

- Sanction naturelle.** La sanction naturelle consiste dans les conséquences heureuses ou malheureuses que nos actes entraînent avec eux, en vertu des lois naturelles établies par la Providence.
— Le vice porte avec lui son châtement, la vertu sa récompense : On est puni par où l'on pèche ; On recueille ce que l'on a semé.
D'ordinaire, le bien est un principe de santé, de joie, etc. ; le mal ruine la santé et la fortune.
Insuffisance. — Il y a des hommes vertueux qui sont malades, qui ne réussissent en rien ; tandis qu'il y a des hommes vicieux qui se portent bien et qui réussissent.
— De plus, si cette sanction était la seule, il n'y aurait pas de différence entre le bien et l'utile.
- Sanction morale.** Elle consiste dans la satisfaction de conscience et le remords. Ces deux sentiments ont un nom dans toutes les langues.
« La gloire de l'homme de bien, c'est le bon témoignage de sa conscience. » (SAINT PAUL.)
« Vous l'avez ainsi ordonné, Seigneur, toute affection déréglée fait elle-même son tourment. » (SAINT AUGUSTIN.)
Insuffisance. — Le remords va souvent s'affaiblissant avec les progrès du vice ;
— De même la satisfaction de conscience avec les progrès de la vertu.
- Sanction de l'opinion publique.** Elle consiste dans l'estime ou le mépris des autres hommes.
— C'est un devoir de mériter l'estime des autres, parce que c'en est un d'avoir de l'honneur. L'estime n'est que le bon témoignage de la conscience de nos semblables faisant écho à celui de la nôtre.
Insuffisance. — L'opinion publique juge sur les apparences et s'égare souvent.
L'opinion peut juger les actions, non les intentions.
- Sanction des lois positives.** Cette sanction consiste dans les récompenses et les châtements déterminés par les lois positives.
Toutes les législations édictent des pénalités contre les auteurs de certains actes, tandis qu'elles garantissent des honneurs ou des récompenses à d'autres.
Insuffisance. — Cette sanction est surtout pénale ; Elle est faillible, et ne peut atteindre tous les actes coupables.
- Insuffisance des sanctions terrestres.** Pour qu'une sanction soit suffisante, il faut qu'elle s'applique à toutes les fautes et à toutes les vertus, dans la proportion exacte du degré de mérite et de démérite.
— Il est inutile de montrer qu'aucune des sanctions précédentes ne remplit ces conditions.
- Sanction religieuse.** De cette insuffisance des sanctions terrestres, on conclut à la nécessité d'une sanction future, que l'on appelle sanction religieuse, qui établira une équation parfaite entre le bien et le bonheur, entre le mal et le malheur. — Cette sanction implique l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

13^e LEÇON

FAUX SYSTÈMES DE MORALE

Certains philosophes : Aristippe de Cyrène (390 avant J.-C.) ; Épicure, vers la même époque ; Bentham, Adam Smith, Rousseau, Jacobi, au siècle dernier ; Fourier vers 1830, et d'autres encore, ont prétendu qu'il fallait fonder la morale, non sur le bien et le devoir, mais sur le plaisir, sur l'intérêt, sur la sympathie, sur le sentiment ou l'instinct moral, sur la passion, sur l'amour de Dieu, entendu dans le sens vague du quietisme ou d'un faux mysticisme, sur le devoir pur, sur la crainte de Dieu.

Ils ont fait des systèmes que l'on nomme morale du plaisir ou morale d'Épicure, morale utilitaire, morale de la sympathie, morale du sentiment, morale de la passion, morale du devoir pur, morale de l'amour de Dieu, etc.

I. — RÉFUTATION GÉNÉRALE DE CES FAUX SYSTÈMES

Pour réfuter d'une façon générale tous ces faux systèmes, on peut se contenter de faire remarquer qu'ils sont la négation d'une des premières notions de la raison, celle du devoir ou du bien, et de toutes celles qui s'y rattachent et qui ont des signes dans toutes les langues et un sens chez tous les hommes, notions nécessaires et éternelles, que Dieu lui-même ne saurait changer, et qu'on ne peut nier sans nier la raison elle-même, et, avec elle, tout l'ordre moral.

On sait que la loi morale (et le devoir a les mêmes caractères) est universelle, immuable, absolue, obligatoire, évidente par elle-même, autonome, en ce sens qu'étant l'expression de la sagesse et de la volonté divines, elle oblige par elle-même ; qu'elle ne reconnaît pas d'autorité qui lui soit supérieure, de principe qui soit au-dessus d'elle ; qu'elle est inviolable et rend sacrée la personne qui doit lui obéir.

La passion, le plaisir, l'intérêt, la sympathie, le sentiment, quelque nom qu'on lui donne, n'ont pas ces caractères, nécessaires à une loi véritable, à une loi qui s'impose et qui doit s'imposer à tous. Loin de pouvoir servir de règle fixe et uniforme, ils ont besoin d'être réglés, d'être tenus sous la surveillance et la direction de la raison.

Ils sont variables, personnels, relatifs, souvent opposés et contradictoires, dépendants des circonstances, de l'âge, du tempérament, de l'éducation, des positions diverses, et ne sauraient surtout revêtir le caractère de l'obligation. Au contraire, souvent on est obligé de les sacrifier, et la vie morale est à ce prix.

Agir par passion, par plaisir, par intérêt, par sympathie et par antipathie, par sentiment, est évidemment tout le contraire d'une règle des mœurs; c'est le dérèglement, non la règle; c'est l'anarchie, non l'ordre.

« L'intérêt, dit Bossuet, n'a pas de maximes fixes : il suit ses inclinations, il change avec les temps et s'accommode aux affaires¹. » Et encore : « Intérêt, le dieu du monde, le plus ancien, le plus décrié, le plus inévitable des trompeurs. » Il est si difficile, en effet, de bien entendre son intérêt ! Faire ce qu'on doit est bien plus simple.

Si la raison et le devoir unissent les hommes, les passions, les intérêts, les plaisirs les divisent.

