

nécessité **relative** de prendre les moyens si l'on veut la fin. Pour s'y soustraire, il suffit de renoncer à la fin : Je ne veux pas m'enrichir. — L'impératif **catégorique**, c'est un commandement **inconditionnel**. Il exprime une nécessité **absolue**, indépendante de toute condition. On n'a donc pas le droit de s'en affranchir ; tel est le caractère de la loi morale. La loi morale vaut *par elle-même*. Kant en a déduit cette définition du devoir : c'est la nécessité morale d'obéir à la loi par respect pour la loi elle-même. Il faut donc exclure de la notion du devoir toute idée étrangère à la loi morale.

III. — **Universelle**, c'est-à-dire la même pour tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux. Cette universalité, fondée sur l'identité de la nature humaine, est un corollaire du caractère précédent : si la loi morale est absolue, inconditionnelle, elle est par là même indépendante de toute condition de personnes, de temps et de lieux. — Kant a déduit de l'universalité, qu'il regarde comme le caractère constitutif de la loi morale, cette règle comme criterium du bien et du mal : « Agis toujours de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle ». En effet, dit-il, la volonté du mal ne peut s'universaliser : le voleur veut bien voler les autres, mais il ne veut pas l'être. On peut, au contraire, vouloir le bien partout et toujours, pour soi et pour les autres. C'est le fond des deux maximes évangéliques : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit à vous-même. Faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fit à vous-même. »

IV. — **Claire** : sa *clarté* est une conséquence de son universalité. Étant faite pour tous, elle doit être à la portée de tous, dans ses premiers principes et leurs applications immédiates.

V. — **Praticable** : sa possibilité est une conséquence de l'obligation, car à l'impossible nul n'est tenu.

Conclusion : tels sont les caractères essentiels de la loi morale. Mais, parmi les motifs divers qui inspirent nos actions, lequel réunit ces caractères et mérite conséquemment d'être érigé en règle suprême de notre activité ? Le chapitre suivant sera la réponse à cette question.

CHAPITRE III

LE SOUVERAIN BIEN (1)

21. — LES MOTIFS DES ACTIONS HUMAINES

La fin de l'activité humaine, le motif de nos actions, c'est le bien. Mais le bien se présente sous des formes variées. Chacun poursuit le bien qu'il croit être le meilleur, ce qui est pour lui le **souverain bien**. *τέλος ἀγαθόν, finis bonorum* (2). De là vient qu'il y a autant de systèmes de morale qu'il y a eu de conceptions diverses du souverain bien. Or nous avons constaté en Psychologie que nos inclinations tendent à une triple fin : les inclinations *personnelles* tendent au **bien individuel** ; les inclinations *sociales* au **bien altruiste** ; les inclinations *supérieures* au **bien rationnel**. D'où trois grands systèmes de morale : 1°) Morale **égoïste** ou **utilitaire** ; — 2°) Morale **altruiste** ou **sentimentale** ; — 3°) Morale **rationnelle**.

Le bien personnel se manifeste sous la forme du **plaisir** ou de l'**intérêt**. Le plaisir c'est la satisfaction momentanée d'une de nos inclinations. L'intérêt c'est encore le plaisir, non le plaisir actuel, sans distinction, mais le plaisir réfléchi, calculé, réparti sur toute la vie : c'est la recherche du bonheur personnel. Et le **bonheur personnel** c'est la satisfaction de l'ensemble de nos inclinations. — A côté des inclinations personnelles, il y a les inclinations qui nous portent vers autrui : de là les sentiments de

(1) ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*. — CRÉONOS, *De finibus bonorum et malorum*. — STÉPHEN, *De vita beata*. — LESÉTES, *De summo bono*. — COEUX, *Du vrai, du beau et du bien*. — P. JANET, *La morale*, L. I. — P. VALÉY, *Le bien*, *Annales de philos. chrét.*, févr. 1887. — J. SENOON, *L'essence de la morale*, Ibidem, mars, 1895.

(2) Ou, comme dit ARISTOTE, *τὸ τέλος, τὸ τελειότατον* (*Morale à Nic.* L. I, C. VII, n. 3).

bienveillance, de sympathie, d'amour de l'humanité. — Enfin nous éprouvons l'amour du bien universel sous différentes formes, le respect de la loi morale, le bonheur rationnel, l'amour de l'ordre et l'amour de Dieu. C'est ainsi que tous les motifs des actions humaines se ramènent à quatre : au plaisir, à l'intérêt, au sentiment, au bien rationnel. Mais, en dernière analyse, ces divers motifs ne sont que des formes du bien : le plaisir et l'intérêt, formes du bien personnel ; le sentiment désintéressé, forme du bien altruiste ; enfin le bien rationnel, forme du bien universel. Il s'agit de déterminer lequel de ces biens est le souverain bien et par conséquent doit servir de principe à la loi morale et de fin à l'activité humaine. Car, de même que dans l'ordre intellectuel, en remontant de raison en raison, on arrive enfin à un principe premier, évident par lui-même et qui éclaire toutes les autres vérités ; ainsi, dans l'ordre moral, en remontant de motif en motif, on parvient nécessairement à un motif suprême, à un bien absolu, voulu pour lui-même, qui fait la bonté de tous les actes qu'il inspire.

TABLEAU DES DIVERS SYSTÈMES DE MORALE

	PRINCIPES	NOMS	
Le souverain bien c'est le	Bien propre :	1) <i>Plaisir quelconque</i> : ARISTIPPE, FOURIER . . .	Hédonisme
		2) <i>Plaisir de la conscience</i> : ROUSSEAU, JACOBI . . .	Satisfaction morale
		3) <i>Intérêt personnel</i> : EPICURE . . .	Morale du bonheur
		4) <i>Intérêt bien entendu</i> : BENTHAM . . .	Utilitarisme
		5) <i>Bonheur de l'humanité</i> : S. MILL . . .	Utilitarisme rectifié
		6) <i>Bien de l'individu et de l'espèce</i> : SPENCER . . .	Ego-altruisme
Bien altruiste :	1) <i>Altruisme</i>	Morales sentimentales	
	A. COMTE		
	2) <i>Bienveillance</i> : HUTCHESON		
	3) <i>Sympathie</i> : A. SMITH		
Bien idéal :	4) <i>Sentiment de l'honneur</i>	Esthétisme	
	1) <i>Idéal esthétique</i> : PLATON		
	2) <i>Bonheur raisonnable</i> : ARISTOTE		Eudémonisme rationnel
	3) <i>Obéissance à la nature</i> : LACON		Stoïcisme
	4) <i>Respect de la loi</i> : KANT		Morale formelle
5) <i>Bien rationnel</i> : ST-THOMAS	Morale de l'ordre		

ARTICLE PREMIER

MORALES ÉGOISTES OU UTILITAIRES

§ I. — MORALE DU PLAISIR

22. — L'HÉDONISME (1)

A) **Exposé** : C'est la formule la plus grossière de l'utilitarisme. Au premier rang des défenseurs de la morale du plaisir (*φύσις*), se placent les sophistes Gorgias et Calliades, mais surtout Aristippe de Cyrène, infidèle à la doctrine socratique. Ils mettent le souverain bien dans la recherche du plaisir immédiat sans regarder aux conséquences; ils pensent que la fin de la vie humaine est atteinte quand la sensibilité est satisfaite. Jouir du plaisir du moment, telle est la loi; il n'y a qu'à suivre l'instinct qui nous y pousse.

Cette doctrine a été reprise au XVIII^e siècle par d'Holbach, Helvétius, St-Lambert; au XIX^e par les Saint-Simoniens et les Fourieristes. Fourier (2) voulait qu'on laissât les passions se développer sans entrave, prétendant que ce développement se ferait d'une façon modérée et harmonique.

B) **Critique** : I. — La morale du plaisir est fautive dans son principe :

1^o) Sans doute le plaisir est un bien, mais c'est le bien *sensible*, *inférieur*. Il n'est pas le souverain bien pour l'homme, parce que la nature humaine n'est pas réduite à la sensibilité; l'homme a une raison et une volonté qui demandent aussi leur bien. Faire

(1) PLATON, *Phédo*. — JANET, *La Morale*, L. I, ch. 1.

(2) FOURIER : « Le devoir vient des hommes; la passion vient de Dieu. » Cf. *Théorie de l'unité universelle*; *Théorie de l'association universelle*.

du plaisir la loi de notre activité, c'est mutiler la nature humaine et ravalier ses facultés supérieures.

2^o) Le plaisir n'est pas une fin, mais un moyen, c'est un résultat et non un principe. La fin, et par conséquent le bien de l'activité, c'est de conserver et de développer l'être, en la déployant conformément aux tendances de sa nature. Le plaisir résulte de l'activité normalement dépensée, de l'inclination satisfaite. C'est un moyen destiné à stimuler l'activité, à faciliter à chaque être l'accomplissement de sa destinée. L'assigner comme but à l'activité humaine, c'est renverser l'ordre essentiel des choses, c'est transformer un moyen en fin, c'est mettre l'effet avant la cause. (Ps. 25 § II, B; 69, § A).

II. — Le plaisir n'a pas les caractères de la loi morale, car le plaisir ne peut pas être érigé en règle :

1^o) **Obligatoire** : il nous attire, mais ne nous commande pas. Personne ne se croit tenu, sous peine d'être coupable, de chercher le plaisir.

2^o) **Absolue** : il dépend d'une foule de circonstances relatives.

3^o) **Universelle** : car il est personnel et variable. Le plaisir de l'un n'est pas le plaisir de l'autre : *Trahit sua quomque voluptas*.

