant le procédé de la religion, pose le résultat final et pratique, sans préciser la manière dont on y arrive. Nous pouvons multiplier les anneaux autant que nous en éprouverons le besoin; mais il faut reconnaître que la chaîne des causes a une fin, soit qu'il n'y ait réellement plus de cause ultérieure, soit qu'elle nous soit inaccessible, ce qui revient au même pour la pratique.

C'est donc la liberté, représentée par Dieu, que nous mettons à la base du monde, parce que la conception que nous obtenons ainsi est plus complète, plus satisfaisante qu'une conception sans Dieu. Sans doute, nous ne pouvons pas prouver la liberté, mais c'est une conséquence de la notion exclusivement négative de la preuve. Les affirmations s'acceptent sur la foi du sentiment jusqu'à ce qu'elles soient entamées par un autre sentiment. Il

s'agit alors de concilier ou d'opter. Dans le problème qui nous occupe, il s'agit de savoir s'il faut fonder le monde sur la liberté ou sur la causalité. Or, il y a tout lieu de préférer la liberté, qui fait une place à la causalité, tandis que la causalité exclut la liberté. Une cause libre peut être la cause nécessaire d'autre chose; mais on ne voit pas comment la liberté s'introduirait dans un monde dont elle est exclue dans le principe, comment la créature pourrait être libre, si le Créateur ne l'est pas.

Ainsi réduite à l'état d'une cause unique et suprême du monde, d'une cause que nous sentons le besoin d'admettre au moins provisoirement, ne fût-ce qu'à titre de fiction, la notion de Dieu sera sans doute acceptée par tout le monde. L'opposition qu'on y fait aujourd'hui vient d'hommes qui s'attachent au principe parfaitement légitime de la causalité, mais qui s'y attachent exclusivement et dépassent le but; dans un certain sens, le matérialisme est l'exagération du monothéisme, provoquée par d'autres exagérations. On ne s'est, en effet, malheureusement pas contenté d'affirmer l'existence de Dieu; on a prétendu imposer une certaine conception de la divinité, et dans cette tentative assurément téméraire, on a choqué certains besoins profonds de notre être. La religion mosaïque n'a pas commis cette faute; elle affirme Dieu, tout en évitant de se prononcer sur ce qu'il est; elle n'en donne pas d'autre représentation qu'un coffre vide, capable de contenir les choses les plus diverses.

Nous suivrons son exemple, et nous nous garderons de faire de la divinité une image taillée, précisée au gré de notre fantaisie, pour nous prosterner devant elle.

La croyance en Dieu ne suffit pas; il faut des intermédiaires entre Lui et les divers phénomènes du monde; au-dessous de la cause suprême, il faut des causes secondes en grand nombre. Il en est de diverses espèces; on distingue les forces physiques, la pesanteur, l'affinité, l'électricité, etc., et les forces morales auxquelles nous avons donné le nom de mobiles; la volonté libre n'est elle-même que le mobile ordonnateur,

La distinction du domaine physique et du domaine moral a été faite instinctivement, sans qu'on ait encore réussi à tracer d'une manière parfaitement satisfaisante la limite qui les sépare. Ce n'est pas une raison pour l'abandonner, surtout quand on a pour principe d'accepter les idées qui se forment naturellement en nous, en nous réservant seulement de les rectifier plus tard. Je définis provisoirement les sciences morales : les sciences des mobiles. Ceux-ci peuvent être considérés à deux points de vue, comme des besoins à satisfaire et comme des moyens de satisfaction, comme des forces dont il s'agit de tirer parti pour atteindre certains buts. Les sciences morales proprement dites les considèrent comme des buts; les sciences politiques comme des moyens. Du reste, il ne faut pas oublier qu'ici comme ailleurs, une même chose peut être consi-

dérée tout à la fois comme but et comme moyen ; pour s'en servir comme d'un moyen, il faut d'abord se la procurer, et pour cela se la proposer comme but.

Pour satisfaire nos besoins, nous utilisons non-seulement les forces physiques, mais encore les forces des autres hommes ; nous avons donc besoin de les connaître et d'employer pour cela des procédés particuliers. Nous connaissons nos propres mobiles par l'observation interne. Quant aux mobiles des autres, l'opération est plus compliquée ; nous ne nous en rendons compte que d'une manière indirecte, par leurs manifestations. Il faut recourir à l'observation externe, qui nous fournit sur la vie morale d'autrui des renseignements très nombreux, mais toujours très incomplets. Elle nous fait connaître des actes et des paroles ; mais nous n'arrivons aux mobiles qui les ont produits qu'en complétant les données du sens externe par des données du sens intime relatives à notre propre vie morale. Or un tel procédé, que nous employons tous sans nous en douter, implique la supposition que, malgré leurs diversités extérieures, les hommes sont au fond tous semblables ; que nous pouvons, par conséquent, juger des autres par nous-mêmes. Nous nous trouvons ainsi conduits à ajouter à ceux dont nous avons déjà parlé un nouvel article de foi, l'unité de l'espèce humaine. Nous n'avons, il est vrai, besoin que de l'unité psychologique ou de nature, nous pouvons nous passer de

l'unité d'origine, sur laquelle nous n'avons pas à nous prononcer. L'importance donnée par la tradition religieuse à cette dernière tient, suivant toute apparence, à ce qu'elle était le meilleur moyen de faire admettre la première.

En somme, et malgré quelques rares objections théoriques, le postulat de l'unité de l'espèce humaine a toujours été admis en pratique. On a toujours agi et raisonné en s'y conformant, le plus souvent il est vrai d'une manière inconsciente. Sans ce postulat, en effet, il nous serait impossible d'expliquer par des circonstances extérieures des croyances, des goûts que nous ne partageons pas, des institutions que nous n'approuvons pas, et auxquelles d'autres ont été attachés. Nous cherchons toujours l'unité dans la diversité; nous motivons les différentes manières dont se comportent les êtres moraux par la différence des conditions physiologiques, géographiques, historiques ou autres, qui agissent différemment sur des essences identiques. Nous tâchons de nous mettre à la place des autres. Le sens intime joue donc un très grand rôle dans la science des mobiles; mais on ne pourrait pas s'en contenter. Les mobiles ne se révèlent que par leurs effets; pour les bien connaître, il faut leur faire produire tous les effets dont ils sont susceptibles, et dans ce but les placer dans les circonstances les plus variées. Or, un même individu ne peut pas se mettre dans toutes les circonstances. Les anciens, nos contemporains sauvages ou même

illettrés, ont connu des sentiments et des impressions qui nous resteront toujours inaccessibles. On trouvera même rarement un philosophe qui pousse l'amour de la vérité jusqu'à vérifier sur lui-même les curieuses sensations qu'éprouva Livingstone quand il se trouva entre les pattes d'un lion. Les mobiles ont donc beaucoup de côtés pour l'étude desquels nous sommes réduits à l'observation externe. Nous ne connaissons les autres que par nous-mêmes, mais nous ne nous connaissons complètement nous-mêmes que par les autres. Le domaine des sciences morales qui appartient à l'observation externe, constitue donc un champ immense, dans lequel rentre l'histoire du droit, celle des arts, de la religion, des sciences. Ces diverses branches ne sont toutes que l'histoire de l'esprit humain considéré sous ses diverses faces; et indépendamment de leur utilité spéciale pour le juriconsulte, l'artiste ou le théologien, elles sont aussi, quant à leurs résultats généraux au moins, indispensables à la psychologie. On voit que le champ des sciences morales est très étendu; nous allons bientôt examiner les particularités que présente la méthode expérimentale appliquée à ce domaine.

On a vu que notre conception du monde n'est proprement qu'un système de croyances; nos prétendues connaissances reposent en dernier ressort sur des considérations d'utilité. Le critère de la vérité, ou plus exactement de ce que nous prenons pour la vérité, se trouve dans l'absence de contra-

diction de nos idées entre elles et de nos idées avec les témoignages de nos sens. Le monde de nos conceptions, non-seulement des conceptions idéales, mais même des conceptions sensuelles, diffère peut-être du tout au tout du monde réel; s'il est néanmoins harmonique, nous n'avons aucun moyen de nous apercevoir de notre erreur. La véracité de nos sens n'est elle-même qu'un article de foi, ou plus exactement encore qu'une fiction. Nous savons que les réalités ne sont pas telles que nous les percevons. C'est pourtant sur cette base que repose tout l'édifice des sciences d'observation, tandis que les sciences positives ne sont que des auxiliaires sans valeur par eux-mêmes. La méthode de la foi donne la première assise de l'édifice scientifique; la méthode de la science ne fournit que la seconde, qui repose sur la première et doit crouler avec elle. Nous devons donc toujours admettre la possibilité de transformations fondamentales dans le système de nos conceptions. N'oublions pas seulement que si nos connaissances ne sont qu'approximatives, nous pouvons les préciser à la condition de nous emparer d'abord de ce qui s'offre à nous. Nous ne connaissons que l'apparence, que le rêve d'une ombre, a dit Platon. Mais nous n'avons pas besoin de savoir davantage. Ce qui nous importe, ce sont les apparences, l'influence de la réalité sur nous, principalement l'influence qui présente un caractère tonique. En tant qu'elle n'aurait pour but que la vaine satisfaction de notre curiosité, la vérité nous

est inaccessible. Mais en tant qu'elle est nécessaire à notre salut, la vérité se révèle à nous et nous pouvons y arriver par nos efforts.

CHAPITRE III

Particularités des sciences morales

Pour voir les choses telles qu'elles sont, il faut faire effort et sacrifier ses illusions. Or, dans les questions morales, reconnaître la vérité c'est souvent condamner sa conduite passée ou future. Bien des gens ne veulent pas le faire; ils aiment mieux les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres sont mauvaises. Il est alors inutile, souvent même dangereux, d'essayer de les convaincre.

La position est encore aggravée par la grande importance du sens intime dans les sciences morales. Il est, pour ainsi dire, impossible de nier l'évidence; mais on ne peut pas discuter des goûts, de la manière d'apprécier ce qui est bien ou mal. En ces matières, la mauvaise foi ne peut pas être démontrée.

On peut donc constater une profonde différence entre les sciences naturelles et les sciences morales. Dans les unes, il n'y a ni motifs, ni moyens d'être de mauvaise foi. Dans les autres, les motifs et les moyens abondent; même dans les questions qui sembleraient le mieux à l'abri des inconvénients

que je viens de signaler, dans celles dont la solution dépend de recherches historiques, la complication des phénomènes, la durée souvent plusieurs fois séculaire des expériences, la foule des circonstances perturbatrices, les changements survenus dans les conditions sociales, fourniront toujours des prétextes suffisants à ceux qui voudraient rejeter les conclusions tirées du passé à l'avenir ou au présent.

Si, des sciences morales proprement dites, nous passons aux sciences politiques, la différence des domaines s'accroît encore par les motifs que voici.

Dans leur lutte contre la nature, les hommes, grâce au commerce, sont tous les alliés les uns des autres. Si mon voisin sait tirer parti des forces physiques et produire à bon marché, j'achèterai de lui à bon marché. Nous sommes ainsi tous intéressés à la plus grande vulgarisation des sciences physiques.

Mais les hommes ne peuvent pas se contenter de dominer la nature; ils ont encore besoin de se dominer dans une certaine mesure les uns les autres; l'ordre social est à ce prix. Cette domination commence à se faire d'une manière très défectueuse, excessive et brutale. On apprendra peut-être plus tard à satisfaire le besoin d'ordre à moins de frais, à discerner les points sur lesquels la domination est nécessaire et ceux sur lesquels elle ne fait que du mal; mais nous n'en sommes pas encore là.

Il s'établit donc sur le terrain politique une lutte de tous contre tous, dans laquelle chacun cherche à influencer les autres et à maintenir son indépendance contre eux. Dans cette position, nul ne se soucie de donner aux autres des armes contre lui-même; on les enlève même si l'on peut. Or, les sciences politiques donnent des armes offensives, et les sciences morales, nous le verrons, des armes défensives. On cherchera plutôt à entraver leur vulgarisation qu'à la faciliter. On se voit donc conduit, par des circonstances sur le détail desquelles nous reviendrons, à fonder l'ordre social sur l'obscurantisme autoritaire. C'est ainsi que les choses se sont passées, ce qui ne veut pas dire qu'on ne réussisse pas à faire mieux dans l'avenir.

Nous pouvons donc constater deux courants opposés, dont l'un tend à élucider les problèmes physiques, l'autre à envelopper de mystères les problèmes moraux et politiques. Sans doute, en pratique, l'opposition n'est pas aussi absolue, ni surtout aussi apparente qu'en théorie. Les deux domaines influent l'un sur l'autre, et le caractère particulier de chacun d'eux perd sa pureté. Tout se touche dans le système de nos connaissances. On a ébranlé l'autorité morale en se demandant si l'homme ne pourrait pas descendre du singe, et même en affirmant que la terre tourne. Malgré ces accidents d'application, l'idée que je viens d'exposer reste vraie en somme. Elle peut seule rendre compte de faits historiques très importants. La

superstition, par exemple, malgré ses incontestables inconvénients, a rendu des services considérables au droit et à la procédure. On comprend alors que, tant qu'on n'a pas réussi à la remplacer par autre chose, on s'efforce de la maintenir. Malheureusement, l'entreprise est irréalisable; il faut renoncer à ce qui n'est plus possible et chercher de nouveaux moyens.

D'autres circonstances viennent créer encore de nouvelles difficultés. La pratique politique, par exemple, a des exigences absolument contraires à celles de la théorie; il lui est impossible de toujours tout remettre en question. La procédure juridique, les délibérations parlementaires, ont besoin d'en finir et doivent préférer une décision, même défectueuse, à une perpétuelle hésitation; c'est ce qui les conduit bien souvent à prendre pour base la fable convenue. La procédure primitive était un combat, où l'innocent pouvait être condamné aussi bien que le coupable; mais cette solution, qui mettait un terme aux conflits, valait mieux que rien. Ce caractère de combat a été atténué par le temps; il ne disparaîtra probablement jamais complètement, ni des tribunaux, ni des assemblées parlementaires.

On est forcé d'établir certains points sur lesquels, dans la règle au moins, il ne doit pas être permis de revenir. On se trouve, dès lors, en face, non pas de la vérité, mais de certaines conventions dont il s'agit de tirer le meilleur parti. On se meut

dans un monde d'accommodements et d'expédients, où l'habileté se substitue forcément à la sincérité. L'homme politique et l'avocat deviennent des hommes de parti auxquels leur position même interdit l'impartialité. Leur manière de discuter diffère forcément du tout au tout de celle de la science, qui a le caractère d'un juge. Au lieu de la critique, qui cherche la vérité où qu'elle soit, et qui se fait un point d'honneur de la reconnaître même chez ceux qu'elle combat à d'autres égards, ils doivent employer la polémique, dont le but est de découvrir les fautes des adversaires et de dissimuler les siennes propres. On peut le regretter; il ne faut pas s'en indigner. Les praticiens du droit et de la politique sont appelés à lutter tous les jours avec des adversaires prêts à employer tous les moyens, respectables ou non. Leurs fonctions consistent à défendre les intérêts qui leur sont confiés; dans une telle position, la générosité serait de la perfidie. Il est, en outre, presque impossible de ne pas employer pour se défendre les armes avec lesquelles on est attaqué; l'habitude devient bientôt une seconde nature; on se laisse entraîner à dépasser les limites de ce qui est absolument nécessaire; c'est ainsi que le sens moral prend un développement peu favorable à la recherche de la vérité.

Indépendamment de leur position de défenseurs officiels de certains intérêts, qui les oblige à rester impénétrables, peut-être même à donner le change sur leurs opinions, les praticiens politiques subis-

sent encore, dans leur rôle de meneurs, des influences très défavorables à la théorie. Ils sont appelés à emporter des décisions, à entraîner les populations, ou tout au moins à leur faire approuver les mesures qu'ils ont prises en leur nom. Or, il est beaucoup plus facile de mener des masses ignorantes que des individualités éclairées. Pour obtenir une action d'ensemble, il faut s'adresser aux instincts, souvent même aux passions. Il faut éviter de préciser, ménager l'opinion publique, souvent même la flatter pour s'en servir; toutes choses absolument opposées à la mission du théoricien. On a remarqué que les hommes qui se montraient, tant qu'ils étaient simples particuliers, les plus ardents champions de la liberté de pensée, deviennent graduellement des autoritaires à outrance par l'exercice du pouvoir. Quand on sait que les opinions dépendent des intérêts, et, par conséquent des positions, on comprend que les meneurs ne font que jouer leur rôle et suivre leur pente, que la métamorphose en question est inévitable et qu'il faut seulement prendre les mesures nécessaires pour en éviter les conséquences.

Il y a donc, à certains égards au moins, sur le terrain de la politique, incompatibilité entre les fonctions du praticien et celles du théoricien. Il faut bien se garder de confondre les domaines, et de croire que ce qui doit être toléré dans l'un, doive l'être aussi dans l'autre. Le praticien a droit à certaines indulgences, parce que les circonstan-

ces le pressent, et que dans bien des cas le plus petit retard est fatal, parce qu'il est forcé de choisir de deux maux le moindre, enfin parce qu'il doit tenir compte d'intérêts divers et transiger avec eux. Le praticien se voit continuellement mis en demeure de faire des choses dont il préférerait s'abstenir, mais qu'il ne sait pas comment éviter. Des fautes de ce genre sont excusables. Mais ce qui ne l'est pas, c'est de donner aux expédients de la pratique une valeur théorique, d'appeler bien ce qui est mal, de se tromper soi-même. Entrer dans cette voie, c'est pour les individus et pour les peuples marcher à une ruine inévitable. Aussi, l'indulgence même qu'on accorde à la pratique commande-t-elle à l'endroit de la théorie une inflexible sévérité.