Il y a des passions et des sentiments nobles, il y en a de vils, et ceux-ci tendent à prévaloir; de leur nature ils sont aveugles, et la raison, qui est la loi, doit les dominer et les régler; — il y a des plaisirs délicats, il y en a de grossiers, de honteux et de coupables; le plaisir est souvent un mal, la douleur est souvent un bien; le plaisir nous corrompt, la douleur nous épure; — il y a des intérêts légitimes, il y en a qui ne le sont pas; et c'est en vertu d'un principe supérieur que nous faisons cette distinction : sans doute, il ne saurait y avoir d'intérêt contre le devoir, et la raison nous dit que le devoir est le premier intérêt; mais ces deux idées restent distinctes, et l'intérêt n'est jamais sacré, par cela seul qu'il est l'intérêt; — à plus forte raison, les plaisirs et les passions.

De là cette conséquence que, le devoir écarté ou remplacé par l'intérêt ou tout autre motif d'action, la personne cesse d'être inviolable et convertie par ses droits; de droits, il n'y en a plus; il n'y a que la force et la violence.

La seule morale est celle du devoir ou de l'obligation. Au lieu de chercher à discuter le devoir et à le remplacer, il faut chercher à le connaître et s'efforcer de l'accomplir. On y croit comme on croit qu'on est homme, qu'on est une personne morale; comme on croit que l'on est raisonnable et libre. Il y va de notre dignité, de notre honneur, de notre nature d'homme. C'est un fait que nous avons l'idée de la dignité et de l'honneur, et que nous y croyons. La dignité et l'honneur, c'est le devoir sous un autre nom.

Il en est de l'idée du devoir comme de celle de Dieu. Cette idée écartée, nous ne comprenons plus nos pensées, nos sentiments, notre langue, notre liberté, notre cœur, plus rien.

On cesse d'être homme dans la mesure où on cesse de croire au devoir tel qu'il est et de le pratiquer.

II. — SYSTÈMES UTILITAIRES

Morale du plaisir. — La morale du plaisir a été professée d'abord par Aristippe de Cyrène, philosophe grec, chef de l'école dite cyrénaïque; il plaçait le but de la vie dans le plaisir sensible : chercher le plaisir présent, fuir la douleur présente, voilà, d'après lui, la destinée de l'homme; puis par Épicure (341 à 270 av. J.-C.), philosophe grec aussi, qui mettait, comme Aristippe, le but de la vie dans le plaisir, mais dans le plaisir *choisi, bien*

¹ Tout ce qui s'est fait de grand dans le monde s'est fait au cri du devoir; tout ce qui s'est fait de misérable s'est fait au nom de l'intérêt. — « Il faut saisir l'occasion d'allumer dans l'âme de l'enfant la flamme du sacrifice, sans laquelle un homme n'est rien qu'un misérable, à quelque rang qu'il soit. » (LACORDAIRE.)

entendu, modéré; chez Aristippe, l'égoïsme est spontané; chez Épicure, il est réfléchi, calculé.

Épicure distingue deux sortes de plaisir : le plaisir en *mouvement* et le plaisir *stable* ou *en repos*. Le premier est plus vif, mais passager et mêlé de douleur; le second, plus calme et plus durable, est seul le vrai plaisir, parce qu'il est sans mélange de peine ou d'effort. C'est celui-ci qu'il faut chercher pour être heureux. La vertu n'a pas d'autre but que de nous procurer l'*ataraxie*, c'est-à-dire l'absence de la douleur. Le sage épicurien ne lui reconnaît d'autre valeur que celle de la douleur dont elle délivre, du plaisir qu'elle procure; il la pratique en la ramenant toujours à l'intérêt personnel. Si Épicure prescrit, par exemple, la frugalité, c'est par crainte des souffrances que l'intempérance amène après elle; s'il recommande le désintéressement, c'est pour éviter les cupidités troublantes de l'avarice; s'il faut tendre à l'immobilité, c'est pour n'avoir pas à souffrir des préoccupations de l'ambition et de la politique. — Le souverain bien, c'est de jouir de soi, dans l'apaisement de tous les désirs.

Voici les formules qui résument la doctrine épicurienne :

- 1^o Prenez le plaisir qui ne doit être suivi d'aucune peine;
- 2^o Fuyez la peine qui n'amène aucun plaisir;
- 3^o Fuyez la jouissance qui doit vous priver d'une jouissance plus grande ou vous causer plus de peine que de plaisir;
- 4^o Prenez la peine qui vous délivre d'une peine plus grande ou qui doit être suivie d'un grand plaisir. En un mot, la seule règle de conduite est la recherche du plus grand plaisir possible. — Toutes ces formules constituent une espèce d'arithmétique du plaisir.

Réfutation. — Le plaisir en lui-même est un bien, puisqu'il résulte de l'activité exercée normalement; il peut être un attrait accompagnant l'accomplissement d'un devoir ou d'une fonction; il n'est jamais un but. Le plaisir n'existe pas par lui-même, il existe seulement comme conséquence et récompense de la poursuite d'un autre bien. En faire le principe de la morale, c'est renverser l'ordre naturel, mettre l'effet avant la cause, le moyen avant la fin, le signe avant la chose signifiée. C'est déclarer que le but de la vie est de se satisfaire, et que l'important est de réussir, n'importe par quel moyen.

Le bien, la perfection, voilà le but assigné à l'homme par la raison; le plaisir vient par surcroît à celui qui cherche le bien pour lui-même.

L'égoïsme est la source de tous nos maux; par quel principe deviendrait-il, en vertu d'un système imaginé *à priori*, la source de tous les biens? Si l'homme n'a d'autre principe d'action que le plaisir, même choisi, élevé, tel que le veut Épicure, que deviennent le désintéressement, le dévouement, le sacrifice, sans lesquels on ne conçoit pas la société et dont la conscience universelle reconnaît l'existence, puisque toutes les langues ont des termes pour les exprimer et les louer?

Épicure nous dit qu'il faut faire un choix parmi les plaisirs; en vertu de quelle règle faire ce choix, sans sortir de la morale du plaisir, sans reconnaître un principe supérieur? Les maximes qui résument sa doctrine ne peuvent être ni *universelles*, car l'appréciation des plaisirs varie avec chaque individu et, dans le même individu, suivant les circonstances; ni *obligatoires*, car on ne se sent nullement obligé de chercher en tout et toujours ce qui plaît.

Épicurisme ou sensualisme, ses effets. « Prendre le plaisir pour règle de conduite, dit Vinet, c'est s'abandonner soi-même, se laisser choir de sa hauteur,

rouler au gré d'une impulsion qui n'est pas celle de la volonté... impulsion de la partie de nous-mêmes qui est incapable de croire, d'aimer, d'obéir.