4^o) **Claire et pratique** : a) quel plaisir chercher, le plaisir calme ou violent ? de l'esprit ou des sens ? qui jugera ?

b) Le plaisir suppose un ensemble de conditions (santé, loisir, richesse) souvent difficile ou même impossible à réunir. La règle que cette doctrine propose n'est donc pas une règle, mais l'absence de toute règle, puisque le plaisir ne dépend pas de nous.

III. — La morale du plaisir est fautive dans ses conséquences : cette doctrine, qui se donne comme conforme à la nature, est au contraire en opposition avec elle, car aucun être n'est fait pour jouir à satiété. La poursuite aveugle du plaisir, comme le note Platon dans le *Phédo*, conduit à la douleur, au dégoût, au désenchantement, à la folie, au désespoir. Aussi, Hégésias, disciple d'Aristippe, surnommé « l'orateur de la mort », avait-il tiré la conséquence logique de la doctrine du plaisir en prêchant la mort volontaire.

23. — LA SATISFACTION MORALE

A) **Exposé** : J.-J. Rousseau, (1) Madame de Staël, Herder, Jacobi (2) s'adressent à la sensibilité morale pour déterminer le bien et le mal : *Est bon tout ce qui plait à la conscience ; est mauvais tout ce qui lui déplaît.*

B) **Critique** : on appelle cette doctrine la *morale du sentiment* ; ce n'est au fond que la doctrine du plaisir sous une forme plus élevée, mais toujours égoïste, la doctrine du **plaisir moral**.

I. — Le plaisir moral ne fait qu'**accompagner** ou **suivre** le jugement de la conscience. Rousseau prend l'effet pour la cause, les conséquences de l'observation ou de la violation de la loi morale pour le principe de la loi : on est content parce qu'on a bien agi, mais on n'a pas bien agi parce qu'on est content.

II. — Le plaisir moral ne peut servir de **règle d'action** :

1°) Pris en soi il **ne diffère pas** des autres plaisirs ; il n'y a donc aucune raison pour le préférer. Plaisir pour plaisir, chacun peut suivre son attrait : plaisir sensible ou plaisir moral. Il faut chercher au-dessus du plaisir un motif d'action.

2°) Il **varie** avec les individus : la même action, qui agré à la sensibilité morale des uns, déplaît à celle des autres. Qui décidera ?

3°) Parfois même il **fait défaut**. Que faire pour convaincre ceux qui ne l'éprouvent pas ? Son contraire, le *remords*, s'évanouit aussi dans les âmes perverses.

§ II. — MORALE DE L'INTÉRÊT OU DU BONHEUR PERSONNEL

La morale du plaisir immédiat, accepté aveuglément à la façon de l'animal, s'est transformée en **morale utilitaire**. L'homme qui recherche son intérêt, se propose encore le plaisir, non le plaisir

(1) J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, IV.

(2) LEVY-BAHR, *La philosophie de Jacobi*.

brut, actuel, mais le **plaisir calculé** pour assurer le bonheur de toute la vie. L'expérience apprend que certaines jouissances sont funestes et entraînent parfois des douleurs durables ; qu'au contraire certaines peines sont la condition de certains plaisirs. Il ne s'agit donc pas de saisir au passage tous les plaisirs qui s'offrent, sous couleur qu'ils sont des biens, ni de fuir toutes les douleurs qui menacent, sous prétexte qu'elles sont des maux ; il faut les considérer par rapport à leurs conséquences utiles ou nuisibles en vue de l'avenir. Ce qui peut faire le bonheur de toute notre vie, voilà le vrai criterium du bien et du mal. ÉPIURE est le fondateur de l'*Utilitarisme*. Dans les temps modernes, l'école anglaise professe la doctrine *utilitaire* : HOBBS, (1) BENTHAM, S. MILL et H. SPENCER en sont les représentants.

24. — LA MORALE DE L'INTÉRÊT DANS ÉPIURE (2)

A) — **Exposé** : Épicure, (341-270) admet que le plaisir est le bien suprême. Mais, tous les plaisirs n'ayant pas la même valeur, il faut faire un choix entre eux : de là la morale ou art de vivre. Épicure distingue deux sortes de plaisirs : 1°) le plaisir **en mouvement** (*ἐν κινήσει*) : c'est celui des *sens* ; il est vil, mais fugitif et mêlé de douleur ; — 2°) le plaisir **en repos** (*ἐν ἀστάσει*) : c'est celui de l'*esprit* ; il est calme, stable, pur, c'est-à-dire sans mélange de peine ou d'effort. C'est le plaisir de l'esprit qu'il faut préférer, parce qu'il rapproche le sage de l'idéal de la vie, qui est l'*ataraxie*, l'exemption de trouble, d'inquiétude, de souffrance ; ne pas souffrir, l'*indolentia*, c'est la volupté suprême. Les dieux seuls atteignent cet idéal ; le sage doit y tendre et pour cela il doit régler ses désirs de façon à diminuer ses besoins et par là même à tarir la source de ses troubles.

(1) HOBBS, *Leviathan* ; *De cive*. — Cf. JOSEPH, *Cours de droit naturel*, Leçons, XI, XII.

(2) Cf. CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, I, 9. — DUCLOS, *Vie des philosophes*, L. X. — GÉRY, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*.

Épicure distingue trois sortes de désirs : 1° *naturels et nécessaires* : vg. manger et boire. Il faut les *satisfaire* et c'est aisé, car « avec un pain d'orge et de l'eau, le sage rivalise de béatitude avec Jupiter » ; — 2° *naturels et non nécessaires* : vg., désirs de mets recherchés, de riches parures, affections de la famille. Il faut les *surveiller* ; — 3° *ni naturels, ni nécessaires* : vg. désirs des richesses et des honneurs. Il faut s'en *abstenir*. La vertu n'a pas de valeur par elle-même ; cependant le sage la pratiquera, non pour elle-même, mais à cause du plaisir qu'elle procure (1).

B) **Critique** : la doctrine d'Épicure est supérieure à celle d'Aristippe, parce qu'elle ne se contente pas de l'instinct pour nous diriger vers le bonheur, mais qu'elle y ajoute la *raison*. Elle est fautive pourtant, car :

1°) Le plaisir a sa cause dans l'activité normalement déployée, et non dans l'absence de trouble qui est quelque chose de négatif. (Ps. 24, § II, A).

2°) Les plaisirs intellectuels, par exemple, sont le résultat d'un grand déploiement d'activité.

3°) Le plaisir choisi, calculé, l'intérêt en un mot, n'a pas les caractères d'une règle morale (25, B, III) :

4°) Cette doctrine, austère avec Épicure, retourna, avec ses disciples, à la morale cynénaïque (22). C'est logique ; car, en dernière analyse, l'intérêt se ramène au plaisir. Or si le plaisir est le bien véritable, chacun le prend où bon lui semble : de quel droit Épicure imposerait-il les plaisirs calmes ?

25. — LA MORALE UTILITAIRE DE BENTHAM

A) **Exposé** : J. Bentham (1748-1832) regarde l'utilité et le bonheur comme les premiers principes du devoir (2). Le bonheur

(1) PIETARQUE, *Advers. Colot.* C. 30.

(2) BENTHAM, *Introduction aux principes de la morale et de la législation* ; *Déontologie*. — Cf. DEMOST DE GENÈVE, *Traité de la législation civile et pénale*. — JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, LEÇONS XIII, XIV. — E. HALÉVY, *La jeunesse de Bentham* ; *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1819*. — CAMBAU, *La morale utilitaire*.

est pour lui la plus grande somme de plaisirs diminuée de la plus grande somme de douleurs. Une action est utile quand la somme de ses conséquences agréables l'emporte sur celle de ses conséquences pénibles. La vertu consiste à « maximiser les plaisirs et à minimiser les peines. » La morale est donc le calcul de l'utilité des actes humains et devient une *arithmétique des plaisirs*. Dans ce calcul il faut tenir compte de la valeur du plaisir qui dépend de ses caractères. Bentham en énumère sept : 1° **Intensité** ; — 2° **Durée** ; — 3° **Proximité** ; — 4° **Certitude** ; — 5° **Pureté** (= plaisir net de toute peine) ; — 6° **Fécondité** (= plaisir suivi de beaucoup d'autres) ; — 7° (= **Étendue** plaisir susceptible d'être goûté par un plus grand nombre). (1) Ces caractères sont *extrinsèques* au plaisir, c'est-à-dire font abstraction de la qualité. Pour Bentham, tous les plaisirs sont *homogènes*, de même espèce ; leur différence vient de la **quantité** (1^{er} et 2^e caractères) ou des circonstances *extérieures* (3 derniers caractères).

Bentham est loin de négliger la considération du bien social ; ce n'est pas dans un but désintéressé, mais parce qu'il croit que l'intérêt personnel et l'intérêt général sont inséparables. En effet, dit-il, en dehors de la société, l'individu ne peut se procurer ce qui lui est nécessaire pour vivre ; son bonheur dépend du bonheur des autres. « En travaillant pour la ruche, l'abeille travaille pour elle-même ». De plus, l'homme étant un être social, ses plaisirs les plus vifs ont leur source dans le plaisir des autres, soit qu'il le leur procure, soit qu'il en jouisse par sympathie. La doctrine de Bentham se résume en cette formule : « Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ». Autrement on fait un mauvais calcul. L'homme vertueux est « un économiste prudent qui rentre dans ses avances et accumule les intérêts. »

B) **Critique** : 1° — Le calcul de Bentham est impossible ; on ne peut opérer sur des plaisirs comme sur des chiffres ; le plaisir n'est pas mesurable et le nombre par lequel on le représente n'est qu'une abstraction vide de sens. Voici deux plaisirs qui vous sollicitent :

(1) Après avoir comparé la morale et l'Éprouverie, Bentham fait le bilan des gains et des pertes et conclut que l'Éprouverie est mathématiquement une mauvaise affaire. — Cf. *Déontologie*, T. I, p. 296.

faire une partie de chasse, assister un ami malade. Essayez de les comparer sous les aspects dont parle Bentham et vous verrez que le calcul est chimérique. Toute mesure implique une unité. Où la prendre ? Elle suppose encore des choses fixes et invariables. Quoi de plus mobiles que les plaisirs et leurs caractères ? Qui déterminera le coefficient propre à chaque caractère ?