D'ailleurs, il est des idées qu'il faut savoir exposer tout en se gardant bien de les proposer, parce qu'elles sont tout à la fois parfaitement justes et, faute d'être assez généralement comprises, parfaitement inapplicables. En abordant la pratique, le théoricien se mettrait souvent dans la triste alternative de désavouer ses principes par ses actes, ou de les compromettre par une application prématurée. L'histoire nous offre une foule d'exemples des inconvénients qui résultent de la confusion des deux fonctions. J'en veux citer un seul qui nous intéresse sans froisser aucune susceptibilité. Les jurisconsultes romains de la meilleure époque sont tout à la fois théoriciens et praticiens. Ils sont ap-

pelés à se prononcer simultanément sur des principes généraux et sur des cas particuliers; ils se trouvent souvent dans la nécessité d'appliquer des principes que le moment n'est pas encore venu de professer ouvertement, ou d'éluder les conséquences d'autres principes qu'il n'est pas encore possible de désavouer. Ils le font parce que le sentiment populaire, dont ils ont à tenir compte, ne se trouve pas d'accord avec les théories qu'on est convenu d'adopter. Nous les voyons alors recourir pour se tirer d'affaire à des arguments du genre de ceux auxquels les Jésuites ont donné leur nom, bien qu'ils soient loin d'en avoir le monopole.

Toutes ces circonstances compliquent considérablement la tâche du théoricien, surtout quand il entreprend de communiquer ses idées aux autres, de faire l'éducation de ses contemporains. L'enseignement est un moyen terme entre la théorie et la pratique; on y rencontre quelques-unes des difficultés de cette dernière sans en avoir les indulgences. On doit s'y attendre à beaucoup d'opposition de la part de gens qui, par les raisons énumérées plus haut, ne veulent pas que la lumière se fasse, et sont fort peu scrupuleux sur les moyens d'atteindre leur but. La candeur, qui est un des éléments essentiels de l'esprit scientifique, n'est peut-être nulle part plus nécessaire que dans notre domaine; mais nulle part aussi elle n'est exposée à plus de pièges, sous les formes d'interprétations déloyales, d'objections et de questions insidieuses, de défis inac-

ceptables, et surtout de querelles de mots. Je m'arrête sur ces dernières en raison de leur importance.

Les sciences morales et politiques n'ont absolument à leur disposition que la parole. Elles ont pour objets des idées abstraites, des mouvements intérieurs que chacun produit en soi, et qui sont non pas des perceptions de faits extérieurs, mais des conceptions indépendantes dont les faits extérieurs, les paroles employées, ne donnent que l'occasion. Il en résulte que les notions morales diffèrent d'un individu à l'autre, beaucoup plus que les idées qu'on se fait d'objets qui tombent sous les sens extérieurs. Un même mot évoque, suivant les esprits, les conceptions les plus différentes. On peut dire que chaque individu a sa langue. Les efforts faits pour préciser le sens des mots diminuent les inconvénients qui résultent de cet état de choses, mais ne peuvent pas les supprimer complètement. Fixer définitivement l'acceptation des termes, ce serait arrêter le développement de la pensée. Il n'est pas même toujours possible de créer des mots nouveaux pour des idées nouvelles, soit à cause des exigences de la philologie, soit parce que les idées se transforment d'une manière inconsciente et insensible; le terme correspondant se trouve alors avoir changé de sens sans qu'on s'en soit douté. On a comparé les mots à des étiquettes placées sur des bouteilles dont le contenu change. Il faut reconnaître qu'il en est ainsi, réduire les mots au rôle

de signes nécessaires pour évoquer les idées, mais auxquels il ne faut pas s'arrêter. Si on ne le fait pas, on ne viendra peut-être jamais à bout de comprendre le droit et la manière dont il se développe. Il est donc indispensable de se réserver une grande liberté dans l'emploi des termes, et de ne pas tomber dans les pièges tendus par ceux qui, pour augmenter l'obscurité, cherchent à transformer les questions de choses en questions de mots.

Les adversaires de nos sciences sont soutenus par la nature des choses sur d'autres points encore. On peut admettre, par exemple, que toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire, à dire au peuple surtout; mais ce n'est pas une raison pour cacher au peuple ce qu'il peut et doit savoir, ni pour s'aveugler soi-même en s'efforçant d'aveugler les autres, ce qui ne manque pas d'arriver.

On voit que les moralistes et les théoriciens politiques ont une position particulièrement délicate. De grands devoirs leur incombent et de grandes difficultés les attendent. Lors même qu'ils seraient complètement dans la vérité, ils ne doivent pas espérer l'adhésion universelle ou même générale. Pour comprendre les problèmes dont ils s'occupent, il ne faut pas seulement de l'intelligence et des connaissances préalables, il faut aussi des qualités de caractère, de la loyauté et un désintéressement relatif qui ne se trouvent pas partout. C'est pour cela que les moralistes des temps passés s'arrangent pour être compris de ceux qui veulent

comprendre, tout en évitant les attaques plus ou moins loyales de ceux qui ne veulent ou ne peuvent pas, en particulier des masses et de leurs meneurs. Aussi les voyons-nous s'envelopper d'une obscurité calculée, s'exprimer en paraboles dont la signification échappe à ceux qui ne peuvent pas comprendre à demi-mot, à ceux qui ne sont pas animés du même esprit que celui qui parle. Le progrès des temps a sensiblement amélioré la position, mais il n'a pas pu faire disparaître toute trace des circonstances au milieu desquelles nos sciences ont dû se développer, et du caractère mystique qu'elles ont dû prendre et garder longtemps. J'aurai à mentionner plus tard diverses conséquences des particularités que je viens d'exposer.

LIVRE CINQUIÈME

MORALE

CHAPITRE I^{er}

L'Individu

Il est dans la nature de l'homme de chercher le bonheur. Lui demander de ne pas le faire, c'est lui demander l'impossible, c'est vouloir qu'il s'anéantisse lui-même, ou tout au moins qu'il se fasse de profondes illusions sur les motifs de sa conduite. L'anéantissement ou l'erreur volontaire, telles sont en effet, nous le verrons, les issues auxquelles conduisent les systèmes qui ne veulent pas que le bonheur soit la fin de notre activité, le but à proposer à nos efforts.

Sans doute, aux yeux du Créateur, nous sommes les instruments d'un plan providentiel que nous accomplissons en poursuivant la satisfaction de nos besoins. Mais il n'est point démontré que la créature ne soit pas obligée d'envisager la question sous une autre face. Le problème qui divise les

moralistes en deux écoles opposées est au fond celui-ci : étant admis que le devoir et l'intérêt bien entendus se confondent, on se demande s'il faut juger du devoir par l'intérêt, ou de l'intérêt par le devoir. On se rattache à l'une ou à l'autre des solutions, suivant le caractère que l'on a, la phase de développement moral où l'on se trouve. La morale idéaliste, qui vise le devoir, séduit les âmes enthousiastes, aux aspirations généreuses; elle satisfait ceux qui tiennent aux belles apparences; malheureusement aussi elle sera, sinon pratiquée, du moins professée par les gens qui font métier de flatter le prochain pour vivre à ses dépens. On comprend que vis-à-vis d'une telle clientèle, les raisonnements sont le plus souvent inutiles.

La morale utilitaire, qui vise l'intérêt bien entendu, sera préférée par le petit nombre des esprits désillusionnés qui ont du goût pour les dissections morales. Elle se prête mieux à l'analyse scientifique, tandis que la morale idéaliste rend plus de services aux poètes et aux orateurs, à ceux qui s'adressent aux masses.

Le but que je me propose ici m'oblige, on le voit, à me placer au point de vue de la morale de l'intérêt bien entendu. En effet, nous avons dans la souffrance et la jouissance un critère immédiat et évident, au moyen duquel chacun peut se faire à soi-même une idée de ses intérêts. La morale utilitaire est l'alliée naturelle de la liberté de conscience, comme la morale du désintéressement est celle du principe autoritaire.

Quant au devoir et au plan providentiel, nous ne nous en rendons compte que d'une manière indirecte. La paix de la conscience elle-même, que l'on invoque souvent à ce propos, est un sentiment de jouissance qui ne nous renseigne immédiatement que sur notre intérêt.

La morale utilitaire rentre mieux dans la méthode des sciences modernes; ainsi elle procède de l'effet à la cause, de l'individuel à l'universel; elle suit, pour arriver à connaître la pensée de Dieu, l'ordre inverse de celui que cette pensée a suivi dans son développement. En outre, elle évite bien des incohérences inséparables de la morale désintéressée. Ainsi, on peut faire sortir naturellement le devoir de l'intérêt, tandis que, pour faire sortir l'intérêt du devoir, il faut chercher à se faire illusion par des argumentations forcées. Il en résulte que la morale utilitaire peut se pratiquer d'une manière conséquente, ce qu'on n'a pas encore réussi à faire pour la morale du désintéressement. Schopenhauer, qui préconise cette dernière, estime que ce que nous avons de mieux à faire au monde, c'est de nous laisser mourir d'inanition. C'est en effet la seule manière de nous désintéresser complètement. N'oublions pas d'ailleurs que le but des théories est de rendre compte des faits. De beaux principes auxquels les actions ne répondent pas ne prouvent que le peu de conscience de ceux qui les professent; ce sont des raisons de se défier d'eux, comme de gens qui paient de mots pour se

dispenser de payer autrement. Les belles paroles qu'on applaudit sans pouvoir les pratiquer ne font qu'altérer le sens moral et préparer la ruine de ceux qui s'y laissent prendre.

Si la morale utilitaire répond aux exigences d'une méthode scientifique rigoureuse, elle exige le sacrifice de beaucoup d'illusions. C'est pour cela que, tout en la pratiquant instinctivement, on répugne à la professer. Ni Kant, ni même Bentham, le chef de l'école, n'ont osé en formuler le principe. La maxime fondamentale de la morale a été posée par Kant en ces termes : « Agis de telle sorte que la règle de ta conduite puisse servir de base à une législation universelle. » Bentham a résumé son système en ces mots : « *Plurimum prodesse plurimis.* » Faire le plus de bien possible au plus grand nombre de personnes possible. Ces deux maximes ont une très grande valeur. Elles caractérisent peut-être d'une manière irréprochable le résultat auquel doit aboutir le développement du système moral. Mais on aurait tort de les prendre pour point de départ. En effet, il est beaucoup plus difficile de trouver la base d'une législation universelle et de savoir ce qu'il faut faire pour rendre service aux autres que de bien gérer ses affaires particulières. Proposées, non pas comme critère d'un système de philosophie sociale, mais comme règles de conduite privée, ces deux maximes ont le tort de compliquer le problème qu'elles devraient simplifier, et celui bien plus grave d'amener dans

les conceptions un renversement de l'ordre normal des devoirs. Les grandes œuvres ont de petits commencements, et la construction des édifices commence par la base et non par le faite. Le premier de nos devoirs est de nous suffire à nous-mêmes et de n'être à charge à personne; le second, c'est d'entretenir notre famille. Nos obligations vis-à-vis de la société en général ne viennent qu'après. Les maximes citées le font généralement oublier. S'il y a tant de gens qui, parfaitement incapables de gérer leurs propres affaires, se croient prédestinés à gouverner des Etats, les théories philosophiques qui ont été généralement enseignées jusqu'ici y ont contribué pour une forte part.

Je crois que nous trouvons dans la morale de l'intérêt bien entendu une base plus modeste, plus prosaïque, mais incomparablement plus solide. En effet, il y a dans chacun de nous un penchant à satisfaire ses besoins individuels, tandis qu'il n'y a pas dans notre nature de tendance à satisfaire les besoins généraux. Celle-ci, qui fait complètement défaut chez la plupart des individus, n'est chez les autres qu'un des développements de la tendance à la satisfaction individuelle. Aussi tous les calculs fondés sur l'existence d'un sentiment de l'intérêt public distinct et indépendant du sentiment de l'intérêt particulier seront-ils démentis par l'événement. D'ailleurs, nul de nous n'a le droit de demander le désintéressement aux autres; et il est presque impossible qu'en essayant de le pratiquer,

on ne sacrifie pas les intérêts d'autrui qu'on est chargé de défendre.

C'est donc l'intérêt individuel qui doit être mis à la base de la morale; c'est lui qui engendre et légitime tous les autres. Nous savons, en effet, que nous avons besoin de nos semblables, et qu'il est de notre intérêt de compter avec eux. L'influence des autres hommes sur notre bonheur ira même toujours grandissant au fur et à mesure des progrès de la civilisation. Mais nous ne nous ferons pas d'illusion sur les motifs de notre manière d'agir. L'intérêt général reste toujours le moyen subordonné de l'intérêt individuel. Toute notre activité a pour but d'éviter la souffrance, de procurer la jouissance. L'individu seul souffre et jouit; l'individu est le point de départ et le point d'arrivée de toute la science morale; c'est lui qui sera le pivot de notre système, que nous caractériserons en remplaçant les maximes de Kant et de Bentham par un vieil adage bien connu : « Vivre et laisser vivre. »

Du reste, le point de vue que j'adopte n'est pas nouveau. Si les philosophes dans leurs spéculations théoriques n'en ont pas tenu suffisamment compte, les jurisconsultes romains, qui se proposaient de régler la pratique et qui ne craignaient pas de la regarder en face, ne sont pas tombés dans la même erreur. Loin de nous engager à nous poser en législateurs universels et en bienfaiteurs du monde entier, ils nous recommandent seulement

de ne léser personne et nous disent que celui qui se mêle de ce qui ne le regarde pas, est en faute.

Je dois répondre ici à une objection très sérieuse, qui se présente naturellement à l'esprit. Si l'intérêt général n'est que le moyen de l'intérêt individuel, comment se fait-il que la société demande dans certains cas à l'individu sa vie ? Un tel fait et surtout son acceptation générale n'infligent-ils pas à la théorie que je viens d'exposer un éclatant démenti ? L'objection est grave, elle n'est pas sans réponse.

Nous sommes tous prédestinés à mourir ; nous sommes les instruments d'un plan providentiel, qui tôt ou tard nous demandera de céder la place à d'autres, et qui le fera peut-être par l'intermédiaire de la société. J'ai comparé plus haut le plan providentiel à celui d'un général d'armée ; ni l'un ni l'autre ne peuvent s'accomplir sans sacrifices de vies. C'est ici le cas de se rappeler cette comparaison. La société subit le contre-coup de ce fait ; elle se trouve quelquefois dans la nécessité de sacrifier quelques-uns de ses membres pour sauver les autres. Il est incontestable qu'elle peut le faire, et que jusqu'à présent au moins, elle n'a pas trouvé le moyen de l'éviter. Il faut donc admettre, lors même que nous aurions de la peine à faire cadrer ce fait avec le reste de notre système, que la société a droit de vie et de mort sur ses membres. Mais cela ne veut pas dire qu'elle puisse tout se permet-

tre à leur égard. La mort du corps, en effet, n'est pas le pire des maux. Elle vaut encore mieux que la suppression de certaines conditions qui donnent à la vie tout son prix. Ces conditions seront : pour l'un, l'honneur et la patrie; pour l'autre, ses croyances, son indépendance; pour d'autres encore, autre chose; et nous sommes libres de quitter la vie plutôt que de vivre sans elles. Non-seulement nous le pouvons, mais le sentiment public nous approuve quand nous le faisons. Si l'opinion publique est sévère au suicide, cela tient à diverses raisons d'inégale valeur que je ne puis développer ici; d'autre part, elle comble d'éloges les martyrs, ceux qui sans jamais désespérer préfèrent pourtant la mort au sacrifice de ce qui fait à leurs yeux tout le prix de l'existence et qui prennent pour devise : « Plutôt mourir que faillir. » Il y a donc des souffrances que ni la nature des choses, ni la conscience publique ne permettent à la société d'infliger à l'individu. C'est donc de l'individu et de son bonheur que nous allons nous occuper en première ligne. La morale individuelle nous conduira tout naturellement à la morale sociale.

La morale a pour but de nous montrer le vrai chemin du bonheur. Elle nous demande de renoncer, non pas à le chercher, mais à le chercher là où nous ne pouvons pas le trouver. L'homme aspire toujours nécessairement au bonheur; il le poursuit bien ou mal, sciemment ou à son insu, à son insu le plus souvent, surtout chez les natures

peu délicates. C'est ce caractère inconscient qui a fait croire que l'homme pouvait ne pas chercher le bonheur. Mais c'est se faire illusion et se préparer d'inévitables déboires que de mettre cette idée à la base de la morale.

Le bonheur consiste à avoir le plus de jouissances et le moins de souffrances possible. Nous avons vu que la jouissance consiste dans la satisfaction, la souffrance dans la non-satisfaction de nos besoins. Les moyens de satisfaction se trouvent dans les circonstances. Il s'agit donc de concilier nos besoins et nos circonstances, et c'est à cela que nous sert notre liberté d'action. La conciliation peut du reste s'opérer soit par l'adaptation de nos besoins à nos circonstances, soit par l'adaptation de nos circonstances à nos besoins. Il faut se rappeler aussi que les distinctions que nous faisons sont approximatives et provisoires, fondées moins sur la nature des choses que sur la nécessité de mettre de l'ordre dans nos idées. Aussi pourra-t-il nous arriver de considérer des besoins comme des circonstances ou *vice versa*.

Pour concilier nos besoins et nos circonstances, il importe d'abord de les connaître et de connaître les moyens dont nous disposons pour les mettre d'accord. Nos besoins et nos circonstances s'imposent à nous, nous pouvons seulement les modifier dans une certaine mesure. Nous arrivons ainsi à distinguer dans le problème de la morale les éléments qui dépendent de nous et ceux qui n'en

dépendent pas, bien qu'ils se trouvent souvent en nous, comme les mobiles. Nous considérons les éléments indépendants de notre volonté, aussi bien ceux qui se trouvent en nous que ceux qui se trouvent hors de nous, comme les effets de cette cause unique à laquelle nous avons donné le nom de Dieu. C'est ainsi que nous arrivons à dire que notre bonheur nous vient de nous et qu'il nous vient de Dieu. On a vu dans cette double assertion une espèce de contradiction, ou, comme on disait, un mystère qui a fait naître les controverses théologiques relatives au salut par la grâce et au salut par les œuvres. Nous n'avons heureusement pas à prendre parti dans cette polémique. Bien que cela ait pu heurter certaines idées préconçues, je ne vois rien d'inadmissible à ce que notre bonheur soit le produit de deux facteurs indispensables l'un et l'autre, à ce que Dieu ne puisse pas faire notre bonheur sans notre concours et à ce que nous ne puissions pas le faire sans son aide.