C'est l'empire des éléments grossiers et non moraux de notre être, c'est la défaite de l'âme. Toute jouissance des sens est une diversion de l'âme hors de son sanctuaire... Même légitime, toute jouissance trop savourée nous appauvrit spirituellement d'autant.

L'âme des voluptueux s'en va en chair... ; il fait froid, il fait nuit dans cette âme; elle est livrée aux passions que la volupté éveille et nourrit, passions basses, petites, honteuses; car tout se déprime dans le voluptueux...

Les choses spirituelles n'ont plus pour lui ni couleur ni saveur; il a perdu le sens par où l'on goûte les choses de l'âme; tout est fadeur, tout est langueur dans son être; il le sent, il sent qu'il en devrait gémir, et il n'a pas la force de gémir; il prévoit sa perte, et il n'a pas la force de s'en effrayer; il répète à dessein des mots terribles, et ces mots retentissent sur son cœur comme sur un timbre de plomb. »

Ce que n'est pas la vie, ce qu'elle est. — Non, la vie n'est pas une partie de plaisir, mais une mission; ce n'est pas un jeu, mais un mâle effort; ce n'est pas un banquet où nous sommes conviés pour nous amollir dans des délices sans gloire, c'est un combat où nous avons à nous aguerrir et à faire preuve de valeur; ce n'est pas une coupe de joies vulgaires que nous avons à vider, ni un calcul d'intérêts égoïstes que nous avons à bien faire; c'est une suite d'obligations graves que nous avons à remplir; nous n'avons pas à cueillir des fleurs sur notre route, ni à respirer les parfums énervants qu'elles pourraient nous donner, comme des voyageurs oisifs qui n'auraient point de but à atteindre, point de devoirs à remplir, point d'ennemis à vaincre, ni d'obstacles à surmonter; nous avons à observer la justice, à pratiquer la charité, à établir le règne de Dieu et de la conscience en nous d'abord, puis autour de nous, dans la mesure de nos facultés et des dons qui nous sont faits. Et il convient qu'il en soit ainsi et que l'homme marche à la conquête de la vertu et s'élève à sa destinée, à travers les luttes de la volonté courageuse; là est sa grandeur.

Morale de l'intérêt. — Les utilitaires ont d'abord mis en avant l'intérêt personnel, puis l'intérêt bien entendu, enfin l'intérêt général.

a) *Intérêt personnel : égoïsme.* — La Rochefoucauld, moraliste français, prétend qu'en fait les hommes n'obéissent qu'à l'intérêt, et Bentham, jurisconsulte anglais, que l'intérêt est la seule règle de nos actes et que cette règle est légitime; qu'en législation et en morale, on ne doit admettre d'autre règle que l'utilité; qu'une action est plus ou moins bonne ou mauvaise, suivant qu'elle est plus ou moins nuisible ou utile.

L'un et l'autre calomnient ou méconnaissent la nature humaine. Non, en fait, l'homme n'agit pas toujours par intérêt. Non, en droit, l'intérêt n'est pas la seule règle de nos actes et ne s'identifie pas avec la loi morale. Le dévouement, le désintéressement, le sacrifice, ne sont pas même chose que l'égoïsme. L'héroïsme n'est pas la lâcheté; le héros qui meurt et le lâche qui fuit n'agissent pas pour le même motif, ne suivent pas la même règle légitime.

Il y a des actions que nous appelons bonnes, nobles, généreuses, magnanimes, héroïques, sublimes. Si nous les qualifions ainsi,

c'est sans doute que nous les savons inspirées, non par l'intérêt et la vanité, mais par le devoir, par le dévouement, par l'amour désintéressé du bien, de la vérité, de la justice. Il en est d'autres que nous appelons mauvaises, basses, intéressées, lâches, honteuses, criminelles, sans doute aussi, parce que, outre qu'elles ont par elles-mêmes ces caractères, nous les attribuons à des mobiles ou à des motifs égoïstes et mauvais. Nous admettons qu'il y a des degrés dans la générosité, et nous prisons plus, au point de vue du mérite moral, l'obole du pauvre, prélevée sur le nécessaire, que l'offrande du riche, prise sur le superflu.

La Rochefoucauld et Bentham ont tort, ou tout le monde se trompe; ils sont en opposition avec les langues, avec l'histoire, avec la raison, avec la conscience du genre humain.

Le système égoïste ou utilitaire de Bentham n'était pas aussi nouveau que le croyait son auteur. Il rentre dans celui d'Épicure: rechercher le plaisir, fuir la douleur. L'utilité ou l'intérêt de Bentham n'est que le plaisir calculé.

Remarquons que la Rochefoucauld ne se pose pas comme philosophe, mais comme moraliste satirique; pour lui, l'égoïsme n'est pas un droit, mais un fait; il ne prétend pas établir une doctrine, comme Épicure et Bentham, mais peindre les mœurs telles qu'il les voit, et sans se priver de l'avantage que lui donne la satire de charger un peu les traits.

La Rochefoucauld a vu combien l'amour-propre est subtil et comment il peut se glisser dans nos meilleurs sentiments; il veut que nous nous tenions en garde, que nous nous méfions de nous-mêmes. Il insiste, il exagère, il se montre exclusif pour mieux faire entrer la leçon. Sans doute que dans le milieu où il vivait il pouvait voir beaucoup d'épicuriens et d'utilitaires, et l'on est porté à croire que c'est là ce qui l'a rendu pessimiste; mais il n'y avait pas de son temps que des utilitaires et des épicuriens. Saint Vincent de Paul, pour ne citer que lui, n'a pas suivi la seule inspiration de l'amour-propre dans sa vie d'abnégation et de dévouement.