II. — L'intérêt inspire souvent les actions humaines ; mais il n'est pas l'unique mobile de notre activité. Nous avons établi en psychologie (53, § 1, contre La Rochefoucauld, l'existence d'inclinations désintéressées.

III. — Supposons que l'intérêt bien entendu obtienne pratiquement les mêmes résultats que le devoir, il ne pourrait cependant être le principe de la loi morale. Notre intérêt, dit Bentham, est d'être laborieux, sobres, justes ; soit. En suivant cette maxime on pourra être *habiles*, mais non pas *vertueux*. C'est le cas de répéter, ce que Fontenelle disait d'un voleur conduit en prison : « C'est un homme qui a mal calculé ».

C'est que l'intérêt n'est pas :

1°) **Obligatoire**, (1) comme la loi morale. On n'est pas tenu d'être habile, mais honnête homme. « L'intérêt conseille, dit Kant, la moralité seule ordonne ».

2°) **Absolu** : il est relatif aux personnes, aux situations et aux circonstances, car l'intérêt c'est l'utile, et l'utile est essentiellement conditionnel.

3°) **Universel** : les intérêts sont souvent opposés et contradictoires.

IV. — Il n'est pas vrai d'ailleurs que l'intérêt et le devoir coïncident toujours. Il n'est pas vrai que l'honnêteté est, dans tous les cas, la meilleure des politiques. Il y a des exceptions. Ordinairement l'intérêt me conseille de ne pas voler, mais si le besoin est urgent, si la somme est considérable, si le vol doit passer inaperçu, mon intérêt n'est-il pas de prendre l'argent ? Toute règle utilitaire n'est donc qu'un impératif *hypothétique*, chacun restant juge en dernier ressort s'il doit lui obéir ou passer outre.

Cependant, si par intérêt on entend non l'intérêt immédiat,

(1) Kant, *Critique de la raison pratique*, L. I, ch. 1, § 8.

mais l'intérêt **définitif** où les sanctions de la **vie future** entrent en ligne de compte, l'intérêt véritable consistera toujours à faire son devoir. Dans ce cas, intérêt et devoir coïncident en fait *matériellement*. Mais, *formellement*, l'intérêt reste distinct du devoir comme motif d'action. C'est le devoir qui doit inspirer nos actes ; le bonheur sera la conséquence du devoir accompli (38).

26. — UTILITARISME RECTIFIÉ DE S. MILL (1)

Si Mill (1806 1873) a reproché à la morale de l'intérêt bien entendu de Bentham d'être : 1°) **grossière**, parce qu'elle ne fait attention dans le plaisir qu'à la **quantité** ; — 2°) **égoïste**, parce qu'elle rapporte tout à l'intérêt **individuel**, même l'intérêt général. S. Mill a essayé de la rectifier sur ces deux points.

A) **Il faut tenir compte de la qualité** : Bentham, faisant consister l'utilité et le bonheur uniquement dans la **quantité** de plaisir, n'excluait aucune jouissance, pas même les plus grossières. Pour purifier cette morale « digne seulement de porceaux », S. Mill introduit un nouvel élément dans l'évaluation des plaisirs : la **qualité**. Certains plaisirs ont une valeur intrinsèque qui les rend préférables à d'autres plaisirs plus nombreux et plus étendus : telles sont les jouissances de l'esprit et du cœur comparées à celles des sens. « Il est incontestable que l'être, dont les capacités pour la jouissance sont basses, est celui qui a le plus de chances de les satisfaire pleinement, et qu'un être doté de hautes facultés sent toujours qu'il ne peut atteindre qu'un bonheur imparfait. Mais mieux vaut être un homme mécontent qu'un porceau satisfait ; mieux vaut être un Socrate mécontent qu'un imbécile satisfait. »

Critique : c'est fort bien dit ; mais un utilitaire n'a pas le droit de parler ainsi, sans sortir de son système *empirique*. Il

(1) MILL, *L'utilitarisme*. — Cf. TAINE, *Le positivisme anglais ; étude sur S. MILL*. — GEYAT, *La morale anglaise contemporaine*. — FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporaine*. — CARO, *Problèmes de morale sociale*, ch. vi.

convient, dit-on, de donner la préférence aux plaisirs délicats et nobles qui donnent satisfaction aux facultés supérieures. Mais, dans ce cas, ce n'est pas le plaisir en tant que plaisir, qui est le vrai bien ; c'est ce qu'il y a de délicat et de noble dans le plaisir ou dans les facultés élevées. Les choses diffèrent donc en excellence et en valeur intrinsèque indépendamment du plaisir qu'elles produisent. Il y a par conséquent dans les choses un bien antérieur au plaisir qui nous permet d'établir une hiérarchie entre les plaisirs. Ce criterium, c'est l'idée de perfection ou d'excellence qui se rapporte à la raison.

Réponse de Mill : pour parer à cette difficulté, Mill s'est efforcé de trouver un criterium purement empirique de la qualité des plaisirs. Il fait appel à un tribunal compétent, composé de ceux qui ont fait l'expérience des deux sortes de plaisirs, entre lesquels il faut choisir.

Réplique à Mill : mais un tel tribunal est impossible à constituer. Qui le composerait ? Ce ne sont pas les gens toujours vicieux ou constamment vertueux, car les premiers sont incompétents relativement aux plaisirs des facultés supérieures, et les seconds par rapport aux plaisirs des sens. Il faudra également exclure ceux qui passent d'un genre de plaisir à l'autre parce que l'expérience, n'étant pas faite dans les mêmes conditions, n'est pas concluante. — Quand même on réussirait à trouver un pareil tribunal, son jugement serait toujours récusable comme entaché de partialité, parce qu'il est purement empirique et personnel.

Conclusion : donc ou bien l'utilitarisme doit renoncer à son point de vue empirique et sensible pour recourir au criterium du bien rationnel, ou se contenter du criterium de la quantité et, par conséquent, se résigner à n'être qu'une morale grossière.

B) **Bonheur de l'humanité :** par intérêt général, on n'entend évidemment ni l'intérêt de la famille, ni l'intérêt d'une ville ou d'une province, pas même l'intérêt de la patrie, car ce serait de l'égoïsme national. Travailler au bonheur des autres, c'est donc travailler au bonheur de l'humanité. Bentham avait déjà mis en avant le *bonheur de l'humanité* comme règle de la vie morale. Mill a voulu la purifier du reproche mérité d'égoïsme. Dans la théorie de Bentham l'agent cherchait son propre bonheur en

travaillant pour le bien général. Pour Mill « le criterium utilitaire ne consiste pas dans le plus grand bonheur de l'agent, mais dans la plus grande somme de bonheur général et l'utilitarisme exige que, placé entre son bien et celui des autres, l'agent se montre aussi strictement impartial que le serait un spectateur bienveillant et désintéressé. » Il s'approprie, pour résumer sa doctrine, la maxime évangélique : « Aimez votre prochain comme vous-même. »

Critique : I. — Cette morale est plus élevée et plus pure que celle de Bentham, car elle exige le sacrifice et le désintéressement. En cela elle s'accorde avec la morale vraie ; mais la question est de savoir si l'utilitarisme, confiné dans l'empirisme et la sensibilité, trouve en lui-même un principe capable d'imposer à l'humanité ce qu'il ordonne. Or il n'en est rien, car l'intérêt d'autrui n'est pas obligatoire par lui-même. Pour le rendre obligatoire il faut invoquer un principe supérieur à l'intérêt. L'utilitarisme humanitaire donne le bonheur comme le bien suprême de l'homme. Comment peut-il alors me commander de sacrifier, en cas de conflit, mon bonheur personnel au bonheur général ? C'est poser d'un côté le bonheur comme la seule chose bonne et désirable, comme la fin unique et la raison d'être de toute l'activité ; c'est, d'autre part, exiger qu'on soit toujours prêt, le cas échéant, à sacrifier son bonheur au bonheur des autres. C'est au nom de mon bonheur me commander de sacrifier mon bonheur. Il y a là une contradiction formelle, qui montre qu'en s'enfermant dans les considérations de l'intérêt on ne peut justifier l'obligation morale de sacrifier son bonheur personnel au bonheur des autres. Il faut donc, de toute nécessité, recourir à un principe étranger et supérieur à l'intérêt même général.

Réponse de Mill : Mill a vu la difficulté. Il reconnaît, à l'encontre de Bentham, que l'intérêt particulier et l'intérêt général sont loin de coïncider toujours en fait : vg. l'intérêt public exige que les soldats se fassent tuer pour défendre la patrie envahie ; mais est-ce l'intérêt personnel de ceux qui se feront tuer ? L'identité des intérêts est un idéal qui n'est pas encore réalisé. Afin de se rapprocher le plus près possible de cet idéal, il faut qu'une nouvelle organisation sociale harmonise l'intérêt général et l'inté-

rêt privé et que l'éducation et l'opinion unissent leurs efforts pour « associer dans l'esprit de chaque individu son bonheur au bien de tous. »

Réplique : la pratique de la morale utilitaire exige, de l'aveu de Mill, cette merveilleuse transformation des sociétés. Or un pareil changement est une utopie irréalisable ; la morale utilitaire est donc impraticable et chimérique.

II. — **L'intérêt général ne peut constituer une règle claire :** il est déjà assez difficile à chacun de calculer ce qui lui est vraiment utile. Combien plus de déterminer ce qui l'est au bien commun de l'humanité ?