Cette nécessité de deux conditions, dont l'une dépend de nous, dont l'autre n'en dépend pas, se retrouve en économie politique; elle y prend même une forme tout à fait propre à la faire tomber sous les sens. La production des richesses suppose le concours de trois facteurs, la terre, le travail et le capital; il faut élaguer le capital qui n'est qu'une combinaison des deux autres. Il reste donc la terre et le travail, qui représentent exactement la grâce et les œuvres. La terre, ce sont toutes les forces

naturelles qui agissent indépendamment de nous, qui souvent nous contrarient, mais dont nous pouvons apprendre à tirer parti. Nous pouvons trouver en eux des auxiliaires dont la collaboration est gratuite, mais suppose, pour être utilisée, une certaine activité de notre côté. Nos premiers ancêtres devaient recueillir les glands dont ils se nourrissaient et qui poussaient spontanément sur les arbres. Aujourd'hui l'apport du travail est plus considérable, mais la position reste la même. Les dons de Dieu sont gratuits; il faut seulement se les approprier par un travail qui en est le complément, mais qui n'en est pas la contre-valeur. Cet élément gratuit se trouve, du reste, dans tous les domaines. Le poète a besoin d'un thème, qu'il trouve et ne crée pas. Celui qu'on appelle le plus grand capitaine des temps modernes disait qu'on ne peut pas tout calculer ni tout prévoir, qu'il faut laisser quelque chose à faire à la fortune.

Ainsi notre bonheur dépend en grande partie de circonstances indépendantes de notre volonté et que nous ne pouvons pas changer. Ce serait une erreur de croire toutefois que nous n'ayons rien à faire à leur égard. Il faut y accommoder notre conduite, et pour cela les connaître. Nous devons nous livrer à une fonction contemplative, indispensable au succès de la fonction active. Il faut arriver à savoir ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas changer, comment il faut changer l'un et s'accommoder à l'autre. Cette fonction contempla-

tive n'est pas autre chose que la prière, qui féconde le travail, en modifiant non pas le cours des choses, mais la direction de notre activité. Il est donc vrai qu'il ne suffit pas de travailler, qu'il faut aussi et d'abord prier.

Le résultat de cette œuvre de contemplation prend les deux formes de la religion et de la science ou philosophie; on peut considérer la religion comme le côté pratique, et la philosophie comme le côté théorique. Ce n'est pas par simple curiosité que nous considérons le monde et nous-mêmes; c'est dans un intérêt pratique. Et comme les données des sens ne nous fournissent que des renseignements insuffisants, nous les complétons par nos conjectures. Nous formons ainsi des idées, qui ne sont d'abord qu'un mélange d'un peu de vérité et de beaucoup d'illusion, des croyances susceptibles de devenir des connaissances en s'épurant. La morale se compose de pratiques, tout au plus de maximes; la religion, si nous voulons la distinguer de la morale, se compose des croyances destinées à justifier ces maximes et ces pratiques. La théologie et la philosophie prétendent expliquer ces croyances par deux méthodes différentes sur lesquelles je reviendrai. Seulement, on confond souvent les deux méthodes et, par conséquent, les deux domaines. Du reste, la notion de religion n'est point invariable, et il ne faut pas prétendre en donner une définition unique tout à fait suffisante.

L'idée fondamentale, la racine de la religion est une idée de lien, d'obligation, d'une loi que nous ne devons pas violer, de devoir. La religion est l'ensemble de nos croyances relatives à nos obligations, aux causes de la morale et du droit. Il nous est indispensable de nous y arrêter. Nous retrouvons son influence à chaque pas de l'histoire du droit.

La religion est d'abord le produit de la crainte dans un esprit qui n'a pas encore dépassé la phase empirique ou casuistique; elle prend alors la forme du fétichisme. L'homme a commencé par adorer son ennemi le plus redoutable, le serpent, puis les autres bêtes féroces; il cherchait à les fléchir par tous les moyens en son pouvoir.

Partie de là, la religion subit une double transformation; elle remplace l'incohérence par l'ordre et l'unité, le fétichisme par le monothéisme; elle passe de la crainte à l'amour, de la Loi à la Grâce. Les forces éternelles du monde se présentent d'abord à l'homme sous un aspect effrayant. Plus tard, quand on a appris à les connaître et à s'en servir, on comprend qu'elles sont une source de bienfaits pour ceux qui se comportent à leur égard comme ils le doivent. Après le serpent, on apprend à adorer l'arbre des fruits duquel on se nourrit. Ces deux progrès supposent l'effort et un développement moral considérable. Les peuples et les individus dont le niveau de culture s'abaisse, retombent dans le fétichisme; on retrouve dans le chris-

tianisme le culte des reliques et dans le bouddhisme celui des idoles.

Mal- ou bienfaisante, terrible ou propice, la divinité nous apparaît sous la forme d'une règle à suivre dans notre conduite. C'est par la religion que l'idée de droit et de loi s'introduit dans le monde, à tel point que les hommes qui sont en état d'imposer leur volonté aux autres sont partout censés avoir reçu ce pouvoir de la divinité.

Voilà donc l'homme comprenant qu'il n'est pas seul au monde, que sa volonté doit plier devant la nécessité. Il comprend qu'il y a des choses qu'il ne peut pas faire, et d'autres qu'il peut mais qu'il ne doit pas, parce que s'il les faisait, il en souffrirait. Il comprend que les divers mobiles qui le sollicitent se contrarient mutuellement, et qu'il doit imposer silence aux uns pour satisfaire les autres. C'est ainsi que l'idée du sacrifice fait son apparition. Nous la trouvons à toutes les époques de l'histoire, sous une forme qui est d'abord très défectueuse, mais qui se perfectionne graduellement.

Le sacrifice aboutit toujours à la non-satisfaction d'un besoin, pour faciliter la satisfaction plus complète d'un autre besoin. Il s'agit de choisir les besoins à satisfaire et les besoins à supprimer, afin d'atteindre le maximum de jouissance au moyen du minimum de souffrance. Une circonstance qui facilitera considérablement le départ, c'est le fait qu'il y a des besoins dont la satisfaction facilite celle des autres, qui produisent plus qu'ils ne deman-

dent; d'autre part, il en est qui tirent à eux sans jamais restituer, qui ne sont peut-être jamais satisfaits et qui empêchent la satisfaction des autres. Cette distinction est d'autant plus importante que la faculté de l'imagination permet à l'homme de développer ses besoins dans une mesure qui équivaut presque à une création. La satisfaction même des besoins conduit à leur multiplication; on les assouvit les uns par les autres. Le besoin d'instruction, par exemple, n'est qu'un moyen d'assurer son indépendance économique et morale; le besoin de célébrité n'est pour beaucoup de gens qu'un moyen d'arriver à la fortune. On peut même dire que le progrès de la culture, et tout particulièrement le développement de la conscience, consiste dans une multiplication des besoins, qui produit de bons et de mauvais fruits, et qui exige le contre-poids d'une réduction par sélection. Les hautes classes et les peuples civilisés sont tout à la fois plus parfaits et plus perversis que les hommes qui occupent les degrés inférieurs de l'échelle sociale. Souvent la perversion l'emporte sur la perfection; c'est alors la décadence et ensuite la mort. Mais on peut, par des efforts et de la vigilance, s'approprier la perfection en évitant la perversion; c'est alors le véritable progrès par opposition au progrès dévoyé, malheureusement beaucoup plus fréquent.

Le sacrifice est donc un principe fondamental de la morale, et le travail n'est pas autre chose qu'une

activité mêlée de sacrifices. C'est pour cela qu'on a souvent tant de peine à distinguer le travail d'avec l'amusement, l'activité destinée à procurer une satisfaction immédiate. On voit souvent deux individus qui se livrent absolument à la même activité, qui jouent au billard par ensemble ou qui font de la musique. L'un travaille parce qu'il le fait malgré lui, en vue d'un avantage indirect; l'autre ne travaille pas, parce qu'il le fait pour son plaisir. Mais le sacrifice est un accident et un moyen. C'est une erreur de le croire essentiel, comme on l'a fait souvent. Ce qui importe, c'est l'obéissance et non pas le sacrifice. Il faut discipliner notre activité, tenir la conduite exigée par notre but et nos circonstances, et ne pas reculer devant les sacrifices que cette conduite exige; mais il ne faut pas faire le sacrifice pour le sacrifice; il faut l'éviter, le restreindre dans la mesure du possible, car il n'est qu'un mal nécessaire. L'ascétisme systématique est une aberration, l'exagération d'un principe juste.

J'ai parlé du sacrifice comme d'un mal nécessaire. Il s'agit ici, la plupart du temps, d'une nécessité, non pas absolue, mais relative ou morale. Il n'y a pas proprement de sacrifice sans liberté; nous l'acceptons volontairement pour éviter un mal plus grand.

Cette conception du sacrifice m'oblige à m'expliquer sur un point important: Est-il permis de faire du mal pour qu'il en arrive du bien, ou ce qui revient au même pour éviter un mal pire?

Beaucoup de personnes répondent imperturbablement non, et ne craignent pas d'anathématiser et de traiter de malhonnêtes les gens qui se permettraient d'être d'un autre avis. Mais nous sommes ici sur le terrain scientifique, et le premier devoir de ceux qui ont la prétention de s'y placer est de braver les anathèmes, d'où qu'ils viennent. Or les belles théories présentent un très grand danger; elles conduisent à se faire illusion sur soi-même, peut-être à se faire volontairement illusion, ce qui est l'état moral le plus grave dans lequel on puisse se trouver. Dans la question qui nous occupe en particulier, en affirmant qu'on doit ne jamais faire du mal pour qu'il en arrive du bien, on se trouve conduit, pour montrer qu'on le peut, à déclarer que certaines choses qui sont un mal ne le sont pas. On dira, par exemple, que ce n'est pas un mal de punir. On ne cherchera plus, dès lors, à restreindre la punition ou à l'éviter comme on doit le faire. J'en ai dit assez pour montrer, au moins à ceux qui veulent voir, qu'il ne faut pas donner la valeur d'un axiôme scientifique à la maxime suivant laquelle il ne faut jamais faire de mal pour qu'il en arrive du bien. Je ne songe point, du reste, à contester l'utilité pratique d'une telle règle, considérée comme expression approximative de la vérité. Mais pour l'usage scientifique, il faut la remplacer par quelque autre du genre de celle-ci : Il ne faut jamais faire de mal inutile.

La morale consiste à ordonner la poursuite des

biens, à sacrifier les uns pour assurer les autres, à accepter le mal pour en éviter un pire. Il faut, dès lors, apprendre à classer les différentes catégories de biens. Les différences sont très nombreuses; je me borne à mentionner la plus importante, celle que l'on établit entre les biens matériels et les biens personnels. Je conserve ces expressions consacrées par l'usage, malgré les reproches qu'on peut leur faire.

Les biens matériels s'aliènent et ne se communiquent pas; je ne puis faire jouir autrui d'un pain ou des fruits d'un champ sans m'en priver moi-même. Les biens personnels se communiquent et ne s'aliènent pas; je puis faire part à mon voisin de mes connaissances, de mes espérances, de mes aptitudes sans m'en dépouiller; je les donne sans les perdre; c'est ce qu'exprime le mot communiquer. Ces biens-là sont même susceptibles de grandir en se transmettant. Une langue, une science, une constitution politique se perfectionnent en général en se répandant; les services qu'elles rendent à chaque individu augmentent avec le nombre des participants. Il y a des gens, sans doute, qui cherchent à se réserver exclusivement certains biens personnels, certaines connaissances par exemple. Mais ils le font généralement en vue des profits pécuniaires qu'ils attendent de ce monopole. Je mentionne, pour ne pas paraître l'oublier, cette exception qui confirme la règle plutôt qu'elle ne la détruit.

Les deux catégories de biens ont besoin l'une de l'autre et doivent se faire place, se servir même réciproquement de moyens. Les biens personnels sont les véritables biens, le but final de toute notre activité; les soi-disant biens matériels sont plutôt des moyens de produire les biens, des utilités, ou plus exactement encore, des nécessités; car nous ne pouvons pas nous en passer. Il faut employer non-seulement les biens matériels à procurer les biens personnels, mais aussi les biens personnels à procurer les biens matériels. Cela n'empêche pas que le terme de toute production, matérielle ou non, ne soit d'arriver à former l'homme, non pas seulement l'homme animal, le bipède jeté au monde comme la plus misérable des créatures, mais surtout l'homme spirituel, dont le bipède n'est que la matière brute. La chair et le sang ne suffisent point à le mettre au monde; il faut un second et laborieux enfantement, l'éducation. L'amélioration de l'espèce humaine, voilà l'objectif que doivent se proposer aussi bien les individus que les institutions, l'Etat comme l'Ecole et l'Eglise.

Le souverain bien, qui est en même temps le plus puissant moyen de faciliter la production de tous les autres, est le plein développement de la conscience. Cette faculté nous renseigne sur nos besoins et sur nos circonstances. Elle nous montre les buts que nous devons nous proposer et les moyens que nous pouvons employer pour y arriver. Elle nous révèle plus ou moins complètement.

le plan de Dieu, et nous permet de nous en faire porteurs en y conformant nos propres plans. Elle nous rend de grands services, même dans l'acquisition des richesses. Elle est indispensable au vrai courage et à la vraie modestie.

Le vrai courage n'est ni la témérité, ni l'imprudence. Il a conscience du danger, mais il a conscience aussi des moyens d'en triompher, et c'est pour cela qu'il l'affronte. Le vrai brave, a dit Platon, est celui qui, timide par nature, est brave par raison.

La modestie, qui est la faculté de se modérer soi-même, renferme, à la différence de l'humilité dans le sens étymologique du mot, un élément de dignité, de confiance en soi. Elle nous montre ce que nous ne devons pas tenter, pour ne pas nous épuiser à la poursuite de l'impossible. Mais elle se garde bien de nous jeter à terre, de nous pousser à nous abandonner nous-mêmes. Elle nous fait connaître, non-seulement nos défauts, mais aussi nos capacités. En effet, nous sommes tous destinés à jouer un rôle, à contribuer pour quelque chose au bonheur général. Si nous ne sommes qu'une charge inutile, le cours naturel des choses tend à nous supprimer. C'est une question d'existence de développer en nous les germes qui sont susceptibles de l'être, et pour cela de les chercher. Nous ne pouvons pas vivre uniquement pour nous-mêmes; non-seulement nous devons recevoir des autres, mais sous peine de mort ou de déchéance,

nous devons faire quelque chose pour eux, leur rendre des services. La morale individuelle ne se suffit pas à elle-même et nous renvoie à la morale sociale.

CHAPITRE II

La Société

Nous nous sommes habitués à envisager le monde comme la parole de Dieu. Mais toutes les parties du monde n'ont pas la même importance pour nous. Le premier rang est occupé par les autres hommes, par la société comme on dit. On a été conduit à considérer la société et ses organes, sous les noms les plus divers, comme les représentants les mieux qualifiés de Dieu sur la terre. En tous cas, nous devons bien souvent renoncer à nous conduire d'après nos intérêts et nos opinions en faveur des intérêts et des opinions de la société.

La subordination à la société a pourtant des limites. La société n'est pas Dieu, elle n'est point infaillible, et dans bien des occasions il est de notre devoir de suivre notre opinion personnelle contre la sienne. A côté de la religion positive, du droit positif, de la religion et du droit tels que la société les formule, il y a la religion naturelle, le droit naturel, la religion et le droit tels qu'ils devraient être, et que chacun reste libre de se représenter à sa manière.

La société, dans le sens ordinaire du mot, suppose un échange de services. Entre l'exploiteur et l'exploité, il y a coexistence, il y a même si l'on veut des relations, mais des relations essentiellement passagères, dans la nature desquelles il est de se supprimer elles-mêmes; la victime fuira le spoliateur ou périra. Il n'y a de société durable que celle au maintien de laquelle tous les associés sont intéressés; la société léonine ne présente pas ce caractère, et n'a, par cette raison, pas été reconnue par le droit. D'autre part, si la réciprocité est nécessaire, l'égalité ne l'est pas. Il peut y avoir société entre un esclave et le maître qui le protège et le nourrit convenablement.

Quel est le point de départ de la société? Suivant l'histoire profane, ce serait la guerre de tous contre tous; suivant la tradition religieuse, le paradis terrestre et l'âge d'or. On peut concilier ces deux opinions en considérant l'histoire de l'humanité comme un progrès mêlé de rechutes, qui a pour condition des sacrifices fructueux, mais d'abord douloureux. On sait que la souffrance nous frappe toujours plus que la jouissance au moment où nous les éprouvons; d'autre part, nous avons une tendance naturelle à idéaliser nos souvenirs: il en résulte qu'après un de ces reculs momentanés qui sont le point de départ d'un progrès redoublé, nous nous imaginons avoir plus perdu que gagné.

On peut admettre que l'homme a vécu d'abord dans un pays où la population était clairsemée, la

vie facile. Il y jouissait d'une paix relative; ses luttes avec les éléments et les bêtes fauves n'avaient pas l'amertume de nos guerres fratricides. Les familles vivaient séparées les unes des autres; la terre et les fruits qu'elle produisait naturellement étaient assez abondants pour qu'on n'eût pas à se les disputer. Les querelles qui pouvaient surgir se réglaient facilement, aboutissaient peut-être au départ des mécontents, mais ne se propageaient pas au loin.

Un changement eut lieu. Soit que leur nombre ait crû plus rapidement que la production des subsistances, soit qu'ils aient été chassés de leur séjour de délices dans une contrée moins favorisée, les hommes se trouvent à l'étroit et commencent à se disputer les moyens d'existence. Ils trouvent alors les uns chez les autres des ennemis plus redoutables que les bêtes fauves ou les éléments. Les premiers efforts de la science et de l'industrie, provoqués par la nécessité de tirer un meilleur parti des forces naturelles ou morales, sont appliquées à la destruction en même temps qu'à la production, souvent même avant. Les guerres prennent une étendue et une intensité qu'elles n'avaient pas dans le principe. Mais il ne faut pas exagérer la portée de ce fait. Les actes de violence, jusque-là dispersés, se sont concentrés; en outre, ils frappent davantage les yeux parce qu'ils disposent de moyens infiniment plus puissants. Mais il y a tout lieu de croire que dans l'enfance de l'humanité, les abus de la

force étaient beaucoup plus fréquents qu'aux époques plus rapprochées de nous. Ils constituaient en particulier, dans l'intérieur des familles, le mode de vivre ordinaire; la femme et les enfants étaient complètement à la merci du père. Le droit de punir, qui allait dans l'origine jusqu'au droit de vie et de mort, n'a pas d'autre origine.