Contrairement à la Rochefoucauld, il faut affirmer que tous les sentiments humains ne se ramènent pas à l'égoïsme ou à l'amour-propre; que, s'il y a beaucoup d'épicuriens et d'utilitaires, il y a aussi des hommes qui s'inspirent de la morale du devoir et qui s'efforcent d'y conformer leurs sentiments et leur conduite, en faisant abnégation d'eux-mêmes, c'est-à-dire en sacrifiant leur amour-propre. On ne conteste pas qu'il n'y ait dans l'homme des tendances égoïstes, mais on affirme qu'à côté il existe des sentiments désintéressés, avec lesquels elles sont en conflit. C'est ce qu'atteste la conscience du genre humain (preuve par la croyance universelle ou preuve philologique, donnée plus haut), c'est ce qui résulte de l'analyse des sentiments critiqués par la Rochefoucauld. On peut même ajouter que la forme critique donnée aux maximes implique le désintéressement. Reprocher à l'homme de ne suivre que des inclinations égoïstes, c'est supposer qu'il y a dans l'homme autre chose que de l'égoïsme; car si l'égoïsme était la loi de notre activité et la forme nécessaire de nos aspirations, la faute n'en serait pas à nous, mais à notre nature, qui serait mal faite; ou plutôt il n'y aurait pas de faute, puisque, suivant notre loi, nous serions dans l'ordre. Dès lors il n'y aurait pas lieu d'écrire une censure amère de l'amour-propre, comme l'a fait la Rochefoucauld, mais simplement d'en faire une analyse, une description.

b) *Intérêt bien entendu.* — La doctrine de Bentham, qu'on a

appelée *utilitarisme*, est à la fois un *système de morale*, qui pose l'intérêt bien entendu ou le bonheur comme principe du droit et de la morale, et une *théorie économique* des intérêts de l'humanité, intérêts auxquels se ramènent, d'après lui, toutes les pensées et toutes les actions humaines. — L'homme ne cherche, dans tous ses actes, que son propre bonheur, et le bonheur, c'est la plus grande somme de plaisir diminuée de la plus grande somme de douleur. Les actions *utiles*, qu'on nomme vulgairement *bonnes*, sont celles qui causent plus de plaisir que de peine; les actions *nuisibles*, qu'on appelle d'ordinaire *mauvaises*, sont celles qui causent plus de peine que de plaisir. Ainsi la vertu vraie, selon Bentham, « c'est ce qui *maximise* les plaisirs, et ce qui *minimise* les peines; c'est ce qui contribue le plus au bonheur, » et la morale n'est pas autre chose que le calcul de l'utilité des actions humaines. D'après ce système, il y a moralité quand le résultat final de l'action a été calculé de manière à produire la plus grande quantité de plaisir; il y a immoralité, quand le résultat final a été mal calculé.

Épicure voulait qu'on fit un choix parmi les plaisirs; Bentham veut qu'on entende bien ses intérêts. L'un et l'autre donnent à cet effet des règles dont il est inutile de charger sa mémoire. Ces règles constituent une *arithmétique morale* (arithmétique du plaisir) que Bentham veut substituer à l'ancienne morale, œuvre, selon lui, d'arbitraire et d'autorité.

Pour juger de la valeur d'une action, il faut, dit-il, tenir compte du plaisir qu'elle procure, et pour cela envisager ce plaisir au point de vue de l'intensité (les uns sont vifs, les autres faibles), de la durée (il en est de passagers, de durables), de la certitude (les plaisirs que considère l'arithmétique morale sont toujours au futur), de la proximité (tel plaisir peut se faire attendre longtemps), de la fécondité (un plaisir peut en amener d'autres), de la pureté (il y a des plaisirs impurs, qui produisent des conséquences plus ou moins pénibles), de l'étendue (dont jouissent un plus grand nombre d'hommes).

Ce calcul n'est pas facile ni à la portée de tous. Bentham l'a essayé dans quelques exemples, et l'on est épouvanté des conséquences que, d'après lui, peut avoir la moindre action; on est tenté de se croiser les bras et de ne rien faire. Comment d'ailleurs comparer entre eux, comme des quantités mathématiques, des plaisirs d'ordres différents? La morale du devoir est plus claire; c'est qu'elle est vraie et conforme à la nature.

Admettons cependant qu'on suive les règles de Bentham, qu'on soit juste, charitable, tempérant par calcul: on n'est pas *vertueux*; on est *habile*. Il ne saurait plus être question de *moralité*; on n'est pas tenu d'être *honnête*, mais de *réussir*. Comment expliquer les sentiments moraux de satisfaction de conscience et de remords, d'estime et de mépris? L'homme qu'on mène en prison ou à l'échafaud n'est pas coupable, il a mal calculé.

Bentham nous dit d'admettre cette maxime comme règle de l'intérêt bien entendu: *Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre*. — Pourquoi l'admettre? Est-ce par devoir? Si oui, nous ne sommes plus dans la morale de l'intérêt. — Est-ce par intérêt personnel, par égoïsme? C'est illogique. Le désintéressement n'est pas la loi de l'intérêt personnel, et l'on ne peut amener l'égoïsme à s'immoler lui-même au nom de lui-même.

De plus, cette maxime est belle sans doute; mais il y a quelque chose de plus beau, c'est la justice. Il paraîtrait utile au genre humain qu'un innocent

fût condamné, il ne devrait pas l'être. La justice n'est pas le nombre. Il est vrai que, si l'on n'a d'autre mobile ou motif d'action que l'intérêt personnel, on ne voit pas ce que peut être la justice.

Le véritable intérêt n'est jamais contraire au devoir. — Remarquons que, si l'on sort de l'ordre matériel et que l'on s'élève des avantages extérieurs aux avantages moraux, du relatif à l'absolu, — ce qui, nous l'avons vu, est le caractère propre du devoir ou du sacrifice, — on peut soutenir cette proposition que le véritable intérêt n'est jamais contraire au devoir; que l'intérêt, distinct du devoir comme motif d'action, ne fait plus qu'un avec lui dans le résultat final.

Notre intérêt, en effet, c'est tout ce qui peut satisfaire nos besoins, contribuer à notre bonheur; or il ne peut y avoir de bonheur, pour un être, en dehors de la loi de sa nature. La loi de l'homme, c'est le devoir. Le véritable intérêt de l'homme ne peut donc être contraire à son devoir.

Que si nous croyons voir notre intérêt en dehors de notre devoir, nous nous trompons. Le premier intérêt de l'homme, c'est la dignité morale, c'est la vertu, qui le mène à sa fin¹. Tout ce qui peut porter atteinte à cette dignité n'est pas dans notre intérêt.

Au-dessus des richesses matérielles, il y a les richesses morales; au-dessus de la vie du corps, il y a celle de l'âme, et les besoins de l'âme doivent être tout d'abord satisfaits. L'âme vit de vérité, de justice, de charité; l'erreur, l'injustice, l'égoïsme, sont mortels pour elle.