III. — **La morale utilitaire est incomplète :** elle omet les devoirs envers Dieu. Quant aux devoirs personnels, elle en fait un simple corollaire des devoirs envers la société : il ne faut pas se dégrader parce qu'un citoyen dégradé est nuisible à la société. La conséquence logique mais inadmissible serait que les hommes isolés, comme Robinson, ou inutiles comme tant d'incurables ou de malades, n'auraient pas de devoir. Il est manifeste au contraire que les devoirs envers Dieu et les devoirs de dignité personnelle sont indépendants de tout rapport avec l'intérêt général.

IV. — **La morale utilitaire propose un idéal inaccessible à la plupart des citoyens :** le bonheur de l'humanité. Il n'y a en effet que les puissants et les favorisés de la richesse, les savants, qui peuvent songer à procurer le bien général de l'humanité. Le commun des mortels sera donc condamné, au nom de la morale, à vivre sans idéal moral et sans vertu. — En admettant même que les efforts des petits et des humbles contribuent à l'avènement du bonheur général de l'humanité, il resterait néanmoins que la morale assignerait à l'effort de l'homme un but irréalisable. Le bonheur n'est pas de ce monde. L'espérance d'un âge d'or où la souffrance serait bannie est une chimère. D'ailleurs les générations présentes auront-elles le courage de se sacrifier complètement pour préparer l'amélioration lentement progressive de l'état futur de l'humanité ? Ce qui rend les misères de la vie actuelle supportables à l'humanité, c'est que chacun de ceux qui la composent espère, dans un monde meilleur, une compensation à la douleur présente. Mais donner pour fin unique à l'existence de travailler

au bonheur terrestre de l'humanité actuelle et surtout future, sans autre consolation que d'y contribuer pour une part infinitésimale, c'est trop présumer des forces humaines : la masse des hommes est incapable de s'empêcher pour un idéal aussi décevant et une récompense aussi creuse. C'est pourquoi une pareille théorie mènerait infailliblement à l'indifférence, quand elle n'aboutirait pas au désespoir. L'histoire atteste que nulle doctrine n'a fait plus de désespérés et n'a provoqué plus de suicides que celles des Hédonistes et des Épicuriens, qui donnaient comme but à la vie le plaisir et le bonheur en ce monde.

V. — Elle conduit à la violation des droits individuels : comme, pratiquement, l'intérêt particulier et l'intérêt général sont souvent en désaccord, que faire en attendant qu'une nouvelle organisation sociale réalise cet accord ? On se contentera de rechercher l'intérêt de la majorité, auquel on sacrifiera impitoyablement les droits de la minorité. Que de crimes ont été commis ou proposés au nom du salut public !

VI. — **L'intérêt général peut être contraire au bien :** vg. la motion de Thémistocle, proposant aux Athéniens de brûler la flotte de leurs alliés, était une injustice favorable aux intérêts immédiats des Athéniens.

VII. — **La morale utilitaire aboutit finalement à l'égoïsme :** supposons, en effet, qu'un jour l'harmonie entre l'intérêt général et l'intérêt particulier soit pleinement réalisée par suite de la réorganisation sociale, alors l'intérêt général, se confondant avec l'intérêt particulier, deviendra notre premier et unique intérêt. La morale de l'utilitarisme humanitaire retombe donc dans la recherche de l'intérêt personnel, puisque, à cause de la coïncidence parfaite des deux intérêts, nous n'aurons rien à sacrifier au bonheur des autres.

27. — MORALE ÉVOLUTIONNISTE DE SPENCER (1)

A) **Exposé** : pour identifier l'intérêt particulier et l'intérêt général, S. Mill recourt à l'influence combinée de l'éducation et de l'opinion, qui doivent associer ces deux idées dans l'esprit et les rendre indissolubles. Spencer, trouvant ce moyen inefficace, invoque pour opérer cette conciliation une loi de la nature. C'est, d'après lui, une loi nécessaire et naturelle de l'évolution que les sentiments altruistes sortent peu à peu de l'égoïsme et finissent par prédominer. L'élément primordial de la moralité c'est la poursuite instinctive du plaisir ; mais l'expérience montre à l'homme que le plaisir immédiat est souvent désavantageux ; il diffère alors sa jouissance pour la rendre plus sûre et plus durable. L'homme d'ailleurs est fait pour vivre en société ; afin de s'adapter au milieu social et pour en bénéficier, il doit sacrifier certaines jouissances personnelles. Il recherche d'abord le bonheur d'autrui, l'intérêt général pour les avantages qu'il lui procure. Peu à peu l'habitude finit par rendre inconsciente cette fin intéressée ; alors l'homme poursuit le bonheur d'autrui sans retour égoïste : telle est l'origine des sentiments altruistes. Ils se consolident progressivement et sont transmis héréditairement. Aujourd'hui, il y a encore conflit entre les instincts égoïstes et les tendances altruistes. La formule de la loi morale est présentement : « Vis pour toi et pour les autres ». C'est l'*égalité*. Mais, en vertu même de la loi nécessaire de l'évolution individuelle et sociale, un jour viendra où les tendances altruistes subsisteront seules ; alors tout conflit entre l'intérêt particulier et l'intérêt général aura disparu : ce sera le triomphe complet de l'altruisme, et la formule définitive sera : « *Vis pour les autres* ».

B) **Critique** : I. — La nature, d'après Spencer, est égoïste ; s'il

(1) H. SPENCER, *Les bases de la morale évolutionniste*. — CABRAT, *Études sur la théorie de l'évolution*, V^e étude. — M. D'HELEST, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, 3^e Confé. — CABRAT, *Problèmes de morale sociale*, ch. vi, vii. — FOLLÉRE, *Critique des systèmes de morale contemporains*, I, I.

en est ainsi, il est impossible que, soumise à la loi *fatale* de l'évolution, elle devienne jamais désintéressée. En nous les tendances égoïstes luttent contre les tendances altruistes. Les unes et les autres se valent puisqu'elles sont également le résultat de la nécessité : alors pourquoi sacrifierait-on l'égoïsme à l'altruisme ? Pour arracher l'homme à l'égoïsme et faire prévaloir l'altruisme, il faut un principe en dehors et au-dessus de l'intérêt général : il faut que la *raison* me montre que le bonheur général l'emporte sur le bonheur particulier. Mais ce point de vue *rationnel* est interdit à l'utilitarisme, qui ne se place qu'au point de vue de la sensibilité.

II. — On ne peut faire sortir l'altruisme de l'égoïsme (Ps. 53). Aussi les morales de l'intérêt général restent-elles au fond *égoïstes*.

28. — ROLE DU PLAISIR EN MORALE

Nous avons montré que le plaisir ne pouvait être le fondement du devoir (22, 23). Il a cependant un rôle dans la vie morale ; c'est le rôle d'*auxiliaire*, car c'est un stimulant énergique de l'activité ; la satisfaction morale du devoir accompli nous engage à pratiquer la vertu. Si la vertu était toujours sans charmes, le courage faillirait à la tâche. C'est un fait d'expérience qu'on ne remplit jamais son devoir avec plus d'entrain que lorsqu'il nous est agréable. L'homme vertueux n'est-il pas « celui qui prend plaisir à faire des actes de vertu ? ». C'est donc, dans le dessein de Dieu, un moyen d'intéresser l'être à sa destination. Il ne faut pas rechercher le plaisir moral comme une fin ; il faut l'attendre comme un *effet* et une *récompense* du bien accompli, et s'en servir comme d'un *moyen* (1) pour mieux faire à l'avenir.

(1) PLATON, *Gorgias* : Τὸν ἀγαθὸν ἄρα εὖνεκε θεῖ καὶ πᾶσι καὶ τὰ ἴδια πρᾶττον, ἀλλ' ὅς τε γὰρ θεὸς τὸν ἴδεον. « C'est en vue du bien que tout doit être fait, même ce qui est agréable, mais ce n'est pas en vue de l'agréable, que le bien doit être fait. »

29. — ROLE DE L'INTÉRÊT EN MORALE

L'intérêt est, selon le mot de Cousin, « le ressort qui nous pousse à rechercher en toutes choses notre plaisir et notre bonheur » (1). Le bonheur c'est la satisfaction harmonique et durable de toutes nos inclinations, mais principalement de nos inclinations personnelles. Nous avons vu que l'intérêt ne pouvait être le principe de la vie morale ; mais il ne s'ensuit pas qu'il en doive être complètement exclu et qu'il n'y joue aucun rôle.

§ A. — CEST UN AUXILIAIRE

I. — Il est légitime de rechercher ce qui est utile, car la raison veut que nous conservions notre être et que nous le développons. Or le grand moteur du progrès individuel et social, c'est l'intérêt. C'est lui qui pousse sans cesse l'homme à améliorer sa position sur la terre (2).

II. — Ordinairement la vertu est avantageuse, dès ici-bas, à celui qui la pratique, parce que la morale ne prescrit rien à l'homme qui ne soit d'accord avec son intérêt bien entendu : *Quidquid honestum, idem et utile* (3). C'est là un auxiliaire précieux pour la vie morale.

III. — Il n'est pas toujours vrai que le devoir coïncide avec nos intérêts immédiats ; mais, si l'on fait entrer en compte les sanctions de la vie future, il est certain que, définitivement, il y a accord parfait entre la vertu et le bonheur, entre l'honnête et l'utile. On a tiré de là une objection contre la vertu.

(1) COUSIN, *De vrai, du beau et du bien*, III^e P., XII^e Leçon.

(2) FERRAS, *Philosophie du devoir*, p. 121 et sq.

(3) CICÉRON, *De officiis*.