Les premières sociétés ont été régies par la force; mais ce n'est là qu'un point de départ très peu satisfaisant, même pour le petit nombre de ceux auxquels il paraît profiter. Le père a besoin de sa femme et de ses enfants; il ne les conservera qu'à la condition de les bien traiter. En d'autres termes, ces êtres qu'il tient en sa puissance ont, par le fait qu'ils lui procurent des satisfactions, des droits vis-à-vis de lui. Un pouvoir d'une nouvelle espèce apparaît, fondé non plus sur la nécessité, sur la contrainte, mais sur l'utilité, sur l'intérêt. Le pouvoir spirituel, c'est ainsi qu'on l'appelle, n'est donc pas autre chose que le pouvoir de faire du bien; dans sa sphère, le premier sera vraiment celui qui saura se faire le serviteur de tous. Malheureusement, ce pouvoir n'a pas su conserver sa pureté. Ceux qui s'en donnent comme les représentants l'ont dénaturé jusqu'à le rendre méconnaissable. Voyons comment il s'est perverti; cela nous fera comprendre comment on peut lui rendre son caractère.

Il s'en faut de beaucoup que tous les hommes comprennent leurs intérêts. Par des raisons très nombreuses et très diverses, la question de savoir

comment il faut organiser la société pour le plus grand bien de tous fait depuis l'enfance de l'humanité jusqu'à nos jours l'objet de lutttes continuelles. Le nœud ne peut pas être dénoué; il est nécessaire de le trancher par la force, qui reste le principe régulateur du passé et du présent. On ne pourra restreindre son rôle qu'en développant la conscience, l'intelligence que les hommes ont de leurs véritables intérêts. C'est par ce moyen seulement que le principe de l'avenir, la liberté, pourra supplanter graduellement le principe du passé. Malgré les triomphes éphémères que d'autres avantages peuvent leur procurer, les individus et les sociétés dont la conscience ne se développe pas ne peuvent manquer de déchoir et de disparaître, de faire place à ceux qui, grâce à la conscience, prospèrent et s'étendent.

La délicatesse de conscience est une force, parce qu'elle est une faiblesse et un attrait. L'être plus fort, mais insensible, n'offre aucune prise à l'être plus faible qui par ce motif le subit s'il le faut, mais le fuit s'il le peut. Le vide se fait autour de lui, tandis qu'on se groupe autour de l'homme délicat, qui consent à recevoir d'autrui et qui paie de retour. Si donc le pouvoir de nuire, d'écarter les attaques, est une des conditions d'existence de la société, s'il est nécessaire pour l'empêcher d'être détruite, il n'en est pas la cause. Il est la clôture qui protège le champ, il n'est pas la semence qui produit la moisson. L'élément positif de la société,

c'est la bienfaisance, c'est l'attrait, c'est la grâce. Ce n'est pas le glaive, c'est la lyre qui a fondé les villes.

Il reste vrai que la délicatesse est une faiblesse et qu'on en peut abuser. Elle impose des sacrifices, qui pour être souvent fructueux n'en sont pas moins des sacrifices et ne doivent pas être faits en vain. Elle pourrait constituer un grave péril si elle était exclusivement développée ou simplement exposée à tous les regards. Il faut la contrebalancer par le développement d'autres vertus, de l'énergie par exemple, et même de la force brutale. Nous avons besoin de ces qualités pour lutter, non-seulement contre les choses, mais contre le grand nombre des hommes qui ne sont accessibles à aucun autre genre d'argument.

Le pouvoir spirituel consiste à dominer en servant, à obtenir des hommes ce dont on a besoin en leur faisant du bien, ou tout au moins en leur procurant des jouissances. Il suppose une certaine supériorité, partielle au moins, sur celui sur qui il s'exerce. Nul ne veut devoir à autrui ce qu'il peut se procurer lui-même à moins de frais. Cette supériorité partielle est fondée dans la nature des choses. Les hommes sont diversement doués. Il en résulte certains inconvénients que l'on atténue, par exemple au moyen du principe de l'égalité devant la loi, fiction juridique destinée à servir de contre-poids à l'inégalité naturelle. Mais la diversité des dons présente aussi des avantages, susceptibles

d'être développés artificiellement. Elle augmente le nombre et l'importance des services que les hommes sont en état de se rendre réciproquement; elle est un des facteurs les plus énergiques de la sociabilité. Certains auteurs ont même vu dans les progrès de la division du travail le critère des progrès de la civilisation. Dans l'enfance des sociétés, il n'y a pas d'autre distinction que celle qui est fondée sur la différence des sexes et des âges. L'homme a d'autres fonctions que la femme; la maturité que l'enfance ou la vieillesse. Mais toutes les familles ont la même occupation: chacune d'elles cherche à réunir toutes les conditions de la vie et de la prospérité, à développer le pouvoir de nuire et le pouvoir de servir. Certaines différences dans la capacité de servir proviennent des circonstances géographiques; chaque contrée a ses produits. Cette diversité fait que la même chose a souvent plus de valeur, est plus utile ou plus coûteuse à produire pour une personne que pour une autre; il en résulte la possibilité d'échanges dans lesquels chaque partie reçoit ce qui vaut plus en retour de ce qui vaut moins pour elle; la possibilité du commerce en un mot. Quand on a compris les avantages de la diversité, on s'efforce d'en augmenter la cause; tous les traités d'économie politique renferment de nombreux exemples de la manière surprenante dont les aptitudes se développent par la spécialisation.

Dans l'état de société, ce sont les services que

nous rendons aux autres qui nous procurent les moyens de vivre. Celui qui ne veut rien faire pour autrui n'a pas proprement de droit à l'existence; celui qui fait beaucoup a droit à beaucoup, celui qui fait peu a droit à peu. La société qui ne veut pas observer cette règle est sûre de périr, parce que les biens de toute espèce ne se produisent qu'au moyen d'efforts et de sacrifices accomplis par les individus, et que les individus ne veulent les faire qu'avec la perspective d'en être récompensés. Comme l'égalité des capacités et surtout l'égalité des sacrifices, qui en est souvent la cause, n'existent pas, poser en principe l'égalité des biens, c'est couper le nerf de la production. Sans doute, la règle « à chacun selon ses œuvres » est loin d'être toujours correctement appliquée. Il y a des gens qui obtiennent moins et d'autres qui obtiennent plus qu'ils ne méritent. Mais on ne doit pas imputer à un principe les conséquences de sa non-observation. Cette dernière circonstance prouve simplement que nous ne sommes pas encore arrivés au but, que l'avènement de la justice n'est pas encore complet.

Ainsi chacun doit chercher sa spécialité pour la développer, s'efforcer d'inspirer confiance pour l'accomplissement d'une fonction particulière; c'est en cela que consiste le vrai point d'honneur, lequel varie suivant les circonstances et surtout suivant les professions. C'est une condition d'existence que de se placer au premier rang sous un rapport ou

sous un autre. Aussi, dans le choix d'une profession, notre intérêt bien entendu nous commande-t-il de nous décider, non pas en faveur de la carrière qui nous procurera le plus d'avantages immédiats et personnels, mais en faveur de celle dans laquelle nous pourrons rendre le plus de services à nos semblables.

Sans doute, la nécessité de se faire sa place au soleil et de se procurer son droit à l'existence est une source de souffrance. Elle oblige chacun à lutter incessamment pour maintenir son indépendance, pour éviter de la compromettre en recevant des services. Aussi bien des gens ferment-ils les yeux pour ne pas voir cette vérité pénible. Cela ne l'empêche pas d'exister et de se trouver à la base, soit de la société économique, soit de la société politique qui se confond avec la première dans l'origine, et s'en distingue, nous allons le voir, moins qu'on ne le croit en général.

Les hommes ont besoin de divers genres de services, d'instruction, de protection les uns contre les autres, etc. Ce sont les individus qui, dans leur intérêt individuel, entreprennent de les rendre à ceux qui les réclament; avant qu'il n'existât ni Etat, ni Eglise, il y a eu des guerriers et des espèces de prêtres auxquels leurs fonctions procuraient leur subsistance et un certain pouvoir sur les autres hommes.

On voit que les dominations militaire et sacerdotale s'établissent d'abord par usurpation. La domi-

nation sacerdotale joue surtout un grand rôle dans l'organisation de la société. Elle doit son influence au besoin d'autorité qui se trouve dans notre cœur. L'homme se sait sujet à l'erreur, il se défie de ses sentiments, il éprouve de l'inquiétude quand il se voit le seul but et le seul motif de ses actes. Pour calmer ses angoisses, il veut se laisser guider par l'opinion et par l'intérêt d'autrui : de là la croyance à l'autorité et la croyance au désintéressement, qui se trouvent presque toujours réunies parce qu'elles sont les deux moyens d'un même but. Ce besoin de mettre notre personnalité hors de cause est tout à fait respectable en lui-même; il est fâcheux seulement qu'on lui ait donné pour l'exploiter un développement exagéré et même maladif.

Il faut donc à l'homme une autorité morale, quelqu'un qui lui dise comment il doit se conduire, en particulier dans ses rapports avec les autres hommes. L'autorité morale, dont l'autorité juridique n'est qu'un des éléments, est de beaucoup l'application la plus importante du pouvoir spirituel; elle finit par effacer les autres et par s'approprier exclusivement le nom d'autorité. L'empire sur les croyances, ou comme on dit sur les consciences, qu'elle procure, contribue plus que le pouvoir militaire à poser au moins les premiers rudiments de l'ordre social et de la justice. Quand il est exercé sans contrôle par des individus auxquels on l'abandonne, qu'il est exercé, par conséquent, dans des intérêts particuliers et non pas dans l'intérêt géné-

ral, le pouvoir spirituel se dénature complètement, prend son caractère d'attrait pour prendre celui de la contrainte. D'une puissance de salut, il devient une puissance de condamnation; au lieu de soulager des souffrances réelles et senties, il en crée d'imaginaires, pour s'attribuer le mérite d'y porter remède; et pour empêcher qu'on ne s'aperçoive du peu de fondement de cette création, il prend une double précaution. Il place les peines dont il affirme l'existence dans un monde à venir, de manière à rendre toute vérification impossible. Il s'assure, en outre, le monopole de l'instruction pour établir un obscurantisme systématique. C'est ainsi que sous le nom et le manteau du pouvoir spirituel et du libre consentement, on inspire aux consciences la pire des contraintes. Le système moral et social se trouve faussé dans ses bases. Les sources où l'on pense trouver la vérité sont altérées, à bonne intention quelquefois, mais sciemment. La perversion du pouvoir spirituel est le pire des malheurs qui puisse frapper un peuple. Aussi ne s'expliquerait-on pas comment on a toléré les usurpations sacerdotales, si l'on ne savait pas qu'elles furent longtemps le seul moyen de se procurer certains avantages d'une immense valeur. La croyance aux peines éternelles a évité bien des crimes et des désordres; c'est pour cela que tant de gens sont intéressés à y faire croire les autres, et finissent par y croire eux-mêmes. Cela n'empêche pas que les usurpations sacerdotales, plus encore que les

usurpations militaires, amènent la ruine des peuples qui n'y résistent pas. Le petit nombre exploite sans pitié la masse du peuple. Mais au jour du danger, abandonné de ceux qu'il a foulés, il ne peut résister aux attaques venues du dehors et succombe à son tour. C'est dans l'Inde et en Egypte que nous trouvons les exemples les plus caractéristiques de cette évolution.

Instruits peut-être par ces expériences, d'autres peuples cherchent à éviter les inconvénients que je viens de signaler. Les individus, ou si on le préfère les familles, veulent satisfaire elles-mêmes leurs besoins de protection et d'instruction; elles maintiennent le régime primitif du service militaire universel et du sacerdoce universel. Ce système doit pourtant subir quelques restrictions. La nécessité de résister aux attaques du dehors et d'éviter les conflits intérieurs oblige à créer une action publique. Or, si le peuple peut avoir le pouvoir matériel, produit par l'adjonction des forces du grand nombre d'individus, il ne peut avoir la force morale, à laquelle l'adjonction ne suffit pas, et qui procède par combinaisons, par épuration et surtout par subordination. Deux forces physiques peuvent s'ajouter l'une à l'autre sans rien perdre de leur valeur; mais deux volontés se contrarient, si elles ne savent pas se faire des sacrifices mutuels. Le peuple peut renfermer les divers éléments d'une volonté puissante; mais il faut que ces éléments se rencontrent pour s'associer dans une conscience

unique. Le peuple ne peut pas prendre de décision; il ne peut que prêter ou refuser son appui matériel à la décision qu'on lui propose. Il y a donc dans l'organisation d'une action publique des fonctions qui ne peuvent être remplies que par des individus. Le peuple a la force physique; mais en elle-même cette force est incohérente, prête à s'évanouir en se dissipant, prête aussi à briser ce qu'elle vient de construire. Pour en faire un bon usage, pour la tourner vers un but et la soustraire aux séductions qui pourraient l'en détourner, il faut la soumettre à une force morale, la mettre à la disposition d'un individu qui la dirige. Alors seulement on unira la puissance matérielle, que les masses seules peuvent fournir, avec l'unité d'action et l'esprit de conduite qui ne se trouvent que chez les individus. C'est pour cela que, tout en admettant la souveraineté du peuple, on est conduit à reconnaître que cette souveraineté ne peut s'exercer que par délégation.

L'organisme social est destiné, entre autres, à éviter les conflits intérieurs. Le meilleur moyen d'atteindre ce but consiste à faire connaître aux particuliers la conduite qu'ils ont à tenir. Il faut donc, non-seulement créer, mais formuler une volonté et une opinion publiques; j'entends par là la volonté et l'opinion qui détermineront l'emploi de la force publique, et par contre-coup dans une certaine mesure les actes des particuliers. Cette direction de la force publique est confiée d'abord à un

monarque, chef non-seulement de l'Etat mais encore de l'Eglise, qui n'est qu'une des fonctions de l'Etat. On se soumet ainsi volontairement au roi que l'on choisit, au roi légitime comme on dit, pour éviter de tomber à la merci d'un usurpateur. Il peut se faire que le roi, au lieu d'être élu, soit désigné par la naissance et simplement agréé par le peuple. Cette circonstance n'a qu'une importance secondaire; c'est le consentement qui est l'essentiel.

La masse des affaires et d'autres circonstances obligent la société à prendre pour organes un nombre assez grand d'individus, qui sont considérés comme les représentants du peuple. L'idée de représentation rend de grands services, tant qu'elle reste à l'état de notion instinctive et d'expédient pratique. Comme principe théorique absolu, dont on imposerait rigoureusement les conséquences, elle serait défectueuse, aboutirait à l'absolutisme, livrerait le gouvernement aux factions. Elle a servi de motif, soit au césarisme, tant ancien que moderne, soit à la papauté. Le peuple étant la source de tous les pouvoirs, celui qui représente le peuple doit disposer de tous ces pouvoirs. Mais, sous peine d'incohérence, et par conséquent d'incapacité, la représentation ne peut pas donner satisfaction à toutes les tendances qui se trouvent en présence dans la nation; on se trouve même conduit à n'en faire représenter qu'une seule, celle de la majorité, dit-on. Le moment n'est pas venu d'examiner les

difficultés que soulève la constatation de la tendance en majorité. Mais on voit que le principe de représentation ne peut pas éviter de priver une plus ou moins grande partie du peuple de sa souveraineté. Si l'on n'y apporte pas de correctif, il jettera le pays d'un extrême dans l'autre et rendra toute pondération impossible. En outre, il multiplie de jour en jour davantage les attributions de l'Etat, au détriment de celles des particuliers, et concentre tous les pouvoirs dans un petit nombre de mains. Tous les êtres vivants cherchent à étendre indéfiniment leur sphère d'action, à se servir de ce qu'ils ont pour acquérir ce qu'ils n'ont pas. Les hommes politiques n'ont jamais passé pour faire exception à cette règle. Ils sont d'ailleurs favorisés par la circonstance que les limites de l'Etat et celles des différents pouvoirs sont toujours artificielles et discutables; il est, par conséquent, facile d'étendre les unes et d'effacer les autres. Les représentants du peuple le font dans leur intérêt particulier, mais sous prétexte de l'intérêt général, ce qui rend la résistance beaucoup plus difficile. D'ailleurs, quoi qu'on dise, l'élection populaire n'est jamais complètement libre : le principe de représentation ne fait souvent que consolider des usurpations d'autant plus dangereuses qu'elles sont déguisées, et procèdent non par menaces, mais par séductions.

On retrouve dans l'idée de représentation le défaut des peuples latins et de leur Eglise, la prédo-

minance des considérations pratiques au détriment de l'exactitude théorique, l'acceptation comme vérités absolues d'assertions dont la valeur n'est qu'approximative, l'élévation d'expédients et de fictions au rang de principes et de dogmes. Une des conséquences de cette manière de faire consiste à vouloir fonder sur le désintéressement, ou plus exactement sur la poursuite de l'intérêt général, une société composée d'hommes pour qui l'intérêt général n'est jamais qu'un moyen, et qui, sciemment ou non, poursuivent toujours leur intérêt particulier.

Les inconvénients que j'ai signalés se trouvent atténués, si l'on remplace ou complète le principe de la représentation par celui de la fonction. Avec ce dernier, le peuple n'a plus que des mandataires, chargés de certaines tâches circonscrites, et investis des pouvoirs nécessaires à leur accomplissement. Le fonctionnaire doit se renfermer dans certaines limites qui lui sont prescrites; du reste, il agit selon ses lumières individuelles, plus complètes généralement que celles de la nation prise dans son ensemble. Le peuple ainsi n'est plus exposé à se donner un maître; il a plusieurs organes coordonnés, intéressés à maintenir son indépendance en se tenant mutuellement en échec. La république romaine a vécu de ce régime. Elle est morte en l'abandonnant. L'histoire du droit germanique présente un phénomène analogue moins connu.