La richesse, la puissance, que nous souhaitons, peuvent nous être nuisibles; la pauvreté, la dépendance, dont nous nous plaignons, peuvent nous être utiles. — Que si nous étions riches et puissants, serions-nous meilleurs? L'homme heureux, c'est l'homme bon; et devenir meilleur, c'est devenir plus heureux. Le bonheur dépend surtout de l'état moral, non des circonstances. « Le bonheur n'est ni en nous, ni hors de nous; il est en nous et en Dieu, » a dit Pascal. Cela revient à dire qu'il est dans l'ordre. Le méchant va contre la loi de la nature humaine; il s'écarte de sa fin; par conséquent, il agit contre ses vrais intérêts, contre son bonheur.

La réalisation du bien, voilà le but de la vie humaine; faire le bien, confondre son intérêt avec le bien, surtout ne jamais le croire contraire au bien moral, qui est sa fin prochaine et le mène au bien souverain, sa fin dernière, voilà pour l'homme la condition du bonheur, soit dans ce monde, soit dans l'autre.

Tout cela revient à dire que l'homme doit « avant tout chercher le royaume de Dieu et sa justice, et qu'il aura le reste par surcroît »; que, s'il remplit son devoir, il sert ses vrais intérêts; que, s'il l'omet, quelles que soient les apparences, il se nuit à lui-même, il se met en opposition avec sa nature et sa destinée, et par conséquent en dehors des conditions de son bonheur.

Si de l'ordre simplement moral on passe à l'ordre religieux, si de la raison on s'élève aux considérations de la foi, l'argumentation a encore plus de force. Les martyrs volaient à la mort, comme au triomphe².

Mais entre cette morale et celle de l'intérêt personnel bien ou mal entendu, il y a l'abîme qui sépare le fini de l'infini, l'égoïsme du sacrifice.

c) *Intérêt général: morale associationiste de Stuart Mill*. — Stuart Mill explique par une induction purement expérimentale

¹ « Dieu, relativement à nous, est l'honnête infini, l'utilité infinie, le délectable infini. » (Diet. P. GUÉRIN.) — « En un sens très élevé, l'intérêt suprême, pour l'individu, c'est de faire son devoir, et Cicéron a montré admirablement l'identité fondamentale de l'honnête et de l'utile; mais cette sorte d'intérêt, qui peut exiger jusqu'au sacrifice de tout bonheur terrestre, n'est pas celle qu'entendent les partisans du système égoïste: Epicure, Hobbes, Helvétius. » (CARRAU.)

² Voir *Polyeucte*: « Où le conduisez-vous? etc. — J'ai de l'ambition, etc. »

la formation des idées morales : nous regardons comme principes universels les rapports que nous expérimentons souvent, et nous leur attribuons le caractère d'absolue nécessité. Il adopte la doctrine de Bentham et y apporte quelques amendements. Ainsi que Bentham, il considère le bonheur (c'est-à-dire le bien-être ici-bas, car il n'admet pas l'autre vie) comme la fin et le critérium des actions morales ; mais Bentham ne tenait compte que de la quantité de plaisir, il y ajoute la qualité : il considère des plaisirs supérieurs, qui tiennent surtout à l'esprit (qualitatifs) et des plaisirs inférieurs, qui tiennent surtout au corps (quantitatifs) : « Mieux vaut être un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait. » Et puis ce n'est pas seulement le bonheur individuel, c'est le bonheur universel, « le bonheur de l'humanité » que Stuart Mill regarde comme le premier principe de la morale. Les actions qui tendent à développer le bonheur de tous sont déclarées bonnes par la conscience humaine, celles qui tendent à le contrarier sont déclarées mauvaises : le bien ou la vertu, en lui-même et dans ses degrés, c'est l'utilité sociale.

— L'égoïsme est plus raffiné dans cette théorie que dans celle de Bentham ; le fait d'ajouter la qualité des plaisirs à la quantité ne suffit pas pour constituer une base acceptable de la morale. Si l'on fait abstraction de tout idéal moral, en vertu de quel principe universel les hommes jugeront-ils de la supériorité d'un plaisir sur un autre ? Il y a des âmes nobles et délicates, il y en a de basses et de grossières, qui apprécieront fort diversement la valeur des plaisirs. Que s'il en faut décider par l'estime que tous les hommes ou du moins la plupart en font, c'est là un critérium bien difficile à employer.

Quant à substituer à la recherche de l'intérêt particulier celle du bonheur de l'humanité ou l'intérêt général, ainsi que le font Stuart Mill et les associationnistes, c'est compliquer la question, non la résoudre¹.

L'intérêt général est plus difficile encore à constater et à déterminer que l'intérêt particulier. J'ignore souvent quel est mon plus grand intérêt dans le moment présent : comment connaître encore celui de l'avenir, celui de mon pays, celui de tout le monde ? Comment distinguer l'intérêt général de l'intérêt d'une caste, d'un parti, d'une faction ? On sait quels crimes ont été commis au nom de l'intérêt public. De plus, en vertu de quel principe faut-il sacrifier mon intérêt à l'intérêt général ? L'intérêt général ne peut avoir d'autres caractères que ceux des intérêts particuliers dont il est la résultante et la synthèse : il ne saurait être obligatoire en soi. Quand nous sommes moralement tenus de sacrifier notre utilité individuelle à celle du plus grand nombre, c'est en vertu d'un principe supérieur à l'utilité. — On dit qu'ils se confondent. L'expérience prouve le contraire dans une foule de cas. Sans doute l'économie politique montre que ce qui sert à la société sert à l'individu² ; mais cela n'est vrai que d'une manière très générale. J'ai cent francs d'impôts à payer. Je les garde. Si je les avais donnés, il m'en serait revenu ¹/_{25 000 000}. On voit la différence. Du reste, bien qu'il soit vrai qu'en fait le plus grand bonheur du plus grand nombre possible ne saurait être mieux assuré que par la pratique universelle de la loi morale, il

¹ On réfute, à peu près par les mêmes principes, la morale évolutionniste de H. Spencer, qui a tous les inconvénients de l'utilitarisme. (Voir abbé VALLET, *Kantisme et Positivisme*, ch. VIII.)

² Ce qui n'est pas utile à l'essaim ne peut être utile à l'abeille. (Proverbe.)

s'agit ici de principes, du devoir ou de l'intérêt, et, théoriquement, ils restent profondément distincts.