§ B. — OBJECTION CONTRE LA VERTU (1)

I. — **Exposé** : certains moralistes comme les Stoïciens, les Quétistes, Kant et autres repoussent tout point de vue intéressé dans l'observation de la loi morale, surtout l'espérance d'un bonheur éternel ou la crainte d'un malheur éternel, fondée sur la croyance à l'immortalité de l'âme. D'après Kant, l'action, considérée en elle-même, dans sa *matière*, n'a pas de caractère moral. Ce caractère lui vient de sa *forme*, de l'*intention* dans laquelle elle a été faite. Or l'intention est *toujours mauvaise*, quand elle est *intéressée* : alors elle peut être *légitime*, matériellement conforme à la loi ; elle n'est pas morale. Une action n'est morale que si elle est accomplie *uniquement par respect pour la loi, par amour du devoir*.

II. — **Réponse** : A) Cette objection est mal fondée. En principe, agir par l'unique motif du devoir, préférer la vertu au vice, alors même que, par impossible, elle ne serait suivie d'aucune récompense, c'est la perfection. — Agir au contraire par l'unique motif du bonheur, en excluant formellement l'amour du devoir, dans la disposition intérieure de violer la loi s'il n'y avait pas de châtiement, c'est faire un acte coupable, car c'est exclure l'idée du bien. — Mais l'espérance du bonheur final, motif intéressé, peut se superposer à l'amour du bien en soi : elle n'est, dans ce cas, ni l'unique, ni même le principal motif. Je puis faire mon devoir d'abord et surtout parce que cela est bien, et ensuite parce que j'en serai récompensé. C'est agir d'abord par le motif du devoir, s'exciter ensuite à l'accomplir par l'espérance de la récompense ou la crainte du châtiement : où est le

(1) KANT, *Critique de la raison pratique*, I^{er} P., L. I, ch. 1, III ; *Fondement de la métaphysique des mœurs*, II^e Section : *Doctrines de la vertu*, Introd., Art. 3. — ROBBE, *Doctrines et problèmes*, ch. vii. Vertu kantienne et vertu chrétienne. — DAMEL, *La morale philosophique avant et après l'Évangile* dans les *Études*, 1856, T. I. — Sur le Quétisme, Cf. G. LONGMAYE, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, T. IV, FÉNÉLON.

mal, étant donné que l'intérêt est subordonné au bien ? — Bien plus, un acte fait d'abord en vue de la récompense, sans exclure positivement l'amour du devoir, est bon moralement ; mais il est moins parfait parce que le motif intéressé est prédominant. La raison en est que le bonheur poursuivi est un bonheur digne de l'homme. C'est un bonheur qui résulte de la satisfaction de ses tendances raisonnables ; il exige le sacrifice de plaisirs immédiats et de tendances agréables mais opposées à la raison. Le bonheur et le bien ici se confondent ; poursuivre son bonheur, c'est travailler à sa perfection morale, car, comme dit Descartes : « La vraie félicité est la satisfaction qui suit l'acquisition de la perfection ». Les adversaires de cette doctrine oublient que le bonheur final auquel nous aspirons et le bien en tant qu'il commande nos actes libres sont en réalité un seul et même objet, sous deux aspects différents. Cet objet, c'est l'Être infini, absolu, c'est Dieu même. Il est sans doute plus parfait de pratiquer la vertu par amour du bien, en faisant abstraction de la récompense ; c'est l'idéal de la perfection, réservé à l'élite. Mais il est légitime de pratiquer la vertu en recherchant le bonheur qui y est attaché, car ce bonheur se confond avec notre perfection morale, avec le bien ; c'est l'idéal proportionné à la commune faiblesse. Celui que Kant propose est chimérique ; il se condamne d'ailleurs lui-même en disant que peut-être aucun acte de vertu n'a été encore fait (1).

B) Cette doctrine entraîne une mutilation de la nature humaine, que la morale ne peut commander. — L'homme est tout ensemble sensible et raisonnable. Pourquoi donc exclure des motifs d'action le motif du bonheur, quand il est conforme ou subordonné au devoir ? Imposer le sacrifice du bonheur, c'est imposer le sacrifice de la sensibilité (2). C'est d'abord sacrifier les inclinations personnelles, dont le bonheur est la satisfaction. C'est, par contre-coup, sacrifier aussi les inclinations altruistes, car comment celui, qui

(1) *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « Peut-être il n'y a pas eu sur la terre un seul acte de véritable vertu, un seul acte fait par respect de la loi » (Trad. Bassi, p. 36).

(2) On connaît l'épigramme de Schiller : « J'ai du plaisir à faire du bien à mon voisin, cela m'inquiète ; je sens que je ne suis pas tout à fait vertueux ! »

se désintéresserait totalement de sa destinée, pourrait-il s'intéresser à celle des autres ? Cette théorie va donc à mutiler l'âme humaine. De quel droit ? N'est-ce pas avec « l'âme tout entière » qu'il faut aller au devoir ? Ce serait d'ailleurs une obligation impraticable. Comment arracher du cœur de l'humanité l'instinct du bonheur ? « Tous les hommes désirent être heureux ; cela est universel et sans exception » (Pascal).

Conclusion : 1°) Le devoir seul en vue en faisant abstraction de la récompense.

2°) **Le devoir d'abord en vue, puis la récompense.**

3°) **La récompense d'abord en vue, puis le devoir.**

4°) **La récompense en vue, sans exclure le devoir.**

5°) **La récompense seule en vue, en excluant le devoir.**

Telle est la hiérarchie de la perfection morale : partout où la récompense et le devoir coïncident, l'acte est bon moralement ; là où il y a exclusion du devoir, l'acte est mauvais. L'acte est plus ou moins parfait selon que l'idée du devoir brille seule ou au premier rang.

30. — COMPARAISON ENTRE LE PLAISIR ET L'INTÉRÊT

Le plaisir c'est la satisfaction passagère d'une de nos inclinations. L'intérêt c'est la satisfaction durable et ordonnée de toutes nos inclinations, surtout des inclinations personnelles.

Les différences qui séparent la morale du plaisir et la morale de l'intérêt découlent de ces définitions :

I. — La morale du plaisir ne fait appel qu'à l'instinct, qu'aux impulsions de la sensibilité. La morale de l'intérêt fait une part à l'intelligence et à la volonté. S'il veut bien servir ses véritables intérêts, l'homme doit user de toute son intelligence pour discerner ce qui lui est réellement utile, pour calculer et combiner ses moyens d'actions de manière à obtenir la plus grande somme possible de bonheur. Il doit recourir aussi à la volonté pour tenir en bride les passions qui préfèrent leur satisfaction immédiate et partielle au lieu d'attendre de l'avenir une satisfaction plus complète.

II. — Le principe de l'intérêt imprime à la conduite et à la vie plus de suite et d'unité. L'homme de plaisir, sous l'impulsion changeante de ses désirs, même au contraire une vie irrégulière et capricieuse.

III. — Le principe de l'intérêt est le plus grand ressort du progrès individuel et social : il pousse l'homme au travail et à l'épargne pour acquérir aisance et fortune. La poursuite de la jouissance prochaine est incompatible avec le travail qui exige un effort et avec l'épargne qui est une privation. L'homme de plaisir ne veut pas différer sa jouissance, même avec la perspective très probable de l'accroître et de la rendre durable, car il a pour règle de conduite cette maxime :

*Un tiens, ce dit-on, vaut mieux que deux tu l'auras
L'un est sûr, l'autre ne l'est pas*

IV. — Sur nombre de points l'intérêt est d'accord avec le devoir et coïncide matériellement avec lui ; il ne peut cependant être le principe suprême de la morale, car il est égoïste et se résout finalement en plaisir, puisqu'il n'est au fond que la recherche méthodique d'un plaisir durable.

ARTICLE II

MORALES ALTRUISTES OU SENTIMENTALES

S. Mill et Spencer ont vainement essayé de rendre la théorie utilitaire altruiste en la présentant sous forme de morale de l'intérêt général : au fond elle reste égoïste. D'autres philosophes, comme A. Comte, Hutcheson, A. Smith, ont cherché le principe de la loi morale dans des sentiments désintéressés comme l'amour des autres, la bienveillance, la sympathie etc. (1).

(1) COMTE, *Du vrai, du beau et du bien*, XIII^e Leçon.

31. — L'ALTRUISME DE COMTE

A) **Exposé** : d'après Comte (1798-1837) (1) l'humanité est faite pour vivre en société ; la société est impossible sans le dévouement et le sacrifice. L'altruisme est donc une conséquence obligatoire de cette tendance naturelle à vivre en société. La formule de la loi morale sera donc : « Vis pour les autres ».

B) **Critique** : 1^o) Sans doute l'individu doit faire des sacrifices au bien commun, mais l'individu a aussi des *droits personnels*, qu'il ne peut pas toujours sacrifier à ses semblables.

2^o) La maxime du sacrifice universel aboutit à une *contradiction*. Si tous les hommes doivent se sacrifier complètement aux autres, personne ne doit vouloir accepter le sacrifice d'autrui. L'altruisme (le mot est de Comte lui-même), ainsi compris, est impraticable.

32. — MORALE DE LA BIENVEILLANCE D'HUTCHESON

A) **Exposé** : les hommes ayant une inclination naturelle à vouloir du bien à leurs semblables, tout ce qui satisfait ce sentiment est bon, d'après Hutcheson (1694-1747), philosophe écossais ; tout ce qui le contrarie est mauvais. Le devoir qui résume tous les autres, c'est l'amour des hommes, le dévouement (2). L'instinct de la bienveillance est donc le principe de la morale.

B) **Critique** : cette morale est incomplète, car :

1^o) Elle omet les devoirs de l'homme envers soi et envers Dieu.

(1) A. COMTE, *Cours de philosophie positive ; Système de philosophie positive*. — TRAVIS, *Éducation et positivisme*. — GRUBER, *Auguste Comte*.