La conception de la représentation pure et simple et celle de la fonction impriment des directions toutes différentes au développement, non-seulement de l'Etat, mais de la société en général et des individus. La première envisage le peuple comme une masse confuse, formée d'atomes uniformes, d'individus capables de tout, pourvu qu'ils jouissent de la confiance de leurs concitoyens. Au-dessus d'eux plane l'Etat, qui tend à absorber de plus en plus en lui toutes les fonctions. Ce système donne au corps politique un caractère de simplicité, mais de simplicité artificielle; il procure l'égalité, mais une égalité de convention. On se trouve avec lui sur le terrain toujours excessivement glissant de la fiction. On donne pour l'action de tous ce qui n'est que l'action de certains individus qui disposent à un moment donné des pouvoirs publics; on présente comme l'effet de la liberté ce qui est souvent une contrainte exercée par une majorité réelle ou apparente sur la minorité. L'empire que ce point de vue, très défectueux on le voit, exerce sur certains esprits, s'explique comme une réaction violente après des excès en sens opposé, comme un retour en arrière par lequel on essaie de sortir d'une fausse voie dans laquelle on se trouve engagé.

Le système social fondé sur l'idée de la fonction est plus conforme à la nature des choses, plus favorable, par conséquent, à un progrès lent, peut-être, mais normal. Il se place au point de vue de l'individu, seul siège de la conscience et de ses ma-

nifestations. La société n'est pour lui que la conception des rapports de plusieurs individus, une abstraction collective, une résultante. Il y a plusieurs sociétés, parce que les hommes entretiennent les uns avec les autres des relations de divers genres. L'Etat est la société fondée sur la contrainte, celle dont l'organisation est la plus complète, mais où, par conséquent aussi, la fiction est poussée le plus loin. L'opinion publique, l'intérêt public, ne sont que des façons de parler, des manières de désigner les éléments communs des opinions et des intérêts individuels. Avec un tel point de vue, la tendance à l'absolutisme, l'extension indéfinie des attributions de l'Etat et leur concentration dans les mêmes mains ne sont pas à craindre, puisqu'on est en face de différents mandataires, et que l'on tient avant tout au contrepois qu'ils se font les uns aux autres.

Le régime des fonctions aboutit à quelque chose de plus perfectionné que le précédent; il permet de mettre à chaque place l'homme qui lui convient, et de procurer aux divers besoins une satisfaction plus complète, en développant l'individu dans différents sens. Il n'est assurément pas sans dangers; poussé à l'excès, il aura les inconvénients du système de castes auquel il peut aboutir, et ceux de la division du travail avec laquelle il présente beaucoup de rapports. L'individu peut être tellement spécialisé qu'il soit incapable de se suffire à lui-même et tombe dans la dépendance des autres.

Un des premiers économistes contemporains a dit : « Malheur au peuple chez lequel le courage ne se trouve que dans la classe militaire, la piété que dans le clergé, le sentiment du droit que chez les hommes de loi, l'esprit d'économie que chez les paysans et les marchands. » Cette parole est vraie; mais il ne faut pas tomber de Charybde en Scylla. On peut dire aussi : Malheur et deux fois malheur à la nation chez laquelle les diverses vertus ne se trouvent plus, même chez ceux qui sont chargés de les représenter; où l'idée de la souveraineté du peuple subordonne tout à la possession de la popularité; où les hommes de science peuvent flatter les préjugés des masses, les hommes d'affaires donner pour des théories sérieuses l'apologie de leurs expédients, les ecclésiastiques compromettre leur dignité dans les intrigues politiques, sans que la réprobation publique les rappelle au sentiment des convenances; où l'égalité des droits, en d'autres termes, fait oublier la diversité des devoirs résultant de la diversité des positions et des missions. J'ai parlé déjà de la confusion des fonctions et de ses inconvénients. J'ai attiré l'attention sur les conditions différentes de la pratique et de la théorie; sur la nécessité d'accorder à l'une certaines indulgences, qu'il est nécessaire de refuser à l'autre. Il n'est pas toujours possible de ne pas faire du mal, de ne pas user de force ou de ruse; mais ce n'est pas une raison pour se faire illusion à soi-même, pour appeler bien ce qui est mal, et liberté

ce qui est contrainte. Nous avons peut-être ici l'exemple le plus frappant de la nécessité de soumettre les divers domaines à des régimes différents. L'avenir est au peuple qui comprendra cette nécessité, qui saura concilier en particulier l'ordre matériel avec la liberté de conscience, condition indispensable du progrès. Quels moyens faut-il employer pour cela? Cette question fera l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE III

L'autorité

Nous pouvons recevoir des autres hommes des peines et des récompenses, des ordres et de bons conseils. Ce sont tout autant de raisons pour chercher à connaître leurs opinions, soit pour ne pas nous mettre en conflit avec eux, soit pour être en mesure de leur rendre service, et d'en recevoir à notre tour ce dont nous avons besoin nous-mêmes. Cette connaissance est surtout importante pour les fonctionnaires qui n'ont pas toujours à exécuter des ordres formels et doivent chercher ce que veulent leurs mandataires. Ces différentes considérations sont inextricablement emmêlées les unes dans les autres et se renforcent mutuellement.

Nous avons déjà de la peine à savoir ce que nous

voulons nous-mêmes; la connaissance des tendances d'autrui est doublement difficile. Il faut du travail, des dons naturels et une position favorable pour s'élever à la conscience publique; j'entends par là la conscience, à laquelle arrivent quelques individus, des aspirations qui agitent les masses à l'état de sentiments vagues et instinctifs, et qui se manifestent par divers indices incohérents et confus, dont il s'agit de deviner la signification. Les hommes qui possèdent le sens politique, comprenant les besoins de ceux qui les entourent mieux que ceux-ci, peuvent leur donner des conseils utiles ou tout au moins agréables.

Ce pouvoir de faire accepter ses conseils constitue l'autorité, qui est une des formes de la confiance. Il s'établit d'abord sur certains individus isolés, et finit par s'étendre aux masses. Les individus et les peuples mettent, souvent sans s'en douter, leur force matérielle à la disposition de l'homme qui leur inspire confiance. Le crédit qui résulte du pouvoir de conseiller procure le pouvoir de commander. C'est ainsi que s'organisent les sociétés durables.

Malheureusement, l'autorité qui conseille et le pouvoir qui commande se trouvant réunis dans les mêmes mains, on confond leurs attributions et même jusqu'à leurs noms. Quelquefois même, les détenteurs de l'autorité morale se servent de leur pouvoir matériel pour étouffer les opinions contraires à la leur. Ils le font à bonne intention, afin

d'éviter les conflits qui résultent de la divergence des vues. Sachant que les œuvres procèdent des croyances, ils voudraient fonder l'unité d'action, en particulier l'unité de droit, sur celle de la foi. Leur tort est de penser qu'il dépend d'un homme d'imposer à un autre des croyances sérieuses, tandis qu'on ne peut agir que sur l'expression et l'apparence.

Il est impossible de forcer un esprit à croire ce qu'il ne croit pas; tout au plus réussira-t-on à l'empêcher de laisser voir ce qu'il pense, et à lui faire exprimer des sentiments qu'il n'éprouve pas. Or, le premier intérêt des peuples comme des individus, c'est le développement de la conscience, et la condition de ce développement, c'est le commerce des idées. Empêcher les hommes de se communiquer leurs opinions, de les enrichir par des emprunts, de les épurer par des comparaisons, c'est leur retrancher la nourriture morale; c'est condamner leur âme à périr d'inanition. Hors de l'Eglise point de salut, a-t-on dit. Mais la véritable Eglise se compose d'êtres vivants, d'êtres dont la vie se manifeste au-dehors, et non pas de cadavres.

Si la direction des consciences est impossible, si les tentatives faites dans ce sens ont toujours une influence démoralisante, il est pourtant nécessaire de régler les actes, de mettre de l'ordre dans les relations des hommes. On est obligé de chercher pour cette réglementation une autre base que l'unité de foi qui est irréalisable, au moins actuelle-

ment; il faut se contenter de ce qui est possible, cela fût-il même défectueux, et se réserver seulement d'améliorer. C'est pour cela que l'on fonde l'ordre social sur la force, sur la faculté de contraindre. Mais ce qui repose sur la force, pouvant toujours être renversé par la force, n'a qu'une existence éphémère et incertaine. Celui qui s'appuie sur l'épée périra par l'épée. Il faut que la force soit au service de la vérité, et que l'on finisse par approuver les ordres que l'on a d'abord observés malgré soi. La force est nécessaire pour faire naître la cité, la confiance seule peut la faire vivre. Le développement normal et complet des sociétés suppose donc la coexistence de deux facteurs tout différemment constitués, de la force qui commande et de l'autorité qui persuade.

L'autorité doit être représentée par le plus grand nombre possible d'organes sans caractère officiel, afin que chacun puisse choisir entre eux en toute liberté. On obtiendra de la sorte une grande diversité d'avis, qui produira de grandes divergences dans les manières de voir et d'agir. D'autre part, comme les hommes aspirent à la vérité, que l'abondance des renseignements leur en facilite l'approche, et que la vérité est une, cette diversité finit par aboutir à l'harmonie, qui s'établit d'abord sur certains points isolés et s'étend de proche en proche.

Le pouvoir temporel, destiné à faire cesser les dissidences et les conflits, est nécessairement conduit à faire prédominer une tendance au détriment

des autres. Il a pour caractère l'unité, mais une unité factice, formée de préjugés, d'expédients et de conventions, et qui serait très dangereuse si elle n'était pas limitée dans le temps et dans l'espace. Dans ce domaine, il faut qu'il y ait quelqu'un qui tranche en dernière instance, et aux ordres duquel, bons ou mauvais, il soit nécessaire de se conformer. Seulement, pour tenir compte de la diversité des circonstances, de l'imperfection des moyens employés, et pour permettre de multiplier les expériences, il faut qu'il y ait plusieurs souverains les uns à côté des autres, se faisant en quelque sorte concurrence. La pluralité des systèmes de droit positif n'empêchera pas la science juridique d'être une, de mettre à contribution tous les temps et tous les pays, pour découvrir des vérités qui conservent leur valeur partout et toujours.

L'oubli des exigences opposées des deux pouvoirs altère les idées morales. Il conduit, entre autres, à la conception d'un soi-disant principe d'autorité, qui serait beaucoup mieux nommé principe d'abdication nécessaire, en vertu duquel, sous peine de nous voir retranchés de la société, nous devrions renoncer au profit de quelqu'un d'autre à la direction de nous-mêmes, de nos croyances comme de nos actes. Dans le moyen-âge chrétien et chez les musulmans, celui qui ne professe pas certaines doctrines n'est pas admis à ester en justice, ou ne l'est qu'à des conditions très-désavantageuses.

Une société sans doute a besoin de règles qu'il

ne soit pas permis de violer, même sous prétexte qu'elles sont mauvaises. La faute a été de transformer l'inviolabilité en infaillibilité, de faire d'un expédient pratique un principe théorique, d'exiger l'approbation quand il fallait se contenter de l'observation. C'est ainsi qu'on a été conduit à bâtir les orthodoxies théologiques pour servir de fondement aux systèmes juridiques. On s'aperçoit aujourd'hui qu'on a fait fausse route, que les examens de conscience sont tout à la fois illusoire, parce que rien ne nous garantit la sincérité des réponses, et nuisibles, parce qu'ils empêchent les nouvelles croyances de venir, mais non pas les vieilles de s'en aller. La société moderne abandonne graduellement la base dogmatique pour y substituer la loi, que chacun, par le fait même de son séjour dans le pays qu'elle régit, s'engage tacitement à observer. Chacun est libre de choisir l'Etat sous le régime duquel il veut vivre; ce principe de droit n'est pas détruit par le fait qu'il y a des gens qui ne sont pas en mesure d'user de cette liberté. Or la loi règle les actes sans entreprendre sur les consciences. L'Etat de l'avenir ne prononcera pas sur les croyances; il le fera, non par indifférence, mais par respect et modestie, par connaissance de son but et des bornes de son pouvoir. Les croyances ont une immense importance, puisque les œuvres en procèdent, mais rien n'autorise l'Etat à déclarer mauvaises des racines dont les fruits seraient bons. Les individus qui doivent être retranchés de la société

et qui le seront tôt ou tard par la force des choses, ce ne sont pas ceux qui refusent de professer telle ou telle doctrine, mais les membres inutiles qui constituent une charge pour les autres, sans contribuer en rien au salut commun. La fausse autorité disparaîtra pour laisser la place à la véritable, à la science, qui recueille et ordonne les matériaux au moyen desquels se forment nos connaissances et nos croyances, qui les tient à la disposition de ceux qui en ont besoin, tout en se gardant bien de prescrire à personne ce qu'il doit penser.

LIVRE SIXIÈME

PHILOSOPHIE DU DROIT

CHAPITRE I^{er}

La formation du droit

Les hommes entrent en relations et se disputent le monde. Ils se font mutuellement souffrir en se contrariant et se blessant. Un instinct naturel les pousse à supprimer la cause de cette souffrance, à s'exterminer les uns les autres pour la moindre offense. Cette période est caractérisée par le cantique de Lemech, rapporté dans le quatrième chapitre de la Genèse. « Je tuerai un homme si je suis blessé, même un jeune homme si je suis meurtri. » La vengeance illimitée, voilà la première manifestation du droit.

En procédant de la sorte, on fait du monde un désert. Or, les hommes ont besoin les uns des autres; celui qui tue son prochain se nuit à lui-même. On cherche à atteindre le but d'une manière moins coûteuse, à circonscrire la vengeance aux limites

du nécessaire. Cette modération est motivée par les services que l'on attend de ceux que l'on épargne. Aussi n'y a-t-il pas de ménagement à avoir de gens dont il n'y a rien à attendre, pas même indirectement. C'est donc accorder une espèce de crédit à un être que de ne pas l'exterminer. On le fait en raison du bien que l'on espère en recevoir. L'homme peut donc distinguer parmi ses semblables comme parmi les autres créatures deux catégories; ceux avec lesquels il est sur le pied de la guerre d'extermination, et ceux avec lesquels il entretient un échange de ménagements et de bons procédés. Il va sans dire que, dans la réalité, les deux catégories sont loin d'être aussi nettement tranchées qu'elles doivent l'être en théorie pour faciliter l'intelligence du sujet. La lutte se retrouve dans le monde des ménagements, et la combinaison des deux principes opposés donne naissance aux phénomènes les plus divers. Un certain nombre de volontés réussissent par leur force, et surtout par l'usage qu'elles en font au profit d'autrui, à grouper autour d'elles quelques personnes, dont elles deviennent la loi vivante. Il se crée ainsi plusieurs sociétés qui ont chacune leur centre. Ces volontés maîtresses, généralement représentées par le père vis-à-vis de sa femme et de ses enfants, entrent à leur tour en conflit les unes avec les autres. Les plus puissantes et surtout les plus habiles étendent leur domination sur leurs voisins, et les petits groupes, tantôt par force, tantôt par convenance,

sont absorbés dans de plus grands. La société, cimentée par un mélange de contrainte et de consentement, s'élargit; ses bienfaits s'étendent, mais ils s'étendent à certaines conditions. L'homme est affranchi de la domination de la nature et des éléments, mais il ne l'est qu'en se soumettant à son semblable; il augmente son indépendance d'un côté en la compromettant de l'autre. Sans doute, cela n'est pas vrai de tous au même degré, en apparence surtout. Il y a des volontés dominantes et des volontés servantes. Les exigences de la théorie et la commodité du discours nous obligent à conserver cette distinction, bien qu'elle n'ait, nous le verrons bientôt, qu'une valeur purement relative. Les volontés les plus fortes s'imposent aux autres, mais elles ne peuvent pas le faire de tous points; les volontés qui succombent conservent leur indépendance à certains égards, exercent même une influence sur leurs dominateurs; car si le faible a besoin du fort, le fort a besoin du faible. La conduite d'un individu se trouve ainsi déterminée par plusieurs volontés différentes, par celles de cet individu, de son maître, du maître de son maître et même des individus dont il est le maître; on peut dire pour simplifier qu'elle est déterminée en partie par la volonté de l'individu, et en partie par celle de la société, ou comme on dit, par le droit; c'est là, en effet, un des nombreux sens dans lesquels on emploie ce mot. Or, nous avons vu que la volonté est une résultante, pro-

duite par la rencontre des divers mobiles; la société est une résultante également; le même caractère se retrouve nécessairement renforcé dans le droit considéré comme la volonté de la société. Aussi ne faut-il pas prétendre en donner une définition parfaitement exacte, ni surtout s'étonner si les différents esprits le comprennent différemment. Les malentendus sont d'autant plus faciles que nous avons affaire à une conception qui renferme des notions contraires.

Le droit est la négation d'une volonté par l'affirmation d'une autre volonté, nécessité pour la première, liberté pour la seconde. Il a été envisagé tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre de ces aspects. L'antiquité classique, qui passe pour avoir sacrifié l'individu à l'Etat, voyait dans le droit un obstacle à la volonté. Ce point de vue trouve son expression dans le mot latin *jus*, lequel, au dire des philologues, signifierait un lien. Les peuples modernes sont plus individualistes; en outre, ils se considèrent comme faisant le droit plutôt que comme le subissant. Le droit est pour eux ce qui est droit, correct, conforme aux aspirations, à l'idéal, ce qui est avantageux, beaucoup plus que ce qui nous résiste et nous enchaîne. Le mot français droit est le *Recht* des Allemands latinisé, dont la racine est aussi celle de *richten*, redresser, *rechnen*, compter et *Rache* vengeance ou mieux encore peut-être satisfaction. Cette conception s'est conservée jusqu'à nos jours, et donne la clef de certains faits. Nous

la retrouvons dans la tendance générale de la Révolution française, à laquelle on a reproché d'oublier les devoirs à force d'accentuer les droits. Elle nous explique aussi pourquoi tant de gens ne comprennent l'injustice que lorsqu'ils en souffrent eux-mêmes.

C'est au point de vue antique, représenté principalement par les Romains, qu'il faut se placer pour comprendre la différence à faire soit entre l'utile et le juste, soit entre la morale et le droit, notions qui se confondent aisément au point de vue moderne.