De plus, il faut remarquer que, tant qu'on reste dans la doctrine de l'intérêt, la conscience, le remords, la satisfaction morale, le mérite et le démerite, l'estime et le mépris, les peines et les récompenses futures, la honte, l'honneur, n'ont plus de raison d'être. Les partisans de la morale utilitaire n'ont pas le droit d'en parler ni d'en tenir compte, ce qui suffit à faire voir combien elle est anti-rationnelle et contre nature, démentie par l'histoire et l'expérience personnelle.

La morale utilitaire, sous quelque forme qu'elle se présente, ne vaut guère plus que la morale du plaisir. Toutes deux ne peuvent aboutir qu'à l'abrutissement de l'individu et à la dissolution de la société.

En résumé, pourquoi sacrifier mon bonheur à celui de tous ? Est-ce parce que le bonheur général ne peut manquer de tourner au bonheur individuel ? Nous retombons dans l'égoïsme. Est-ce parce que le premier est plus noble que le second ? Cela n'a pas de sens dans la morale de l'intérêt. Dans la morale du devoir, l'individu a une fin supérieure qui ne permet pas de le traiter comme un simple moyen ; il a le droit de s'occuper de son bien propre, et il n'appartient pas tout entier à la communauté ou à l'Etat.

Si le bien est le plus grand intérêt de la communauté, la morale privée disparaît, il ne reste plus que la morale publique ou sociale. Et quelle morale ? Une morale qui n'oblige pas. Quand l'utilité sociale ne peut être obtenue qu'au prix d'une injustice, quelle règle suivre ? — Le bien ou l'honnête est indépendant de l'utile et ne saurait être confondu avec lui ; qu'elle soit générale ou individuelle, l'utilité n'est qu'un moyen ; le bien est une fin qui se suffit à elle-même.

III. — MORALE DU SENTIMENT

On appelle morale du sentiment le système qui consiste à s'en remettre, pour la direction de la vie, aux sentiments généraux du cœur humain ; à regarder le sentiment, sous une forme ou sous une autre, comme le seul critérium du bien ou du mal.

Le sentiment moral, la conscience instinctive, est un guide infaillible, dit Rousseau en France. — La vraie lumière, c'est l'intuition naturelle, l'inspiration naïve du cœur, dit Jacobi en Allemagne. — Le bien, dans les actions humaines, est ce qui provoque la sympathie ; le mal, ce qui provoque l'antipathie, dit Smith en Angleterre. — Le bien, c'est le libre essor des passions, dit Fourier en France, attribuant aux lois sociales les maux que les passions engendrent.

Réfutation de Rousseau et de Jacobi. — Il faut répondre à Rousseau qu'il prend l'effet pour la cause, les résultats de la loi pour la loi elle-même ; que le sentiment moral naît des jugements de la conscience ; que l'on est content parce que l'on a bien agi, mais que l'on n'a pas bien agi parce que l'on est

¹ On connaît le fait rapporté et analysé par Cousin : « Thémistocle propose aux Athéniens de brûler la flotte des alliés, qui se trouvait dans le port d'Athènes, et de s'assurer ainsi la suprématie. « Le projet est utile, dit Aristide, mais il est injuste, » et sur cette simple parole, les Athéniens renoncèrent à un avantage qu'il faut acheter par une injustice. Remarquez que Thémistocle n'avait là aucun intérêt particulier ; il ne pensait qu'à l'intérêt de sa patrie. Mais, eût-il hasardé ou donné sa vie pour arracher aux Athéniens un tel acte, il n'aurait fait que consacrer, ce qui s'est vu trop souvent, un dévouement admirable à une cause immorale en elle-même. » (*Le Vrai, le Beau et le Bien*, 13^e leçon.)

content; que les âmes perverses peuvent perdre le remords, les âmes grossières ne pas éprouver de satisfaction morale; qu'en un mot le sentiment n'est pas clair, n'est pas sûr, n'a aucun des caractères absolus de la loi du bien.

Relativement à la conscience instinctive et à l'intuition naturelle, on peut dire à Rousseau et à Jacobi que cette règle n'en est pas une, qu'il faut au moins distinguer par la réflexion si c'est la conscience ou quelque mauvais instinct qui nous pousse; que, s'il existe une loi morale pour l'homme, c'est parce qu'il est raisonnable, et que, s'il est raisonnable, il convient qu'il fasse usage de sa raison.

Il faut obéir aux sentiments purs et élevés, aux plus nobles aspirations du cœur, dit Jacobi. — Sans doute; mais comment savons-nous qu'ils sont tels? C'est parce que nous les rapportons à la règle du bien. Qui en proclame la pureté, la noblesse, l'élevation? C'est la raison.

Rousseau soutient que *l'homme qui réfléchit est un animal dépravé*. Ce qui revient à dire que l'homme doit agir en animal, doit cesser d'être homme, de faire usage de sa raison, s'il ne veut pas être un animal dépravé. La vérité est que l'homme qui tourne vers le mal les facultés qui lui ont été données pour le bien, descend en réalité au niveau de l'animal; mais l'homme a le devoir de faire le contraire, de rester digne de sa nature, de sa raison et de sa liberté.

Rousseau affirme encore que *tout est bien, sortant des mains de la nature, que l'homme est naturellement bon, qu'il suffit de ne pas contrarier sa croissance naturelle*. — C'est une assertion que chacun peut réfuter en appelant à son propre témoignage. Chacun sent en soi le manque d'équilibre et d'harmonie et sait combien il y a d'efforts à faire pour devenir et rester bon. « L'homme naît injuste, dit Pascal, parce qu'il naît enclin à l'égoïsme. » Dès le berceau, l'enfant manifeste une nature rebelle et mauvaise, qu'il faut dompter. Nous valons ce que nous fait l'éducation.

L'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt. — Voilà encore une assertion de Rousseau. Comme l'homme ne peut ni naître ni vivre que dans la société, — car, même chez les sauvages, il y a un commencement d'organisation sociale, — il s'ensuit que Rousseau condamne l'homme à la non-existence. Rousseau est un sophiste, qui affirme le pour et le contre dans la même page, souvent dans la même ligne, et qui se charge lui-même de se réfuter. Il dit ailleurs : « Il n'y a pas de vertu sans combat, et le mot vertu veut dire force. — On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation. »

Réfutation de Smith. — Smith, dans son système, prend aussi la conséquence pour le principe. En effet, pourquoi certaines actions inspirent-elles la sympathie et d'autres l'antipathie? Sans doute, parce qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Mais comment sait-on qu'elles sont bonnes ou mauvaises, si l'on n'a pas une règle à laquelle on les juge conformes ou non conformes?