(2) HUTCHESON, *Système de philosophie morale ; Recherches sur les idées de beauté et de vertu*. Hutcheson avait été précédé dans cette tentative de réaction contre la morale égoïste de Hobbes, par Shaftesbury (*Recherches sur la vertu*). — Cf. JOUBREAU, *Cours de droit naturel*, XIX^e Leçon.

2°) Tous les devoirs envers autrui ne sont pas réductibles à la bienveillance : vg. les devoirs de justice. Quand on doit de l'argent à quelqu'un, on ne fait pas un acte de charité en le lui rendant.

3°) Elle ne peut fonder aucun devoir, pas même ceux de charité, car la bienveillance n'est qu'un sentiment ; or le sentiment ne se commande pas. On ne peut obliger les hommes à éprouver de la bienveillance ou à l'éprouver plus fortement qu'un sentiment intéressé, si en fait ils ne l'éprouvent pas ou l'éprouvent peu.

33. — MORALE DE LA SYMPATHIE D'A. SMITH

§ I. — EXPOSÉ

On peut envisager la sympathie au point de vue :

A) **Psychologique** : c'est d'après Adam Smith (1723-1790), économiste et philosophe écossais, « un instinct qui nous porte à nous mettre en harmonie d'impression avec nos semblables » (1). La sympathie ainsi entendue n'est donc pas un sentiment particulier ; c'est la propriété qu'ont tous les sentiments de se propager d'une âme à une autre (Ps. 47, § II).

B) **Moral** : partant de ce fait que l'homme est sympathique à l'homme, c'est-à-dire que l'homme souffre des souffrances de ses semblables et qu'il se réjouit de leurs joies. Smith en conclut que toute action qui excite la sympathie est bonne et que toute action qui excite l'antipathie est mauvaise. C'est qu'au fond la souffrance est un signe de l'amoindrissement de l'être et la joie un signe de son développement. On éprouve du plaisir à partager les sentiments d'autrui et surtout à voir ses propres sentiments partagés. L'absence de sympathie est pénible. On désire la sympathie des autres.

(1) A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*. — Cf. JOERROST, *Cours de droit naturel*, Leçons XVI, XVII, XVIII.

Par là s'expliquent les faits moraux comme :

a) **L'approbation** : approuver les actions d'autrui ou les désapprouver c'est reconnaître que nous sympathisons ou ne sympathisons pas avec elles ; car nous ne les jugeons convenables ou inconvenantes que dans la mesure où nous sympathisons avec elles.

b) **L'obligation** : c'est le sentiment de contrainte pénible que nous ressentons à la pensée d'une action dont le motif exciterait l'antipathie des spectateurs.

c) **Le mérite et le démérite** : quand nous voyons un homme faire du bien à un autre, notre sympathie est double : nous sympathisons avec le bienfaiteur et avec l'obligé. Le sentiment de l'obligé c'est le désir de rendre le bien pour le bien. Avec l'obligé nous souhaitons du bien au bienfaiteur ; nous jugeons qu'il mérite une récompense. — Quand nous voyons un homme faire du mal à un autre, notre sympathie va à l'offensé et nous souhaitons avec lui que le mal soit rendu à l'offenseur ; nous jugeons donc qu'il est digne d'un châtiement, qu'il démérite.

La sympathie pour être morale doit être : 1°) **Pure** : il n'y a d'action absolument bonne que celle qui excite une sympathie sans réserve.

2°) **Universelle** : l'action vraiment bonne mérite l'admiration de tous. « La bonté d'une action, dit Jouffroy résumant la théorie de Smith, est en raison directe avec l'assentiment qu'elle excite dans les autres hommes, et les actions les meilleures sont celles qui sont de nature à obtenir la sympathie la plus pure et la plus universelle possible, c'est-à-dire une sympathie sans mélange d'antipathie, et qui soit accordée, non par quelques hommes seulement, par l'humanité tout entière. » (1) Smith déduit de là cette règle de conduite : « *Agis toujours de façon à provoquer la plus grande sympathie chez le plus grand nombre de spectateurs.* »

Mais Smith constate que la sympathie du plus grand nombre n'est pas toujours un critérium sûr du bien et du mal. De plus nous ne pouvons pas toujours avoir les autres pour témoins

(1) JOERROST, *Opere citate*, XVI^e Leçon, p. 422 (3^e Edition).

de nos actions. Que faire ? Nous sommes à la fois acteurs et spectateurs de nos actes ; étant pour ainsi dire dédoublés par la réflexion, nous pouvons sympathiser avec nos propres sentiments comme avec ceux des autres ; que chacun devienne pour lui-même un **spectateur impartial**, et alors l'assentiment que nous donnerons à nos actes équivaudra à celui de nos semblables. La règle définitive de la morale est donc la suivante : « *Agis toujours de telle sorte que tu excites la sympathie d'un spectateur impartial et désintéressé.* »

§ II. — CRITIQUE

Ce que Smith nous prescrit de rechercher c'est la sympathie des autres, leur approbation, leur estime ; la règle qu'il propose, c'est en définitive le **respect humain**. Mais :

I. — Cette règle est **variable, capricieuse**, comme la sensibilité d'où elle procède. Dans un entourage sain, le souci de l'estime d'autrui, le sentiment de l'honneur pourra empêcher bien des fautes. Mais dans un milieu malsain, les actions flétries par la conscience provoquent seules la sympathie ; faudra-t-il nous mettre à l'unisson ?

II. — Une action ne saurait être obligatoire par le fait même qu'elle est sympathique ; la sympathie est un phénomène de sensibilité, qui dépend de conditions variées ; elle est **relative**, elle ne saurait donc être un impératif catégorique.

III. — La sympathie et l'antipathie constituent si peu un principe d'action morale, que nous devons en faire souvent abstraction pour juger et agir honnêtement. Et après l'action la conscience morale proteste contre les applaudissements du dehors, si l'action a été mauvaise, comme elle méprise les condamnations antipathiques de la foule, si elle a été bonne. Ainsi fit Socrate et il fit bien.

IV. — La sympathie, loin de fonder le jugement d'approbation, le suppose et en découle. La conscience nous atteste en effet que c'est un jugement antérieur sur la valeur morale des actes, qui provoque la sympathie ou l'antipathie.

V. — D'après Smith, nous ne nous jugeons nous-mêmes qu'après avoir jugé les autres ; la conscience d'autrui devient pour nous un miroir où nous apprenons à voir la moralité de nos actes. C'est là une assertion fautive :

a) **Psychologiquement**, car nous ne connaissons l'âme de nos semblables que par la nôtre (Ps. 7, § B).

b) **Moralement**, car il s'ensuivrait que l'homme, vivant en dehors de la société, n'aurait aucune notion du bien et du mal, il conséquemment aucun devoir, puisque tout cela résulte de la sympathie qui est un sentiment **altruiste**.

Conclusion : la morale de la sympathie aboutit à une **contradiction**. Après nous avoir recommandé de suivre les mouvements de la sympathie, Smith finit par nous dire de nous en défier et de contrôler ses tendances par l'avis d'un spectateur impartial. Cette impartialité implique précisément l'absence de toute sympathie et de toute antipathie. Faire appel au spectateur impartial c'est donc récuser la valeur de la sensibilité en matière de moralité, et recourir par un biais au jugement de la conscience morale, à la raison pratique.

34. — SENTIMENT DE L'HONNEUR

Avant d'examiner quelle relation le sentiment de l'honneur peut avoir avec la loi morale, il faut l'envisager au point de vue **psychologique**, c'est-à-dire en constater l'origine et en faire l'analyse.

I. — **Point de vue psychologique** : ce sentiment s'est épanoui surtout au moyen âge, dans une société guerrière. Après avoir été la loi du chevalier, il est devenu l'idéal du gentilhomme. Dans des sociétés restrictives, dont les membres se regardent comme solidaires, il s'est formé un code qui a pour sanction l'estime ou le mépris de ses pairs. Peu à peu ce sentiment s'est étendu : ce n'est plus l'apanage d'une caste, mais un sentiment individuel. Dans ce sens plus large on peut le définir : *le sentiment qui nous porte à rechercher l'estime des autres et à la mériter par le respect de*

la dignité personnelle. C'est un sentiment complexe et mêlé; il y entre avec une part d'amour-propre raffiné et la préoccupation du *qu'en dira-t-on*, l'amour des autres sous forme de sympathie, et l'amour d'un certain idéal de perfection sous forme de dignité personnelle.

II. — **Point de vue moral** : sans doute le sentiment de l'honneur peut être un *avertisseur* puissant pour l'accomplissement du devoir. Il peut même le suppléer, quelque temps, chez certaines personnes (1). Mais c'est là un fait d'exception. Il ne s'ensuit pas qu'on ait le droit de les confondre ni surtout de les substituer l'un à l'autre. On peut distinguer deux cas, le devoir et l'honneur sont en conflit ou sont d'accord.

A) **Conflit du devoir et de l'honneur** : il arrive parfois que le code de l'honneur parle d'une façon et la règle du devoir d'une autre; vg. on reconnaît que le duel est condamné par la morale; mais on rougira de ne pas répondre à un outrage par un cartel. On sacrifiera en conséquence la loi morale, la loi naturelle à la loi artificielle de sa colerie, au préjugé de l'opinion. Il est clair qu'en pareil cas le sentiment de l'honneur ne peut remplacer l'idée du devoir. « Toute personne d'honneur, dit Montaigne, choisit de perdre son honneur plutôt que de perdre sa conscience » (2). Mais, dira-t-on avec raison, dans ce cas et autres analogues, il ne s'agit que de *faux points d'honneur*. Parlons donc de l'honneur véritable qui concorde avec le devoir.