Le mot utile désigne souvent une chose qui peut produire un bien, sans en être toujours un par elle-même. On dira par exemple que la richesse est utile, bien qu'elle soit un mal pour celui qui ne sait pas en user. Ainsi défini, l'utile comprend évidemment le juste.

D'autres fois, au contraire, l'utile est l'avantage immédiat, par opposition au juste et au devoir, qui l'un et l'autre apportent leur récompense avec eux, mais qui souvent la font longtemps attendre et commencent par être pénibles. Les besoins de l'homme sont divers et entrent en conflit. Telle mesure nous procurerait la satisfaction d'un certain besoin; mais elle empêcherait la satisfaction d'un autre besoin. Ce dernier sera peut-être moins important, moins relevé, mais il sera mieux en mesure de s'imposer et l'emportera. Il conviendrait de régler d'une certaine manière les rapports entre

deux personnes; la nécessité d'avoir des règles simples, générales et sur l'application desquelles on puisse compter conduit à les régler tout autrement. Cette subordination plus ou moins brutale se présente surtout dans les sociétés primitives. Avec les progrès de la civilisation, on apprend à déroger aux règles générales par des dispositions spéciales prises, comme disent les Romains, non par des raisons de droit, mais par des motifs d'utilité. On le voit : l'utilité, c'est la convenance du cas particulier dont il s'agit; la raison de droit, c'est la convenance d'ordre supérieur qu'il y a de régler tous les cas par un petit nombre de dispositions générales.

Ce que je viens de dire du conflit des besoins se représente sous la forme du conflit des personnes. Le juste ou le droit apparaît comme l'avantage et la volonté du plus fort, de celui qu'il m'est nécessaire de ménager, et qui n'est pas toujours le plus bienfaisant; peu importe, du reste, que cette volonté soit celle de Dieu, d'un homme, ou que ce soit la volonté générale que je contribue pour ma part à former.

Le rapport du juste et de l'utile est encore celui du tout et de la partie. L'être borné, qui ne voit que son intérêt personnel, dans une certaine mesure même celui qui ne voit que l'intérêt d'un parti, d'un pays, celui qui n'envisage qu'un seul point de vue, ne peuvent pas avoir le sentiment de ce qui est juste : ils décorent de ce nom sans s'en

douter leur bon plaisir particulier. La largeur et l'élevation de vues sont indispensables à l'esprit de justice.

Que le droit se présente à nous comme l'intérêt d'autrui ou comme un intérêt différent de celui que nous avons personnellement en vue, il nous arrive presque toujours sous la forme de la volonté sociale. Nous ne sommes plus en face de la loi naturelle ou divine seulement; une loi humaine, artificielle vient s'y ajouter, qui tantôt la complète et tantôt la contrarie.

La loi naturelle veut par exemple qu'un droit dont on ne fait pas usage se perde au bout d'un certain temps. Il importe que ce laps de temps soit établi d'une manière invariable, mais il est assez indifférent qu'il soit de vingt-cinq ou de trente ans. La loi naturelle se tait sur ce dernier point, qui doit être réglé par des dispositions arbitraires. Tant que la loi humaine se borne à cette fonction, qui lui a déjà été assignée par Aristote (*Morale*, liv. V, chap. 7), un conflit entre elle et la loi divine n'est pas possible. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Il y a donc lieu de se demander ce qu'il faut faire quand les deux lois se contrarient.

On pourrait répondre qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Mais ce que nous appelons la loi divine n'est proprement que notre opinion sur la loi divine, opinion toujours plus ou moins influencée par nos intérêts. Il n'y a donc en présence que notre opinion et nos intérêts d'une part,

et de l'autre, l'opinion et les intérêts de la société, auxquels nous sommes souvent physiquement ou moralement contraints de nous soumettre.

Quand devons-nous renoncer à notre volonté personnelle pour nous conformer à celle d'autrui? La solution de cette question se trouve facilitée par la circonstance que sur bien des points la volonté d'autrui s'impose à nous d'une manière irrésistible. Ce malheur n'est pas absolument sans compensation. Il présente entre autres l'avantage de dégager la responsabilité. C'est peut-être pour cela qu'on est si disposé à voir un jugement de Dieu dans l'issue d'un combat. Le droit n'est assurément pas toujours du côté de la force; mais le contraire n'est pas non plus démontré. L'homme convaincu qui ne ferait pas tous ses efforts pour assurer le salut de sa cause pourrait avoir des remords. La position de celui qui a lutté sans succès est toute différente. S'il a fait tout ce qui dépendait de lui, la faute de son échec est aux circonstances, qui lui opposent des obstacles insurmontables.

On peut dire qu'en accordant aux uns et en refusant aux autres tout ce dont ils ont besoin pour réaliser leur vues, Dieu, manifesté par la force des choses, montre lequel des deux adversaires est l'instrument de sa volonté. Sans doute, les jugements qu'il rend sous cette forme ne sont pas définitifs; la cause du vaincu peut être excellente, son heure seulement n'est pas encore venue; il faut alors accepter l'arrêt provisoire de la fatalité et se réserver pour des temps meilleurs.

La force n'est pas le droit, mais elle est nécessaire à sa réalisation. Le droit suppose la force physique au service d'êtres moraux. Ce qui distingue ces derniers des êtres naturels, ce n'est pas ce qu'ils sont dans le principe, mais ce qu'ils sont susceptibles de devenir. L'élément moral finira par se dégager, par prendre la force à son service; mais il n'en est pas ainsi dès l'origine. On n'a pas pu jusqu'ici empêcher les relations des hommes de se régler par la force. C'est une fatalité qu'il faut subir, dont nous devons chercher à tirer le meilleur parti sans en discuter la légitimité; il faut nous résigner entre autres à nous servir, pour nous défendre, des moyens qu'on emploie pour nous attaquer. C'est dans ce sens qu'il faut expliquer des paroles comme celles de Machiavel et de Spinoza : « Dieu est avec les forts, qui n'ont ni honte, ni crainte. » « Le droit naturel d'un être à l'existence trouve son expression dans la force dont cet être dispose pour maintenir et développer cette existence. » En s'exprimant de la sorte, les deux auteurs ont constaté un fait. Il n'y a pas plus lieu de s'irriter contre eux pour l'avoir fait, que de rendre un médecin responsable de l'épidémie qu'il aurait annoncée et mis en état de combattre.

A côté des points sur lesquels la volonté d'autrui s'impose à nous, il en est d'autres sur lesquels nous devons nous y conformer par un sacrifice volontaire. Ici, la position est beaucoup plus délicate. Nous sommes exposés à deux dangers : nous

pouvons entrer en lutte avec la société, ce qui est grave pour tout le monde, et l'est doublement pour ceux qui remplissent des fonctions sociales; mais nous pouvons aussi abdiquer complètement la direction de nous-mêmes, ce qui est le suicide de la conscience, le pire de tous les maux. Pour éviter ce double écueil, il faut tracer la limite entre la sphère de la compétence individuelle ou de la morale et celle de la compétence sociale ou du droit. Or, le droit et la société sont des créations artificielles, plus ou moins fictives. La morale et l'individu sont naturels et nécessaires; on peut les tuer, mais on ne peut rien fonder sans eux. Ils représentent la règle, tandis que les cas dans lesquels l'individu doit abdiquer au profit de la volonté sociale et du droit constituent l'exception. A quel signe les reconnaitrons-nous?

CHAPITRE II

Les indices du droit

Nous avons appris à distinguer entre les volontés dominantes et les volontés servantes. Nous avons vu qu'une même volonté peut réunir ces deux conditions, et que le progrès social tend à généraliser de plus en plus cette réunion. Mais pour faciliter notre exposition, nous devons faire provisoirement abstraction de cette circonstance, et distinguer

absolument d'une part les sujets, et de l'autre le souverain, lequel peut être, du reste, soit un individu, un prince vis-à-vis de ses subordonnés, soit une société vis-à-vis de ses membres.

Pour le souverain, le droit rentre dans la morale; pour les sujets, il s'en distingue : le droit que le premier impose est une application de sa liberté; celui que les autres subissent est une restriction de la leur. Aussi n'y a-t-il dans un certain sens de droit que pour les volontés servantes; pour la volonté dominante, il n'y a que de la morale, de la morale privée et de la morale publique qui prend le nom de politique. Si l'on parle d'un droit auquel est soumis le souverain, c'est que celui-ci ne mérite pas de tous points son nom et qu'on le considère d'un côté par lequel il est assujéti.

Le souverain impose le droit conformément à sa volonté, déterminée elle-même par ses besoins, ses circonstances, ses croyances, en un mot par un point de vue qu'on peut appeler égoïste. Seulement, il rentre dans ces convenances égoïstes de faire la place des sujets. Le souverain qui entend bien ses intérêts, sachant que sa misère ou sa prospérité dépendent de celles de ses sujets, prend en considération les convenances de ces derniers, à titre de moyen subordonné de ses propres convenances, il est vrai. D'importantes conséquences vont découler de ce fait.

Le souverain permet aux sujets d'avoir chacun leur sphère d'action particulière, dans laquelle il

n'intervient pas lors même qu'il le pourrait; il fait même un grand pas de plus et la leur garantit. Dès lors, le sujet dispose dans une certaine mesure des forces du souverain; il profite du droit qu'il se bornait auparavant à subir. Il ne connaissait jusqu'ici que *le* droit; il connaît maintenant la part qui lui en revient, la sphère d'action dont il jouit sous sa protection, et il appelle cela *son* droit. C'est ainsi et sous l'action d'autres circonstances encore qu'apparaît une nouvelle acception du mot. Il eût été préférable d'avoir deux termes différents pour désigner des choses bien distinctes; mais on ne l'a pas fait, et nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de la terminologie existante, pour défectueuse qu'elle puisse être. Seule peut-être, la langue grecque a su trouver pour la nouvelle acception du mot droit le terme de ἐξουσία, qui signifie faculté, puissance. Les autres se tirent d'affaire avec des adjectifs; les Allemands, par exemple, distinguent le droit objectif ou absolu, et les droits subjectifs ou relatifs. La langue française, qui aurait pu utiliser les mots tombés en désuétude de libertés, licences, franchises, ne présente ici qu'une lacune complète. Je me vois obligé de me rattacher à la terminologie allemande, en lui faisant perdre son caractère scolastique, et de distinguer d'une part le droit, et de l'autre les droits des sujets.

Les sujets peuvent faire un bon ou un mauvais usage des droits qui leur sont conférés; ils peuvent s'en servir pour leur salut ou pour leur perte. En

cas de mauvais usage, le souverain peut tenir deux lignes de conduite différentes: il peut intervenir, ne fût-ce qu'en retirant sa protection aux droits dont on abuse; il peut respecter les droits même dans leurs abus. L'histoire passe d'un système à l'autre, en commençant par l'intervention. C'est dans son propre intérêt que le souverain garantit des droits à ses sujets; il reste libre de retirer sa garantie, si l'on en use contrairement à ses convenances dont il est seul juge. Ce point de vue est d'autant plus facilement accepté dans les époques primitives qu'il y a un abîme en fait de lumière entre le souverain et les sujets; ces derniers ne soupçonnent pas même la possibilité d'avoir raison contre leur dominateur. Plus tard, la position change; les lumières s'égalisent. On comprend que chacun est mieux placé que personne pour connaître ses propres besoins, sinon toujours les moyens de les satisfaire. Le souverain, de son côté, reconnaît qu'il n'est point infallible, que ses sujets peuvent avoir raison contre lui, surtout quand il s'agit de leurs intérêts particuliers. Il comprend en outre qu'on ne peut pas attendre d'être mécanisés et rendus négligents par le fait d'avoir été tenus de tous points en tutelle que d'individus rendus vigilants par l'habitude de la responsabilité. On sent alors le besoin de donner aux sujets les moyens d'exercer leurs facultés, et pour cela il faut leur laisser l'occasion de se tromper, au moins dans une certaine mesure. C'est dans ce but que l'on permet aux sujets

de faire de leurs droits un mauvais usage, ou, comme on dit, de manquer à leurs devoirs; on le fait, non pour qu'ils y manquent, mais pour qu'ils les remplissent librement. C'est ainsi qu'il peut y avoir des actes que le souverain désapprouve, et que cependant non-seulement il tolère, mais il protège. Ce sera le cas toutes les fois que le sujet manque à son devoir sans sortir des limites de son droit. On voit comment le progrès des lumières, et surtout la conscience des limites des capacités du souverain qui en est la conséquence, conduisent à distinguer le droit et la morale, confondus dans les temps d'absolutisme et d'infailibilisme.

Cette distinction toutefois est de celles qui s'établissent graduellement et qu'il ne faut pas s'attendre à retrouver dans la pratique aussi nettement tranchées qu'elles doivent l'être en théorie. Le droit n'est pas la morale; mais il ne faut pas oublier qu'il en est un produit. La séparation des deux domaines peut être considérée comme un mal nécessaire, comme un effet des difficultés que l'on rencontre, des inconvénients auxquels on s'expose quand on veut imposer par la contrainte les prescriptions de la morale. Au fur et à mesure qu'il se perfectionne, le droit apprend à surmonter ces difficultés, à parer à ces inconvénients. Il se met de la sorte en état de se rapprocher toujours plus de la morale. Il y a donc entre les deux domaines, non seulement une distinction, mais une communication constante. Le présent ouvrage n'a pas d'autre

but que de montrer comment s'opère cette communication. Pour le moment, sauf à revenir sur notre définition, constatons que ce qui distingue le droit de la morale, suivant l'idée que l'on s'en fait en général, c'est que l'un emploie la contrainte physique pour faire observer ses prescriptions, tandis que l'autre ne le fait pas. Nous verrons dans quelle mesure cette caractéristique est fondée.

Après avoir considéré, dans l'intérêt de l'exposition, la société comme un groupe de volontés qui subissent l'ascendant de la plus forte d'entre elles et sont entraînées dans son orbite, je vais l'envisager comme un groupe de volontés indépendantes, qui cherchent à se mettre d'accord et finissent par engendrer une résultante. Il y a tout lieu de croire que chaque société présente ces deux caractères, à la fois distincts et inséparables, combinés, il est vrai, dans des proportions diverses.

Nous voici donc en face de plusieurs volontés qui entrent naturellement en conflit les unes avec les autres. Grâce à la solidarité humaine, les conflits ne se bornent pas aux deux parties directement intéressées; on comprend qu'ils troublent la paix publique, et font sentir leurs fâcheux effets à la société toute entière, laquelle est ainsi conduite à s'interposer.

Bien qu'elle prenne souvent une part directe au prononcé comme à l'exécution de la sentence, par exemple sous la forme de l'opinion publique, la société se voit, pourtant obligée de charger spécia-

lement certains individus du règlement des conflits. Ces fonctions de juge échoient d'abord au prince, à cet individu qui a réussi à s'imposer aux autres et à faire de sa volonté la volonté publique; mais il les exerce dans d'autres conditions que ses attributions primitives. Le prince doit prendre vis-à-vis de son peuple une tout autre position, suivant qu'il s'agit de combattre l'ennemi commun, par exemple, ou de régler des conflits intérieurs. On ne peut pas lui demander d'observer dans le premier cas tous les ménagements qu'il peut et doit avoir dans le second. Ici, nous le verrons s'imposer au peuple et l'entraîner; là, il en écouterait l'opinion pour la mettre à exécution.

Avec le temps, la masse des affaires oblige à diviser le travail. Cette mesure, prise d'abord pour décharger le prince, rendra plus tard de beaucoup plus grands services comme moyen d'éviter les abus de pouvoir, en répartissant les fonctions sociales. Le prince reste toujours chargé d'exécuter la sentence, mais le soin de la rendre est confié à d'autres, aux sages, aux vieillards qui ont de l'expérience, aux riches qui ont du loisir, en attendant qu'il se forme des jurisconsultes.

Les sentences des juges sont les manifestations les plus fidèles du droit considéré comme la volonté sociale, la meilleure source de renseignements offerte à ceux qui veulent la connaître pour éviter de se mettre en conflit avec elle; elles constituent ce que l'on appelle la jurisprudence des

arrêts. Le juge soucieux de son crédit, désireux de rendre des sentences qui soient, comme elles doivent l'être, l'expression du sentiment public et non pas d'une opinion individuelle, trouvera de précieuses données dans les arrêts de ses prédécesseurs, ou, comme on dit, dans les précédents.

Le sentiment général s'affirme encore autrement. La conformité des besoins et des manières de voir fait que la conscience des divers individus leur dicte à tous à peu près la même ligne de conduite dans les occasions semblables. Il s'établit dans la pratique une certaine uniformité, qui n'exclut pas les variations commandées par la diversité des circonstances, des temps, des lieux, des croyances, etc. Ainsi se constituent, sous le nom de mœurs, d'usages, de coutumes, certains modes de vivre qui, dans le principe, ne sont pas même formulés verbalement. Le juge intelligent tiendra compte de la coutume dans la pratique, et les contestations se trouveront vidées, non suivant des théories arbitraires qui dépassent la portée du peuple, mais d'après des notions familières à tous, et qui ont déjà dicté la conduite des individus dans une foule de cas. Ce point est très important, car le droit privé, qui règle les relations des particuliers entre eux, ne comporte ni le mystère, ni l'improvisation. En politique, il est peut-être nécessaire que le chef de l'Etat décide d'après des motifs tenus secrets, et que ses subordonnés exécutent passivement les ordres qu'ils ont reçus. Mais en

droit privé, les sujets doivent décider eux-mêmes leur conduite et la décider conformément aux règles du droit. Il faut donc que ces règles leur soient connues, et pour cela qu'elles aient une certaine stabilité, que les sentences des tribunaux puissent se prévoir d'avance. Cette stabilité, d'autre part, ne doit pas exclure le progrès. Comment concilier ces deux exigences?

Dans le règlement des contestations, le juge se dirige sur la coutume, dans laquelle je fais pour le moment rentrer les précédents. La coutume toutefois n'est pas infaillible; elle n'est pas toujours l'expression, ni de ce qui est bon, ni de ce que le peuple trouve bon. Que doit faire le juge lorsqu'il se trouve pris entre sa conscience et la coutume?