On peut remarquer que Smith confond l'estime et la sympathie, qui ne sont pas même chose et ne naissent pas du même principe. L'estime est raisonnée; en général, la sympathie ne l'est pas : le principe de l'estime, c'est la raison; celui de la sympathie, la sensibilité. Au fond, c'est le respect humain, le souci de l'opinion que Smith nous propose de prendre pour règle. Et cependant on sait que l'opinion n'applaudit pas toujours le bien, ne condamne pas toujours le mal. La vertu consiste souvent à se passer de l'approbation et à braver l'opinion. C'est ce qu'on appelle le courage, et le contraire est une lâcheté. Si l'on se trouve avec des gens grossiers, faut-il être grossier soi-même, pour ne pas leur inspirer de l'antipathie?

Appliqué dans un mauvais milieu, ce système serait une cause de perversion mutuelle. C'est le contraire qui est la vérité. « L'indulgence pour le vice est une conspiration contre la vertu; » tout homme qui vit dans un milieu malsain est tenu de l'assainir, et c'est un principe général que l'on ne doit pas moins à ses semblables qu'à soi-même, qu'on n'est homme qu'autant qu'on

travaille dans la mesure de ses forces à augmenter leur valeur morale, en même temps que la sienne propre.

Non seulement la règle de Smith manque de fixité, d'universalité, de clarté, n'a aucun des caractères de la loi morale; mais elle est prise hors de nous, de sorte qu'un homme isolé n'aurait pas de devoirs. On ne voit pas non plus comment ce système atteint la morale individuelle et la morale religieuse.

Lorsque Smith dit : *Quand on vit dans un milieu inférieur, il faut préférer à la sympathie d'autrui le témoignage de sa propre conscience*, il rentre dans la morale du devoir et se met en contradiction avec son système. Lorsqu'il dit : *Il faut se préoccuper, non pas tant des spectateurs réels que d'un spectateur impartial, qui verrait toutes nos actions*, il fait un non-sens. Un homme est impartial quand il juge avec sa raison, non avec ses sentiments. La sympathie est partielle par définition. Dans les tribunaux, on demande à un juge de n'avoir ni sympathie ni antipathie, c'est-à-dire d'être juste. Le vrai système de la sympathie se résumerait dans cette maxime : *Il faut faire comme tout le monde*. « Maxime suspecte, dit la Bruyère, qui signifie presque toujours : *Il faut mal faire*. »

Réfutation de Fourier. — On a déjà vu en *Psychologie* (p. 81) ce qu'il faut penser de la doctrine de Fourier. C'est la dépravation érigée en système, que de soumettre la raison et la volonté à des forces aveugles et violentes. Il n'y a rien de plus à dire de la morale de la passion. « Ai-je à m'occuper de cette métaphysique de la dépravation? dit le P. Lacordaire. Elle nie un des éléments de la pensée et de la vie humaine, la notion du devoir; or toute doctrine qui nie un élément de l'homme n'est pas une doctrine, mais un jeu d'esprit, qui ne serait que ridicule, s'il ne pouvait devenir sanglant. »

Rôle du sentiment ou du cœur dans la morale. — Quoique la sensibilité morale ou le cœur, sous le nom de *sentiment*, de *sympathie*, de *passion*, ne puisse servir de fondement à la morale, il faut reconnaître toutefois qu'elle y joue un rôle important. La raison, soit théorique, soit pratique surtout, ne va pas loin, ne s'élève pas haut sans le cœur. La flamme du cœur entretient et augmente la lumière de la raison. « Si les grandes pensées viennent du cœur, » les grandes actions, les grandes œuvres, les grandes vertus, les grandes vies en viennent aussi. On dit : L'instruction développe l'intelligence, l'éducation forme le cœur. « La lumière seule est vaine; la chaleur et la lumière forment la vie totale. » (P. GRATRY.) « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme, » dit un proverbe. La raison froide peut faire un honnête homme, dans le sens restreint de ce mot, un homme respectant les droits essentiels de ses semblables, remplissant les devoirs de stricte justice, et c'est beaucoup dire; car la justice, nous l'avons vu, va plus loin qu'on ne le pense généralement; la raison chaude, le cœur raisonnable fait les hommes vertueux, les hommes de foi. La raison seule n'a pas inspiré cette parole de Térence : « Je suis homme, rien de ce qui touche l'homme ne m'est étranger; » ni ce vers de L. Racine : « Je suis homme, tout homme est un ami pour moi. » C'est surtout par le cœur qu'on est affable et bienveillant, par le cœur que l'on se dévoue et que l'on fait son bonheur de celui des autres. C'est surtout par le cœur que l'on est bon : la bonté vient du cœur. « Lorsque Dieu forma le cœur et les entrailles de l'homme, dit Bossuet, il y mit premièrement la bonté, comme le propre caractère de la nature divine et pour être comme la marque de cette main bienfaisante dont nous sortons. » Il faut avoir du cœur, être homme de cœur, non homme sans cœur. Un homme sans cœur n'est pas un homme. *Sans cœur* veut dire sans dignité, sans courage, sans générosité, sans noblesse et sans élévation dans les sentiments. (V. p. 58, *Origine des sentiments*.)

Il importe d'autant plus de faire la part du cœur dans la morale, qu'il s'y agit de pratique plus encore que de théorie, de vertu autant que de vérité; qu'il y est question de ces principes dont Pascal, après les saints, a dit « qu'il faut les aimer pour les connaître », qu'ils entrent du cœur dans l'esprit et non pas de

l'esprit dans le cœur, et auxquels s'applique particulièrement cette parole de Bossuet : « Malheur à la connaissance stérile, qui ne se tourne pas à aimer et se trahit elle-même ! » et celle-ci de l'Évangile : « Qui fait la vérité arrive à la lumière ; » qui refuse la pratique du bien et ne fait pas la vérité, s'éloigne de la lumière. C'est une règle de logique que dans toute recherche, même purement scientifique, l'esprit doit faire preuve de bonne volonté. Dans la morale, pour arriver au vrai, il faut aimer, il faut vouloir le bien ; il faut que les dispositions du cœur ne soient pas un obstacle à la certitude. Nous l'avons vu : devoir et sacrifice ont même sens. Souvent le sacrifice coûte. L'amour rend tout facile et fait choisir ce qui est difficile.