B) **Accord du devoir et de l'honneur** : même alors on ne peut les confondre. Le sentiment de l'honneur ne peut prendre la place et jouer le rôle du devoir, car :

1°) On reconnaît qu'il y a un vrai et un faux honneur : il faut donc choisir. Qui le fera, sinon la conscience morale à la lumière de l'idée du devoir ?

2°) Le devoir s'impose au nom d'un principe supérieur à l'homme, au nom de Dieu qui doit nous demander un jour compte de tous nos actes. — Le sentiment de l'honneur ne commande qu'avec l'autorité, après tout récusable, de la société à

(1) C'est la thèse développée par O. FEUILLET dans *Monsieur de Camors*.

(2) MONTAIGNE, *Essais*, L. II, ch. XVI.

laquelle nous sommes fiers d'appartenir. Quand on est seul, sans autre témoin que Dieu et sa conscience, la voix de l'honneur, loin du regard de nos pairs, sera-t-elle bien efficace ? « Défiiez-vous de l'honneur humain, dit J.-J. Rousseau, c'est bien peu de chose quand le soleil est couché. »

3°) Le devoir est universel et immuable (20). — L'honneur varie avec les pays et les époques.

4°) Le devoir est synonyme de désintéressement et de sacrifice de soi-même. — L'honneur est un amour propre habilement déguisé, qui souvent n'est au fond que le souci de notre réputation et l'intérêt de notre orgueil.

Conclusion : l'honneur même véritable ne saurait être la règle suprême et le motif dernier de nos actions. Cette règle et ce motif ne sauraient être que le devoir, parce qu'il peut être recherché pour lui-même (20).

35. — ROLE DU SENTIMENT EN MORALE

§ A. — IL NE PEUT ÊTRE LE PRINCIPE DE LA MORALE

Le sentiment, même désintéressé, altruiste, sous quelque forme qu'il se présente, ne saurait être le fondement de la morale, car :

I. — Le sentiment a toujours pour **condition antécédente une idée**, il implique certains jugements, dont il n'est que la manifestation sensible. Hutcheson dit : « Telle action excite ma bienveillance ». Il faut dire : « Telle action excite ma bienveillance parce qu'elle est bonne ». Et ainsi des autres sentiments moraux. Sous la sympathie, sous l'altruisme, sous le sentiment de l'honneur, il y a une idée, un principe moral plus ou moins voilé par le sentiment, mais que l'analyse fait apparaître; et c'est sur cette idée, sur ce principe qu'est fondée la moralité du sentiment.

II. — Le sentiment n'a pas les **caractères de la loi morale**. Il n'est pas :

a) **Obligatoire** : il attire, il entraîne la volonté; il ne commande pas. De cette proposition : « Les hommes *tendent* natu-

rellement à agir ainsi », on ne fera jamais sortir cette conclusion impérative : « Donc ils *doivent* agir ainsi ». Bien plus, on est parfois obligé de combattre le sentiment.

b) **Absolu et universel** : il participe à la mobilité de la sensibilité et est relatif aux individus et aux circonstances.

c) **Clair et pratique** : il dégénère en passion qui aveugle et il ne dépend pas de nous.

III. — La morale du sentiment serait **dangereuse**, car elle tendrait à absoudre les vices aimables qui plaisent et à proscrire les vertus austères qui n'agrèent pas.

§ B. — C'EST UN AUXILIAIRE PRÉCIEUX

I. — C'est un fait d'expérience qu'on remplit mieux son devoir quand on l'aime ou quand on aime les personnes envers lesquelles il oblige.

II. — L'idée n'agit pas directement sur la volonté ; il faut qu'elle se fasse en quelque sorte sentiment pour *mouvoir* la volonté, qui sans cela, resterait inerte. Aussi Dieu a-t-il mis en nous, pour correspondre à chacun de nos devoirs, une inclination qui aide à l'accomplir, car l'inclination agit directement sur la volonté par mode d'*impulsion*. Autant le sentiment est périlleux quand il est laissé à lui-même, autant il est efficace quand il est dirigé par la raison et mis par elle au service du devoir. Il excite la raison et la rend ingénieuse à découvrir de nouvelles formes du bien ; il réchauffe la volonté et lui communique de généreux élans. C'est un fait qu'on ne fait rien de grand sans passion.

III. — Le sentiment n'est pas seulement l'auxiliaire du devoir, il en est encore la parure et la récompense. Une vertu aimable, comme celle d'un saint François de Sales ou d'un saint Vincent de Paul, n'est que plus attrayante et plus parfaite.

§ C. — OBJECTION

A) **Exposé** : Les Stoïciens et Kant proscrirent le sentiment. Pour les Stoïciens, vivre conformément à la nature c'est vivre conformément à la raison : la nature et la raison sont identiques, parce que les lois naturelles sont les manifestations de la raison universelle qui anime le monde. Nous ne devons nous occuper que de ce qui dépend de nous (τι ἐφ' ἡμῶν) ; comme dit Épictète, c'est-à-dire que nous devons tâcher de réaliser en nous l'ordre et l'unité comme dans l'univers. Le sage doit donc mépriser tout ce qui ne dépend pas de lui et peut le troubler : le plaisir, le sentiment, la passion ; il doit se rendre indifférent à toutes les affections même les plus naturelles.

Kant a encore exagéré ce caractère *rationnel* de la morale stoïcienne. La bonne volonté, l'obéissance par respect pour la loi, l'intention ont seules une valeur morale. Non seulement les mouvements de la sensibilité, qui nous facilitent l'accomplissement du devoir, n'ajoutent rien à la moralité, mais ils la gâtent, car plus le devoir a été fait avec peine, plus grande est la valeur morale de l'acte ; plus il a exigé le sacrifice de nos inclinations, plus son mérite est considérable. Il faut donc nous dégager des bons sentiments, parce qu'en rendant la vertu moins pénible, ils constituent un désavantage moral. Même, au besoin, on développera en soi les mauvais instincts, afin d'offrir à la vertu des obstacles plus grands à vaincre. (1)

Réponse : I. — L'homme doit tout mettre en œuvre pour procurer le triomphe de la loi morale en lui ; or les sentiments généreux sont au nombre des conditions qui assurent le succès. Refouler les nobles passions, surtout cultiver les mauvais instincts, c'est s'exposer à un échec ; c'est donc déjà faire le mal, car c'est s'exposer de gaieté de cœur au péril de violer la loi.

II. — La véritable vertu ne consiste pas dans cet effort pénible

(1) KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 19 et seq. (traduct. BARRIS).

dont parle Kant : c'est prendre pour la vertu ce qui n'est qu'un indice de son imperfection. L'idéal c'est que la vertu devienne pour nous une seconde nature ; que nous la pratiquions avec facilité et joie. Aristote a été plus clairvoyant que Kant, lorsqu'il a défini la vertu « l'habitude de faire le bien ». Or l'un des fruits de l'habitude c'est de faciliter les actes. Aussi ajoutait-il : « L'homme vertueux est celui qui trouve du plaisir à faire des actes de vertu. » Cette facilité acquise ou plutôt conquise au prix de l'effort est le signe d'une vertu parfaite. « C'est aussi le plus haut degré du mérite, et c'est la plus haute liberté (1) ». (Ps. 228).

III. — L'idéal rêvé par les Stoïciens et Kant est chimérique, impraticable, contre-nature. Il ne faut pas amputer ainsi la nature humaine. L'intelligence montre le but à atteindre : le bien ; c'est à la volonté d'y tendre ; mais elle a besoin d'être stimulée et poussée par la *sensibilité*, qui fournit la force impulsive. C'est avec toute l'âme, chaque faculté gardant son rang, qu'il faut aller au bien, car, comme dit Platon, la vraie perfection de l'âme, c'est l'harmonie.

36. — L'INTERÊT ET LE SENTIMENT

A) **Ressemblance** : les systèmes de morale **utilitaire** et les systèmes de morale **sentimentale** ont ceci de commun qu'ils empruntent la règle de nos actions à la **sensibilité**, puisque les premiers la placent dans le désir du plaisir et du bonheur personnels, et les seconds dans diverses inclinations altruistes.

B) **Différence** : l'utilitarisme ne fait appel qu'à un seul penchant, le désir du bonheur personnel, même quand il prescrit de travailler à l'intérêt général, car le grand motif mis en avant pour nous entraîner c'est de nous faire croire que l'intérêt public coïncide avec notre intérêt privé. La morale sentimentale s'adresse au contraire à plusieurs penchants, comme la bienveillance, la sympathie, l'honneur, etc.

(1) MARROX, *De la solidarité morale*, p. 106.

C) Supériorité de la morale sentimentale :

1^o) Le système utilitaire, ne voyant que le désir du bonheur, mutilé la sensibilité. Dans le système sentimental, on retrouve, au contraire, la sensibilité tout entière.

2^o) Le système utilitaire reste égoïste même dans la recherche de l'intérêt général. Avec la morale sentimentale apparaît l'un des éléments constitutifs de la vertu, le désintéressement.

D) **Infériorité commune** : dans les deux systèmes, la part de la raison n'est pas faite. Or, nous l'allons voir, c'est à l'élément *rationnel* qu'il faut demander le principe de la morale.

ARTICLE III

MORALES RATIONNELLES

Puisque le principe de la morale ne peut être ni le plaisir, ni l'intérêt, ni le sentiment, qui sont des formes variées du *bien sensible*, il faut voir s'il ne consisterait pas dans le *bien rationnel*, et partant *universel*, le bien en soi. De là plusieurs systèmes selon façon de comprendre l'élément rationnel du devoir.