Constatons d'abord qu'il ne se trouve pas dans un cas de force majeure. L'opinion publique n'est pas toujours évidente; le juge chargé de la découvrir peut avoir des doutes, et le doute même rend la liberté de choisir.

La coutume et les précédents ne sont donc point obligatoires pour le juge, et ne suppriment point sa responsabilité. Le juge doit s'adresser en première ligne à sa conscience. Mais pour peu que cette conscience soit délicate et prévoyante, qu'elle ait l'intelligence de la responsabilité qui lui incombe, elle doutera de ses propres lumières et voudra les compléter par celles d'autres personnes, consulter la tradition, la coutume.

D'autre part, ce système présente l'inconvénient

de laisser trop de jeu à l'arbitraire du juge. Celui-ci pourrait en abuser au profit de son égoïsme. De nouvelles précautions sont nécessaires. Après avoir séparé le pouvoir judiciaire, ou pouvoir de prononcer les sentences, du pouvoir de les exécuter, on distingue la question de droit et la question de fait. On impose au juge sur le premier point, sous la forme de lois, des règles qu'il est tenu d'observer. On apprend alors à distinguer deux espèces de droit, dont on a beaucoup parlé sous les noms de droit écrit et de droit non écrit. Ces termes, motivés par des circonstances historiques, sont tout à fait impropres. Je préfère distinguer pour commencer le droit impératif qui s'impose et le droit consultatif qui ne s'impose pas.

Cette distinction est aussi de celles qui n'ont en pratique qu'un caractère relatif; la limite des deux espèces est flottante. Ce qui donne à une disposition juridique l'un ou l'autre des deux caractères, ce n'est pas seulement l'intention de celui qui la formule, ce sont les moyens de contrainte qui l'appuient ou lui manquent. Sans doute, il est des cas où le législateur restreint lui-même la portée de ses actes et permet à ses subordonnés d'y déroger. C'est ainsi que se forme le droit interprétatif, destiné simplement à suppléer au silence des conventions et des règlements particuliers. Mais il est aussi des dispositions qui sont destinées à avoir la valeur de droit impératif, et même qui l'ont eue pendant un certain temps, mais qui la perdent

plus tard pour se maintenir à l'état de droit consultatif. Nous verrons des systèmes entiers subir ce sort.

Pour être relative, la distinction n'en est pas moins importante. Les deux espèces de droit ont des destinations et des conditions d'existence différentes, souvent opposées. Si les précédents et la coutume étaient obligatoires, le progrès serait impossible. Une fois admis, un principe erroné devrait être suivi jusqu'à la fin des siècles. On sort de l'ornière en limitant le rôle de la tradition à faire des propositions; les fonctionnaires et les particuliers restent libres de faire leur choix pour se diriger d'après la bonne coutume, la coutume qu'ils trouvent bonne en dégageant le bon sens des données du sens commun. Mais une telle manière de faire, nécessaire au progrès, est compromettante pour l'ordre social. Il est nécessaire de mettre des limites à la libre appréciation, soit dans la conduite privée, soit surtout dans la conduite publique, dans celle que l'on tient comme organe de la société. C'est dans ce but qu'est établi le droit impératif, sous la forme de la loi.

Ce dernier, dont le caractère est de s'imposer par la force, s'oppose à la morale, tandis que le droit consultatif sert de transition entre celle-ci et celui-là. En cas de conflit entre les deux systèmes, c'est le droit impératif qui l'emporte, parce qu'il s'impose et que le droit consultatif ne le fait pas. Cela ne veut pas dire que le droit impératif soit de

tous points supérieur; il constitue bien plutôt un système d'expédients provisoires et défectueux, qui tiennent leur valeur de la force qui les appuie et qui tombent dès que cette force vient à leur manquer. Le droit consultatif, au contraire, cherche à établir des principes qui s'acceptent en raison de leur valeur propre et des services qu'ils rendent, des principes qui soient l'expression d'une vérité morale permanente. Le droit consultatif cède au droit impératif, mais il y pénètre. Le droit consultatif d'aujourd'hui fera demain partie du droit impératif, tandis que plusieurs des dispositions de ce dernier auront perdu toute valeur.

Je puis revenir maintenant à l'opposition que l'on établit entre le droit écrit et le droit non écrit, et montrer en quoi elle diffère de celle que j'ai établie entre le droit impératif et le droit consultatif.

Le droit écrit est celui qui est destiné à être impératif, ce qui ne veut pas dire qu'il le soit réellement toujours. Il arrive que des dispositions du droit écrit soient abrogées par la coutume, que des lois tombent en désuétude. Cela arrive, et la jurisprudence doit en tenir compte, bien que cela soit un désordre réprouvé par la morale et par la politique. Le droit écrit est destiné à se perfectionner; il peut revenir sur ses anciennes dispositions, les modifier, les supprimer au besoin. Mais il doit le faire d'une manière expresse, délier formellement ceux qu'il a formellement liés. Sinon, il s'abandonne et se ruine lui-même, il se dépouille de sa raison d'être et prépare sa suppression.

Du reste, si l'abrogation par désuétude est une imperfection, elle est aussi l'effet et la compensation d'une autre imperfection. Les dispositions du droit écrit ne devraient être promulguées que pour un certain temps; on devrait tout au moins réviser les législations à époques fixes, pour en abroger les parties qui ont besoin de l'être. Cela ne se fait qu'à l'occasion des codifications, qui sont des événements exceptionnels dans la vie des peuples. Il en résulte qu'il s'accumule une masse de lois plus ou moins anciennes qui ne répondent plus ni aux circonstances, ni au sentiment public. La désuétude est nécessaire pour rétablir l'accord qui doit exister.

On se représente généralement le droit écrit comme venant se substituer au droit non écrit et se développer indépendamment de lui. On se convaincra que c'est une erreur. Le droit écrit est toujours un complément qui vient s'ajouter au droit non écrit, et qui ne peut pas s'en passer, même lorsqu'il l'efface aux yeux des observateurs superficiels. Un système juridique reste imparfait tant qu'il n'est pas couronné par un ensemble de lois; mais aucun système ne peut s'en contenter. On verra même que la fonction de la loi est surtout négative, limitative; l'élément positif et créateur doit se chercher ailleurs, dans la coutume et dans le juge. Il faut se garder aussi d'admettre que la loi soit le droit, tout le droit surtout; elle n'en fait pas même toujours partie, elle n'est qu'un des

moyens d'arriver à sa connaissance. Les lois ne rentrent dans le droit que lorsqu'elles sont exécutées; seulement, jusqu'à preuve du contraire, il y a lieu de présumer qu'elles le sont.

J'ai parlé des sentences des tribunaux, de la coutume proprement dite ou coutume extra-judiciaire, c'est-à-dire de la manière dont les gens se conduisent d'eux-mêmes, sans que cette conduite leur soit imposée par les tribunaux, enfin des lois appliquées; il me reste à mentionner un dernier moyen de connaître le droit, la jurisprudence des auteurs. Avec elle, nous avons à faire à une toute autre espèce de sources que jusqu'ici; nous avons parlé de faits juridiques, nous nous trouvons maintenant en face des théories juridiques et sur un terrain sur lequel il faut s'avancer avec précautions.

Dans aucun domaine peut-être, on n'a plus abusé de la théorie que dans celui du droit et de la politique. Il existe une foule de théories qui ne représentent absolument que les convenances de ceux qui les ont formulées, qui n'ont par conséquent aucune valeur pour nous. Je dois me borner à celles qui se proposent simplement d'expliquer les faits juridiques. La pratique est en effet la seule source directe du droit; les lois elles-mêmes ne font partie du droit que dans la mesure dans laquelle elles sont appliquées.

Seulement, les véritables sources du droit ont toujours été jusqu'ici très imparfaites. Elles se contredisent, s'expriment obscurément ou se tai-

sent quand il faudrait parler. Il est nécessaire de les compléter et de les épurer. Nous pouvons le faire en suppléant à leurs défauts par notre manière de voir personnelle. Mais alors il ne peut plus être question de droit, c'est-à-dire d'une volonté sociale plus ou moins complètement formée; il n'y a plus que des opinions individuelles, dénuées des moyens de se faire respecter. Cette faute est du reste très souvent commise par des gens qui veulent prononcer sur des questions juridiques sans savoir ce que c'est que le droit.

Suivant une autre méthode, l'interprète impose silence à son propre sentiment, et cherche à rétablir celui de cet être abstrait qu'on nomme couramment le législateur, et qu'il serait plus exact de désigner par le terme de créateur du droit.

Cette seconde manière de faire est loin d'être du goût de tout le monde, en raison des difficultés qu'elle présente; il est incomparablement plus aisé d'imaginer des théories et de faire des propositions législatives que de pénétrer le sens des faits juridiques, de découvrir les aspirations d'un peuple qui souvent ne s'en doute pas lui-même. Cette méthode est cependant la seule correcte; seule elle nous met en présence de la volonté législative, de celle qui a les moyens de s'imposer; seule aussi elle peut tenir un compte suffisant des ressources et des obstacles présentés par les circonstances et qui concourent avec les aspirations pour former le droit réellement pratiqué.

Dans un certains sens, les auteurs juridiques ne font pas partie des sources du droit; il ne leur appartient pas de créer le droit, ils ne doivent pas y prétendre sous peine de porter atteinte à leur crédit par une confusion des fonctions. Mais ils sont une partie et la partie la plus importante des sources de la science du droit; ils sont les organes de la conscience juridique des peuples. C'est par eux que l'humanité peut se rendre compte de ce qu'elle a fait longtemps d'une manière instinctive. C'est chez eux que s'opère, en ce qui concerne le droit, ce tâtonnement représentatif dont j'ai parlé plus haut, si précieux en ce qu'il évite les énormes dépenses de tout genre du tâtonnement réel. Dans ce sens indirect, le jurisconsulte contribue à la formation du droit, puisque sans lui imprimer ni son mouvement, ni même sa direction, il montre de quel côté doit s'opérer son développement, si l'on ne veut pas qu'il se mette en contradiction avec lui-même.

Le droit tel qu'il s'applique est le produit de facteurs nombreux et divers, qui ont leur siège tantôt dans l'homme, tantôt dans les circonstances. Bien que l'on se plaise à se représenter les choses autrement, un examen attentif nous convaincra que pour la plus grande partie, de beaucoup, le droit s'impose à nous, aux souverains comme aux sujets, à une petite différence près. Le législateur lui-même, s'il croit pouvoir créer le droit au lieu de se borner à le formuler, verra bientôt ses dispositions rester pour la plupart inappliquées.

Et pourtant nous ne sommes pas absolument sans action sur le droit. Seulement, nous détruirons notre influence en nous l'exagérant, et nous l'augmenterons en évitant soigneusement d'en dépasser les limites. Nous pouvons, en particulier, en nous appuyant sur la nature des choses, corriger les dispositions arbitraires des hommes. Le sentiment de cette puissance, assurément limitée mais très réelle, fait naître dans notre esprit l'opposition du droit positif et du droit naturel. Cette distinction est du nombre de celles où la parole devance la conscience, et que l'on fait sans savoir au juste en quoi elles consistent. Aussi les mots « droit naturel » s'emploient-ils dans des acceptions très diverses et souvent contradictoires. Je n'en donnerai pour le moment qu'une définition négative et je dirai : Le droit naturel est celui qui n'est pas arbitraire, conventionnel ou comme on dit positif. Il entre pour une part importante dans la formation du droit tel qu'il se pratique. Il est dans un certain sens supérieur au droit positif, bien qu'il doive lui céder le pas en cas de conflit. Le droit positif, comme tout ce qui est artificiel, est exposé à se voir souvent détruit. On retombe alors dans le droit naturel qui lui sert de base. Mais comme chacun comprend ce dernier à sa manière, y recourir, c'est recourir à la guerre; sinon toujours à la guerre à main armée, au moins à la lutte de manières de voir divergentes, qui s'efforcent de triompher les unes des autres par toutes sortes de

moyens, peut-être en gagnant à leur point de vue un tribunal ou l'opinion publique. C'est ce manque d'accord sur les principes qui oblige à faire intervenir des conventions, à créer un droit positif, un système de dispositions plus ou moins arbitraires que chacun doit observer tout en restant libre de les désapprouver. Sans doute, le droit positif n'est qu'un expédient provisoire; mais c'est précisément pour cela qu'avec lui les concessions sont plus faciles; il est possible de fonder l'ordre social sur ce terrain, parce que l'on réussit à s'y entendre, ce qui n'est pas le cas pour le droit naturel. Si une loi se trouve en conflit avec un principe naturel évident, reconnu par tout le monde, elle n'est pas appliquée. Dans ce fait, nous avons la preuve que le droit naturel est en lui-même supérieur au droit positif; ce qui procure à celui-ci la prépondérance dans tant d'occasions, c'est le consentement qui fait défaut à l'un et qui existe pour l'autre.

On voit que l'opposition du droit naturel et du droit positif nous rappelle celles qui existent, soit entre le droit consultatif et le droit impératif, soit entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.

CHAPITRE III

Les règles du droit

Le droit se compose d'une foule de dispositions incohérentes, souvent contradictoires, qu'il s'agit

de concilier. Ce serait une grave erreur de croire que l'on peut procéder dans ce domaine comme dans celui des mathématiques, et que l'adoption d'un principe implique celle de toutes les conséquences qu'il serait rigoureusement possible d'en tirer. Les règles qui composent le droit se limitent les unes les autres; pour comprendre la portée de l'une d'entre elles, il faut connaître le système dont elle fait partie. Cette nécessité nous mène très loin. Les règles juridiques sont établies en partie par les hommes; mais elles le sont aussi par la force des choses, qui souvent contrarie et par conséquent modifie les volontés humaines. D'autre part, nous n'exprimons nos intentions que d'une manière imparfaite. Il faut tenir compte de toutes ces circonstances perturbatrices dans l'interprétation des lois, laquelle n'est, du reste, qu'une application des principes généraux de la logique. Il s'agit, ici comme ailleurs, de reconstruire par la pensée le jeu de forces exclusivement intelligibles, en se servant pour cela de leurs manifestations sensibles, de procéder en un mot des effets aux causes. En matière de droit, ceux des effets auxquels on donne, à tort ou à raison, le plus d'importance, prennent la forme de paroles, de textes de lois, de passages d'auteurs, dont on oppose la lettre à l'esprit. Il faut commencer par bien saisir la lettre, non pour s'y arrêter, mais pour s'en faire conduire à l'esprit; c'est par la constatation exacte de l'une que nous éviterons des erreurs souvent fondamentales dans la conception de l'autre.

L'interprétation relative à la lettre est qualifiée de grammaticale, celle qui vise l'esprit est désignée par l'épithète de logique. Cette dernière, la seule sur laquelle je veuille m'arrêter ici, peut employer divers procédés et suivre soit la méthode traditionnelle, soit la méthode expérimentale.

L'interprétation traditionnelle, qui consiste à rechercher l'opinion des autres pour s'y rattacher, est une application de la méthode d'autorité ou d'abdication que j'ai rejetée comme principe moral ou philosophique, tout en en faisant le caractère particulier du droit. La distinction que j'ai faite à propos de l'investigation primitive, de la collection des données originales, se retrouve en matière d'interprétation, considérablement affaiblie seulement. On peut plus facilement se contenter de l'opinion d'autrui pour expliquer un fait que pour le constater. Mais quand il s'agit du droit, de la volonté des autres et de la manière d'entendre les formules qui l'expriment, l'opinion des autres possède une importance réelle. Il n'en est pas moins vrai qu'exclusivement employée, la méthode traditionnelle rend tout progrès impossible; il est d'autant plus nécessaire de le dire que le moyen-âge et même les temps modernes jusqu'à nos jours en ont abusé. Il incombe à l'époque actuelle de remédier, par l'emploi de procédés différents, aux inconvénients qui en résultent.

La méthode expérimentale consiste à se faire une opinion propre en se servant des moyens que

j'ai déjà décrits. Dans le domaine du droit, nous lui voyons prendre les deux formes de l'interprétation historique et de l'interprétation systématique.

La première cherche à rétablir les circonstances au milieu desquelles les institutions sont nées et se sont développées. Elle fait ainsi connaître le but que l'on a poursuivi, les moyens dont on a disposé ou qui ont fait défaut, les obstacles que l'on a rencontrés, les détours auxquels on s'est vu forcé. On peut, grâce à elle, distinguer dans chaque disposition les éléments qui doivent être maintenus et développés de ceux qu'il convient de restreindre ou de supprimer à la première occasion; on est en mesure de continuer l'œuvre législative et d'éviter tout à la fois de rester stationnaire et de substituer sa propre pensée à celle des créateurs du droit. Ce procédé d'interprétation a donné naissance à une science très considérable, l'histoire du droit.

L'interprétation systématique repose sur le fait que toutes nos connaissances font partie d'un même système et que l'absence de contradiction est le seul critère que nous ayons de la vérité. De toutes les explications que l'on peut proposer pour une disposition juridique ou pour tout autre fait, celle qui s'accorde le mieux avec le reste des données de la science mérite la préférence. On est de la sorte conduit à comparer les règles du droit des obligations, par exemple, non-seulement avec celles des autres parties du droit, mais avec les principes

de sciences toutes différentes. La psychologie joue ici un rôle exceptionnellement considérable. L'interprétation systématique a fait naître la philosophie du droit, dans laquelle il n'est pas impossible de faire rentrer l'histoire du droit elle-même, et qui me fournira la justification des principes généraux qu'il me reste à exposer.

L'interprétation a pour but de faire disparaître d'un système les contradictions et les lacunes. En cas de contradiction, on applique les deux principes de la postériorité et de la spécialité. Voici en quoi consiste le premier.

La volonté souveraine et décisive, c'est la volonté actuelle, laquelle est le plus souvent inconnue. On n'a pour se guider que des manifestations plus ou moins anciennes, qui souvent se désavouent les unes les autres, et ne le font pas toujours d'une manière explicite. On admet le maintien de ce qui n'a pas été désavoué, ni sous une forme, ni sous une autre. On arrive ainsi à formuler le principe que, toutes choses égales d'ailleurs, de deux dispositions qui traitent la même matière, la dernière doit l'emporter comme représentant la volonté actuelle. La loi nouvelle prime la loi ancienne. *Lex posterior derogat priori.*

Cette règle n'a pourtant pas toujours été appliquée. Elle est née dans la Rome païenne. Les gouvernements théocratiques de l'Orient l'ont ignorée jusqu'à nos jours. Cela tient à ce qu'ils se faisaient de la loi une autre idée que Rome et l'Occident;

ils y voyaient l'expression de la volonté divine, révélée aux générations antérieures et que nous n'avons pas le droit de modifier. A leurs yeux, au lieu d'être perfectible comme l'homme, la loi est immuable comme Dieu.