Lire et relire l'admirable chapitre de l'Imitation sur les effets de l'amour divin (liv. III, v). Il contient, en substance, une véritable réfutation des faux systèmes de morale.

La part du cœur est belle, et pourtant le sentiment ne peut servir de base à la morale. Le sentiment est souvent opposé au devoir, et l'on a dit que la vraie sensibilité serait celle qui naîtrait de nos jugements et ne les inspirerait pas. Une conversion de sentiment est une conversion qui peut être sincère, mais qui n'est pas sérieuse et qui ne garantit pas la persévérance.

Le cœur est nécessaire dans la morale, mais le cœur uni à la raison, dirigé par la raison. « C'est avec toute son âme qu'il faut philosopher ! » (PLATON.)

La morale ne se fonde pas sur un sentiment, mais sur une idée immuable, absolue, l'idée du devoir, l'idée du bien, l'idée d'une loi imprescriptible, inviolable, impersonnelle, la même toujours, partout, pour tous, et à laquelle notre nature doit se conformer pour être dans l'ordre et atteindre sa fin.

La vertu appartient en propre à la volonté ; mais la volonté, qui n'est bonne que si elle s'inspire de la droite raison, ne va pas loin sans l'amour. Il faut que l'idée se fasse sentiment pour agir efficacement sur la volonté. L'homme, a-t-on dit, tire sa force de ce qu'il aime et du degré où il l'aime.

D'un côté, il faut que l'esprit, que la raison dirige le cœur ou la volonté, et de l'autre, que le cœur échauffe l'esprit. De là, la nécessité d'unir ces deux puissances ; isolées, elles sont incomplètes, inachevées, impuissantes. Le principe régulateur des actes humains doit être cherché, non dans le sentiment, qui est passager et subjectif, mais dans la raison. Pour qu'un acte humain soit bon, il faut qu'il soit jugé tel par la raison calme, étrangère à tout mouvement passionnel, à l'amour comme à la haine, à la sympathie comme à l'antipathie.

IV. — MORALE DE L'AMOUR DE DIEU

La morale ne peut être fondée sur l'amour de Dieu, entendu au sens vague des quietistes¹ ou d'un faux mysticisme, c'est-à-dire sur un amour de Dieu aveugle et passif, non réglé, non dominé et régi par la raison.

Par cette parole de Notre-Seigneur : « Dans ces deux commandements (*de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain*) est renfermée toute la loi, » il faut entendre ceci : *Que si on aime*

¹ On l'a dit : « Il en est de la vérité comme de l'air atmosphérique, dont les éléments, réunis, font vivre ; séparés, font mourir : chaque partie de la vérité en est presque le contraire. » La séparation, c'est la mort ; l'union, c'est la vie.
Une vérité incomplète, détournée ou retournée, voilà l'erreur, c'est le contraire de la vérité.

² « Le quietisme substitue à la recherche de la vérité et à l'accomplissement du devoir des contemplations oisives et déréglées. » (COUSIN.)

pratiquement et efficacement Dieu et le prochain, comme Dieu le veut, il s'ensuivra qu'on aura observé toute la loi. C'est dans le même sens qu'il faut entendre cette parole de saint Augustin : « Aimez et faites ce que vous voudrez. » Il s'agit d'un amour que la raison éclaire et dirige, d'un amour actif, non passif, d'un amour de raison et de volonté, d'un amour tel que Dieu le veut, c'est-à-dire réglé par la sagesse.

V. — DOCTRINE DU DEVOIR PUR

On appelle ainsi la doctrine qui exclut de l'idée du devoir l'idée de sanction, de récompense ou de châtement. Cette doctrine a été préconisée par Kant et Jouffroy.

Le motif du devoir, indispensable à tout acte moral, n'exclut pas tout motif intéressé et même l'idée de sanction, comme l'ont prétendu ces philosophes. De ce que le désintéressement est une condition du bien, il ne résulte pas que, pour agir moralement, il ne faille plus croire que le bonheur vient du bien et le malheur du mal, qu'on ne puisse être vertueux qu'à la condition de ne pas aimer son devoir et de ne pas avoir de satisfaction à l'accomplir.

C'est le contraire qui est la vérité. La vertu, la bonté, l'honnêteté, produisent la joie par leur essence même. *L'effort constant et joyeux de la volonté vers la perfection, voilà la vertu.* Le bonheur comme récompense est dans l'ordre, et il nous est ordonné de vouloir l'ordre.

Au motif du devoir, on peut adjoindre des motifs secondaires. Une aumône faite par devoir et par plaisir est certainement méritoire. La crainte de l'enfer et le désir du ciel, pourvu que ce ne soit pas une crainte servile et un espoir sans amour, s'allient très bien au motif du devoir et sont dans l'ordre. Une crainte servile et une douleur sans amour ne sauvent pas de la condamnation ; voilà pourquoi la religion nous dit, par exemple, que l'*attrition* implique un commencement d'amour de Dieu.

La doctrine du devoir pur est contre nature et irrationnelle : notre nature recherche instinctivement le bonheur, pour lequel nous sommes faits, et c'est une nécessité pour notre raison d'unir le mérite et la récompense, le démerite et le châtement, la vertu et la félicité. « Nous ne pouvons pas vouloir l'accomplissement du devoir et la pratique de la vertu sans vouloir notre perfection ; nous ne pouvons pas vouloir notre perfection sans vouloir notre béatitude, car ce serait poser des causes sans vouloir leurs effets. Ce qui veut dire que nous ne pouvons suivre l'enchaînement de l'ordre moral sans identifier notre suprême intérêt avec notre suprême devoir. » (P. MONSABRÉ.)

L'amour du bien et l'amour du bonheur sont deux amours naturels, innés, distincts. Nous n'aimons pas le bien, parce que nous aimons le bonheur, mais le désir du bonheur et la crainte du malheur soutiennent notre raison et notre volonté dans la lutte contre les passions.

Il ne faut pas mutiler l'homme, il ne faut pas changer sa nature, ce qui est impossible ; il faut la cultiver, la perfectionner dans toutes ses facultés : c'est