37. — IDÉAL ESTHÉTIQUE

A) **Exposé** : pour Platon (1) le Bien absolu c'est Dieu lui-même, conçu comme un idéal de perfection et de beauté. Le devoir consiste à nous en rapprocher le plus possible et la vertu n'est que la ressemblance à Dieu, ὁμοίωσις τῷ θεῷ (2). Pour réaliser cette

(1) FOCILLÉ, *Philosophie de Platon*, L. IX. — Cf. BEIT, *Études sur les dialogues de Platon*.
PLATON, *Théétète*.

imitation, le sage doit mettre de l'harmonie entre les trois parties de l'âme : le **désir** ou **appétit** physique : c'est l'âme inférieure, dont la vertu propre est la **tempérance** (*σωφροσύνη*) ; — le **cou-
rage** ou **appétit** supérieur : c'est l'âme moyenne ; principe des passions nobles, dont la vertu est la force (*ζωήθεια*) ; — la **raison** : c'est l'âme supérieure qui doit commander. Principe des idées, seule elle est immortelle et sa vertu propre c'est la sagesse (*σοφία*) (Ps. 16, 1). Chacune de ces âmes doit être subordonnée à celle qui lui est supérieure, sous la direction de la sagesse (1). Ainsi la subordination du désir à la passion généreuse produit la **tempérance** ; la subordination de la passion à la raison produit la **force**. L'harmonie qui résulte de cet accord parfait constitue la **justice** (*δικαιοσύνη*) qui est la perfection de l'âme. Mais l'individu doit aussi s'harmoniser avec ses semblables et avec l'univers, car, pour Platon, le sage est avant tout un Artiste qui met de l'harmonie dans sa vie : *ὁ σοφὸς μουσικός* (2). — Cette doctrine a été plus ou moins renouvelée dans les systèmes modernes par Herbart, Wieland et, de nos jours, par F. Ravaisson (3). La morale a pour fondement l'amour du beau. Le souverain bien consiste dans la beauté de la vie, dans l'harmonie de l'âme tendant vers un idéal calme, noble, généreux.

B) Critique : I. — Cette doctrine n'est pas en contradiction avec la moralité : la vie d'un sage est belle. Les Grecs aimaient à identifier le bien et le beau : *καλοκάγαθον* (4). Ils diffèrent cependant (Cf. Esthétique). Tout acte vertueux est digne d'estime, mais ne mérite pas l'admiration. Un riche donne quelques sous à un pauvre : c'est une bonne œuvre ; ce n'est pas une belle action, car il lui manque ce degré de splendeur, cette perfection au-dessus

(1) *Cælius, Quæst. tuscul.*, I, 10 : *Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, illi est rationem, in capite sicut in arce posuit et duas partes ei pariter voluit, iram et cupiditatem, quas locis disclusit : iram in pectore, cupiditatem subter præcordia locavit.*

(2) *Platon, République*, IX.

(3) *Ravaisson, La philosophie en France au XIX^e siècle*, § 35 : *Discours prononcé à Louis-le-Grand, août 1873. — Fournier, Critiques des systèmes de morale contemporains*, L. VIII.

(4) *Platon, Timée*, Πᾶν ὃν τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἔμπερον... « Tout ce qui est bon est beau, et rien n'est beau sans harmonie... »

de la moyenne, qu'exige la beauté. La beauté est un **degré supérieur** de bonté. C'est pour cela que la beauté ne peut être le principe de la morale, car son idéal est trop élevé pour être obligatoire : l'héroïsme et le dévouement ne peuvent être l'objet d'un *vouloir universel*.

II. — Outre cette critique générale, la morale platonicienne, malgré ses côtés élevés, mérite des critiques particulières :

a) Platon fausse les relations entre l'âme et le corps ; au lieu de voir dans le corps un instrument et un secours, il le regarde comme un pur obstacle. Toutes les maladies de l'âme, l'ignorance et le vice, ont leur source dans l'union de l'âme avec le corps où elle aurait été enfermée, comme dans une prison, en punition d'une faute commise dans une vie préexistante. Or l'union de l'âme et du corps est naturelle (Cf. *Psychol. rationnelle*, 23).

b) Platon a le tort d'identifier la vertu avec la science (Cf. chapitre IV, 48). Les actions humaines sont soumises à un **déterminisme rationnel**. Aussi la **volonté libre** est-elle absente de cette doctrine ; mais alors comment la morale peut-elle y trouver place ?

38. — EUDEMONISME RATIONNEL

§ I. — DU BONHEUR EN GÉNÉRAL

On peut envisager le bonheur au point de vue soit :

A) **Psychologique** : le plaisir est un élément du bonheur ; mais un seul plaisir ne fait pas le bonheur ; il exige une succession de plaisirs variés. Le bonheur c'est la synthèse de cette série de jouissances ; c'est, comme dit Bentham, la plus grande somme de plaisirs diminuée de la plus grande somme de douleurs (1). Socrate distinguait deux sortes de bonheur : l'un qui vient des circonstances (*εὐτυχία*) ; l'autre qui nous vient de nous-mêmes (*εὐετησία*).

(1) Leibniz définit le bonheur « un plaisir durable » *Nouveaux essais*..., I, II, ch. xxx, § 42.

Ce dernier est la vraie forme du bonheur, car il dépend de nous et résulte de notre activité normalement déployée (Ps. 26). Notre activité a des inclinations et par conséquent des fins qui l'attirent. C'est dans la poursuite et l'obtention de chacune de ces fins qu'elle trouve le bien-être, τὸ εἶ, comme dit Aristote. Le plaisir est donc la satisfaction momentanée d'une de nos inclinations; le bonheur, la satisfaction collective de toutes nos tendances ou du moins des principales. De même que le plaisir est un « surcroît qui s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur », ainsi le bonheur est un épiphénomène; il est comme l'épanouissement de tout l'être, auquel il est donné de réaliser ensemble ses fins préférées.

B) **Moral** : il suit de cette analyse du bonheur en général qu'il ne peut-être le fondement de la loi morale. En effet :

I. — Le bonheur est chose **relative** et variable avec les individus.

II. — Il est en grande partie **subjectif**, car il dépend de notre imagination et de notre volonté.

III. — Il est toujours plus ou moins **incomplet**, car nos tendances sont souvent opposées; on ne peut contenter les unes qu'aux dépens des autres.

IV. — Il n'est **pas directement accessible** : pour l'atteindre, il faut viser un autre but dont il puisse dériver. Descartes l'avait noté : « Le bonheur n'est pas le blanc où il faut tirer; il est le prix remporté par ceux qui y touchent ». C'est comme le plaisir, un *moyen* et non une fin; il ne saurait être le but de l'activité, mais il est la *conséquence* du but atteint (Ps. 63, § I). Pour toutes ces raisons, il est clair que le bonheur, qui n'est qu'une collection de plaisirs, ne saurait être le fondement du devoir.

§ II. — LE BONHEUR RATIONNEL (1)

A) **Exposé** : ces objections, dira-t-on sans doute, sont valables contre le bonheur qui a sa source dans la satisfaction des inclina-

(1) LEBNIZ, *Von der Glückseligkeit*. — P. JANET, *La morale*, L. I, ch. IV. — OLIV. LAUREN, *Essai sur la morale d'Aristote*, ch. IV-VIII. — BOUROTCH, *Article ARISTOTE dans la Grande Encyclopédie*.

tions personnelles, dans le bonheur sensible. Mais il y a, au-dessus, un bonheur plus parfait : aux yeux de la raison, il consiste dans la satisfaction harmonieuse de nos tendances élevées; c'est un bonheur qui résulte de l'activité proprement humaine (τὸ ἀνθρώπινον ἔργον) (1), de l'activité *raisonnable*, où la sensibilité est subordonnée à l'intelligence et à la volonté. C'est la théorie d'Aristote qu'on appelle l'**eudémonisme** (εὐδαιμονία, bonheur) **rationnel** et qu'on peut formuler ainsi : *Sois raisonnable et tu seras heureux*. Cette formule n'est égoïste qu'en apparence, parce que la raison nous montre que nous devons parfois sacrifier nos fins personnelles et particulières aux fins générales, parce que nous sommes membres d'un tout plus important que nous-mêmes. Ainsi cette morale se confond, au point de vue de la *matière*, avec la morale du bien en soi, puisqu'elle prescrit à l'homme d'estimer, dans la poursuite du bonheur, la valeur des biens suivant les lumières de la *raison* et non d'après les attractions de la sensibilité.

B) **Critique** : 1°) La morale du bonheur ainsi entendu se confond, il est vrai, *matériellement*, avec la morale de l'ordre et du bien; la morale du devoir est ainsi conciliée avec celle de l'intérêt. Mais le bonheur et le bien diffèrent au point de vue *formel*. Le bien c'est ce qui perfectionne la nature raisonnable, ce qui lui est conforme; le bonheur c'est la conscience du bien possédé, la perfection réalisée. Le bien, par conséquent, demeure la seule fin *absolue* et *suprême* de la volonté, le bonheur en est une simple *conséquence*. Notre bonheur, même raisonnable, ne peut donc être la fin dernière de nos actions et le principe de la morale, car il rendrait la vertu intéressée.

2°) On objecte que le bonheur est le terme nécessaire de toute

(1) Être vertueux, pour Aristote, c'est bien faire son métier d'homme, être vraiment homme : ἀνθρωπότης, c'est-à-dire déployer son activité d'une façon puissante et réglée, d'où résulte le bonheur. Cf. *Morale à Nicomaque*. — ANASTOX emploie constamment le mot καλόν pour signifier le bien. Le bien c'est le beau moral, parce qu'il résulte de l'activité puissante et ordonnée. Or la grandeur et l'ordre sont les deux caractères du beau d'après Aristote. Nous avons vu (39) que cependant on ne doit pas identifier toujours le bien et le beau. Les mots latins *honestum, decorum* impliquent aussi une idée de beauté. — Cf. OLIV. LAUREN, *Essai sur la morale d'Aristote*, ch. II.