La transition des deux régimes se trouve à Athènes. La création de lois nouvelles y était possible, mais elle était entourée de précautions de toute sorte dont le détail est exposé par M. Georges Perrot dans son *Essai sur le droit public* de cette ville. « Tout citoyen », dit-il entre autres, « qui en proposait une par laquelle était contredite une loi ou quelque clause de loi existante, devait, avant de pouvoir faire discuter son projet, proposer l'abrogation de la loi antérieure. » L'abrogation n'avait donc pas lieu de plein droit comme aujourd'hui.

Le principe de postériorité n'est pas seul; il est même primé par celui de spécialité qui peut se formuler comme suit : La loi spéciale, même plus ancienne, déroge à la loi générale, même plus récente. La volonté ne prend que graduellement possession d'elle-même. On ne doit pas donner une portée absolue à ses expressions. Pour se faire une idée complète de ce qu'elle est, il faut tenir compte de toutes ses manifestations et les concilier les unes avec les autres. Deux dispositions qui se contredisent à première vue peuvent parfaitement coexister, pourvu qu'elles aient chacune sa place. Or, il en est qui se limitent elles-mêmes, qui sont expressément destinées à une application restreinte; on

appelle lois spéciales par opposition aux lois générales, qui n'ont pas ce caractère. A première vue, la loi générale devrait s'appliquer à tous les cas de la loi spéciale, qui se trouvent alors régis par deux dispositions souvent incompatibles. Si la loi générale l'emporte et s'applique partout, la loi spéciale se trouve supprimée. Si l'on applique, au contraire, la loi spéciale aux cas auxquels elle est expressément destinée, en conservant la loi générale pour ceux qui restent, les deux dispositions subsistent l'une à côté de l'autre. Le système juridique est moins simple, mais plus parfait à tous les autres égards qu'avec la première méthode; il est plus riche, plus varié, plus précis, plus susceptible de se plier aux circonstances.

On se trouve conduit de la sorte à distinguer deux espèces de lois, pour interpréter l'une d'une manière intensive et restrictive, et l'autre d'une manière extensive. Dans la sphère qui leur est expressément assignée, les exceptions priment la règle; mais elles doivent s'y renfermer strictement. La règle, au contraire, s'applique en dehors du domaine qui lui appartient littéralement.

Le principe de spécialité doit primer celui de postériorité. Il le peut, puisque la loi spéciale et la loi générale ont chacune leur domaine distinct, et qu'une fois la délimitation établie, elles ne se contraignent pas; la sphère d'application de l'une n'étant pas celle de l'autre, il n'y a pas lieu à rechercher laquelle est la plus récente. D'ailleurs, si le prin-

cipe de postériorité l'emportait, il resterait seul, parce que deux lois n'ont jamais exactement le même âge; le principe de spécialité disparaîtrait et le système juridique serait promptement réduit à l'état d'un embryon imparfait. Ce point est d'autant plus important que, dans les premiers temps de la civilisation, on commence par régler les points spéciaux, et que les principes généraux ne viennent qu'après.

Les deux principes de spécialité et de postériorité ne sont pas toujours suffisants. Souvent un même peuple est régi par des dispositions provenant de sources différentes, dont il s'agit de régler la position respective. Il n'est pas question ici de l'opposition du droit impératif et des divers éléments du droit consultatif, mais de celle du droit commun et des divers droits particuliers. Il arrive souvent que des sociétés politiques se fondent en une seule à certains égards, tout en conservant leur existence distincte à d'autres points de vue. Les limites des différentes sphères sont flottantes; un même objet peut se trouver réglé différemment par deux pouvoirs. Le principe de postériorité n'est pas applicable ici, parce qu'il s'agit de deux volontés différentes et non pas de deux expressions d'une même volonté.

L'histoire nous montre le conflit du droit commun et du droit particulier réglé de deux manières absolument opposées. Dans la Confédération suisse et dans l'empire allemand de l'époque ac-

tuelle, le droit commun, fédéral ou impérial, l'emporte sur le droit particulier, cantonal ou territorial. Dans l'ancien empire allemand, au contraire, il était admis que les conventions des parties prirent les statuts de la ville; ceux-ci prirent le droit du territoire, lequel prime à son tour le droit impérial. Cette préférence accordée au droit particulier sur le droit commun n'est point une singularité du saint empire romain. Nous la retrouvons ailleurs, dans les lois de Manou, par exemple; on en rencontre même des traces, très effacées il est vrai, dans le code de Justinien. Il semblerait que la prédominance du droit particulier ait été le principe primitif, auquel tend à se substituer graduellement la prédominance du droit commun. Un examen plus attentif nous montre que nous avons affaire ici à l'une des conséquences de la différence qui existe entre le droit consultatif et le droit impératif, dont l'un est un conseil et l'autre un ordre.

Entre deux conseils de source diverse, on suit le plus conforme aux circonstances. Si sur un point donné il y a une coutume pour Genève et une autre pour le reste de la Suisse, on suit à Genève celle de Genève, dans le reste de la Suisse celle de la Suisse. On peut voir dans ce fait une application du principe de spécialité dans le sens de la localité.

Avec le droit impératif, la position est différente. Nous avons affaire à un ordre qui s'impose; nous sommes en face, non plus d'une question de convenance, mais d'une question de force. Quand le

pouvoir central est plus fort que le pouvoir local, comme dans la Confédération suisse et l'Empire allemand de l'époque actuelle, le droit impératif qui émane du premier doit primer celui qui émane du second. Nous arrivons ainsi à poser comme une conséquence de la nature des choses la règle que dans le domaine du droit consultatif, le droit particulier prime le droit commun, et dans la sphère du droit impératif, le droit commun prime le droit particulier.

On peut voir une application de ce principe dans la préférence à donner aux traités internationaux sur le droit intérieur des États contractants. Le traité est pour ceux qui l'ont signé un véritable droit commun de nature impérative. Il ne s'agit point d'un conseil que l'on reste libre de ne pas suivre, mais d'un engagement que l'on ne peut violer sans attenter à son propre crédit, c'est-à-dire en réalité d'un ordre que l'on s'est intimé à soi-même en se mettant dans l'impossibilité d'y manquer impunément. Du reste, nous avons vu les lois elles-mêmes tomber en désuétude. Il faut s'attendre à ce que pareille chose arrive aux traités et pour les mêmes raisons.

Une autre source de conflits se trouve dans le fait que les deux parties dont il s'agit de régler la position sont soumises à deux systèmes différents. La nature des choses commande alors d'appliquer le droit du défendeur. C'est à lui que l'on réclame quelque chose, c'est sur lui qu'il faut agir; il faut

employer des moyens qui aient prise sur lui, invoquer des arguments qui le touchent. Ce principe trouve dans les questions internationales et politiques des applications importantes, mais un peu subtiles pour être développées ici, et sur lesquelles je me réserve de revenir plus tard. La procédure civile, au contraire, le fait tomber en quelque sorte sous les sens dans la formule : *Actor sequitur forum rei*. Le demandeur doit suivre le défendeur devant le juge de celui-ci, devant l'autorité qui le protège et qui peut lui retirer sa protection.

Après les contradictions du droit, passons aux lacunes. Le juge, et ce que je dis de lui s'applique dans des mesures diverses aux autres fonctionnaires et même aux simples particuliers, le juge pourrait y pourvoir en prononçant suivant son sentiment personnel. Mais en le faisant, il se mettrait souvent en désaccord avec le sentiment juridique du peuple, sentiment qui, même sur les points où il n'est pas formulé en lois et en coutumes, existe, se manifeste indirectement et doit être respecté. Il est toujours fâcheux qu'un homme soit condamné lorsqu'il s'est efforcé d'agir conformément au droit; la confiance en la justice et la sécurité sont ébranlées; l'activité et la production se ralentissent. Quand on s'est convaincu qu'en matière de droit le sentiment populaire, sans être infaillible, est pourtant respectable jusque dans ses erreurs, on arrive à considérer les systèmes juridiques et les dispositions qu'ils renferment sous un nouveau

jour. On y voit, non pas seulement des règles de conduite, mais encore un véritable instrument d'éducation, un moyen de former l'esprit public. Sous leur influence, le peuple contracte certaines habitudes morales, lesquelles s'étendent des points qui sont expressément réglés à ceux qui ne le sont pas. Le juge doit tenir compte de ces habitudes dans ses décisions. Les lacunes et les obscurités de la loi ne sont pas toujours des raisons suffisantes pour se laisser guider par son sentiment personnel. A côté des règles formellement exprimées, il en est de latentes que l'on peut trouver et qu'il faut chercher.

Le procédé principal employé pour dégager cette intention du souverain, dont celui-ci ne se doute souvent pas lui-même, est l'analogie. Elle consiste à inférer de ce que le législateur a dit, ce qu'il aurait dit; de la manière dont il a réglé certaines espèces, celle dont il aurait réglé d'autres espèces. On s'en sert en cas de silence de la loi pour la compléter, en cas d'obscurité pour l'interpréter. Elle procède en décomposant la volonté du législateur dans ses éléments, en distinguant dans chacune de ses dispositions le but, le besoin qu'elle est destinée à satisfaire, et les motifs, les circonstances au milieu desquelles il poursuit cette satisfaction. Le but et le motif constituent ensemble ce que l'on appelle la raison de la loi, c'est-à-dire son esprit, par opposition au dispositif, à la lettre, aux moyens employés. Le dispositif est la manifestation

sensible sur laquelle on s'appuie pour arriver à l'intention du législateur. Quand celui-ci a réglé certaines espèces d'une certaine manière, et qu'il s'en présente d'autres qu'il n'a pas prévues, mais dans lesquelles il s'agit de poursuivre le même but. au milieu des mêmes circonstances, on admet qu'il les aurait réglées de la même manière s'il les avait prévues, et l'on se conduit en conséquence. C'est ce que l'on appelle l'extension par analogie, dont les volumes qui suivront présenteront de nombreux exemples.

Ce procédé rend de grands services, mais il n'est pas sans dangers. Il n'est à sa place que lorsque non-seulement le but, mais encore les circonstances restent les mêmes; un même moyen, on le sait, peut avoir des effets tout différents, souvent opposés, suivant les conditions dans lesquelles il s'applique.

Les Romains ont fait un très fréquent usage de l'analogie. La légitimité de ce procédé, déjà mentionné par Cicéron dans les Topiques (ch. 12), est bien établie dans les Digestes, Liv. 12, II, 3. Les actions utiles, les institutions caractérisées par le mot *quasi* en sont autant d'exemples. Mais chez les Romains on a confondu la législation et l'interprétation en abusant de ce moyen. Les modernes, qui disposent de plus de lumières, doivent soigneusement éviter cette faute, dont les conséquences seraient beaucoup plus graves pour eux que pour les anciens. En effet, c'est surtout dans les systèmes.

mixtes, formés par la soudure de deux développements historiques différents, que l'on est exposé à faire de fausses applications de l'analogie. Or, nos droits modernes sont tous dans ce cas et renferment tous des éléments romains et des éléments germaniques. On pourrait se laisser aller à appliquer des principes appartenant à l'une des souches à des institutions appartenant à l'autre, à la réserve germanique, par exemple, les règles de la légitime romaine. Les deux institutions ont le même but et aboutissent au même résultat, qui est de combiner la succession testamentaire et la succession ab intestat. Elles n'en sont pas moins essentiellement différentes quant à leur point de départ et leur développement. Ce serait une grosse faute de les emmêler. Des confusions de ce genre n'en ont pas moins été souvent commises; nous les verrons même jouer un rôle important dans l'histoire du droit.

L'analogie est encore inapplicable aux dispositions d'exception, qui doivent s'interpréter d'une manière restrictive. Dans les lois criminelles enfin, elle ne s'emploie guère que dans le sens de la bienveillance.

Tels sont les principaux moyens à l'aide desquels on arrive à reconnaître les courants juridiques pour s'y conformer, même lorsqu'ils ne sont pas exprimés ou qu'ils le sont d'une manière insuffisante. Nous verrons cette volonté sociale régler souvent minutieusement certains points secondai-

res pour en négliger complètement d'autres beaucoup plus importants, donner par exemple à la forme la préférence sur le fond. Nous nous convainçons qu'elle se compose en grande partie de fictions et d'expédients. Nous la trouverons souvent étrange et choquante. Nous n'en devons pas moins la respecter en pratique, parce que les nécessités de la coexistence nous y forcent. Mais nous conservons vis-à-vis d'elle toute notre liberté d'appréciation.

Cette volonté sociale se mettant souvent en contradiction avec la conscience individuelle, c'est une erreur de croire que le sentiment naturel suffise à nous la révéler. Pour la connaître, il faut une véritable étude qui incombe à tout le monde. Car on ne saurait trop le répéter : dans l'état social, IL N'EST PERMIS A PERSONNE D'IGNORER LE DROIT.

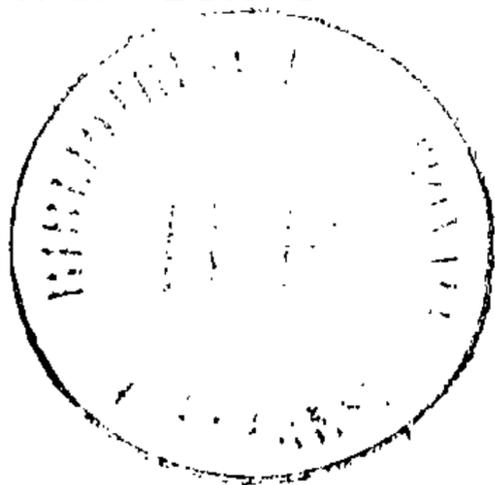


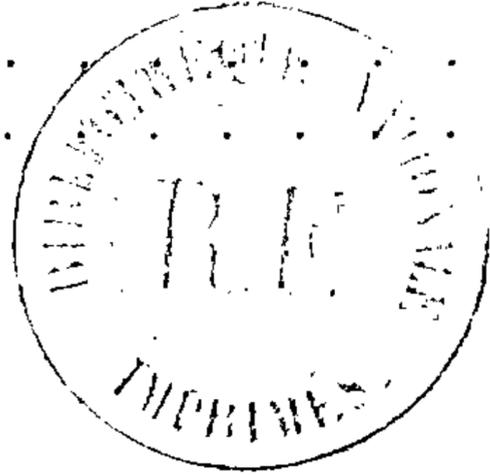
TABLE DES MATIÈRES

	Pages
LIVRE PREMIER.	
LE DROIT COUTUMIER ET LA PHILOSOPHIE DU DROIT.	1
LIVRE DEUXIÈME.	
HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DE LA CONSCIENCE DANS L'HUMANITÉ.	13
LIVRE TROISIÈME	
PSYCHOLOGIE.	
Chap. I. L'organisation.	43
» II. La conscience.	58
» III. L'intelligence	72
» IV. La volonté.	86
LIVRE QUATRIÈME.	
LOGIQUE ET MÉTAPHYSIQUE.	
Chap. I. Le chemin de la vérité.	103
» II. Nos articles de foi.	118
» III. Particularités des sciences morales	141
LIVRE CINQUIÈME.	
MORALE.	
Chap. I. L'individu	153
» II. La société	173
» III. L'autorité	192

LIVRE SIXIÈME.

PHILOSOPHIE DU DROIT.

	Pages
Chap. I. La formation du droit	199
» II. Les indices du droit	208
» III. Les règles du droit	225



OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

EN PRÉPARATION :

Les Révolutions du Droit. Tome deuxième : *Histoire du droit de la guerre.*

Tome troisième : *La Genèse du droit civil.*

PUBLICATIONS

DE

LA LIBRAIRIE J. SANDOZ

Législations (les) civiles des cantons suisses en matière de tutelle, de régime matrimonial quant aux biens et de succession, par C. Lardy, docteur en droit, conseiller de la légation de Suisse en France. Deuxième édition revue et corrigée. 1 vol. in-8 : fr. 10.

Cours de Droit civil neuchâtelois, par H. Jacottet, professeur à l'Académie de Neuchâtel. 2 forts vol. in-8 de 1000 pages chacun : fr. 30.

Précis de l'histoire politique de la Suisse, depuis l'origine de la Confédération jusqu'à nos jours, par Antoine Morin. Tomes IV et V. 2 vol. in-12 : fr. 7. — Les trois premiers tomes ensemble : fr. 8.

Civilisation (la moderne). Cours professé à l'Académie de Lausanne, par Louis Jousserandot, professeur à l'université de Genève, 3^e édition. 1 vol. in-12 : fr. 3.

Analyse (l') métaphysique, méthode pour constituer la philosophie première, par J.-E. Alaux, Dr ès-lettres et agrégé de philosophie de l'université de France. 1 vol. in-8 : fr. 6.

Doute et foi. Influence de l'étude des sciences naturelles sur le scepticisme contemporain, par Ch. Pradez. 1 vol. in-8 : fr. 7.

LIVRE PREMIER.

LE DROIT COUTUMIER ET LA PHILOSOPHIE DU DROIT.

LIVRE DEUXIEME.

HISTOIRE DU DEVELOPPEMENT DE LA CONSCIENCE DANS L'HUMANITE.

LIVRE TROISIEME

PSYCHOLOGIE.

Chap. I. L'organisation

Chap. II. La conscience

Chap. III. L'intelligence

Chap. IV. La volonté

LIVRE QUATRIEME.

LOGIQUE ET METAPHYSIQUE.

Chap. I. Le chemin de la vérité

Chap. II. Nos articles de foi

Chap. III. Particularités des sciences morales

LIVRE CINQUIEME.

MORALE.

Chap. I. L'individu

Chap. II. La société

Chap. III. L'autorité

LIVRE SIXIEME.

PHILOSOPHIE DU DROIT.

Chap. I. La formation du droit

Chap. II. Les indices du droit

Chap. III. Les règles du droit