

tendance, l'unique ou du moins la principale raison de vouloir et d'agir. — On doit répondre que l'amour de soi et le désir du bonheur sont sans doute le premier *mobile*, le principe spontané de toutes nos actions : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception » (Pascal). Mais ils n'en sont pas nécessairement le *motif* et la *raison*. La preuve c'est que si personne ne peut renoncer explicitement au bonheur, on peut en faire abstraction, agir sans y penser, sans le rechercher. Le bonheur est encore moins la *mesure* de la moralité, puisque la valeur morale d'un acte est proportionnée à son désintéressement. Plus un acte est désintéressé, plus il est parfait. Il reste vrai cependant que, si le bonheur raisonnable, qui se confond avec notre perfection, ne peut être la fin dernière de la vie morale, il peut néanmoins être recherché en même temps que le bien : il est en effet la *conséquence* et la *récompense* du bien accompli, de la perfection réalisée. Cette récompense est une sanction de la loi morale ; elle fait donc partie intégrante de la loi morale ; la vouloir, la rechercher en même temps que le bien ce n'est donc pas sortir de la loi morale (Ch. IV, 47).

39. — LA MORALE STOÏCIENNE (1)

§ A. — EXPOSÉ

I. — **Souverain bien : la vertu.** — La morale stoïcienne a subi bien des métamorphoses depuis Zénon, Cléanthe, Chrysippe (III^e siècle avant Jésus-Christ) jusqu'à Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle. L'idée qui persiste à travers ces changements et domine

(1) ED. ZELLER, *La philosophie des Grecs*, III^e volume, 1^e P. — RAVASSON, *Le stoïcisme*, dans les mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI. — F. OBERREAL, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, ch. VII, VIII. — SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, L. I, § 46. — TRAMIN, *Un problème moral dans l'antiquité*. — MARTHA, *Les moralistes sous l'empire romain*. — FOSSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, 1^e P., L. I, ch. V.

tout le stoïcisme, c'est que le souverain bien, l'unique bien, c'est la **vertu** elle-même. De là, plusieurs conséquences qu'on a nommées les **paradoxes stoïciens** (1) :

1^o La vertu étant l'unique bien, en dehors d'elle, **tout est indifférent** : plaisir, douleur, richesse, réputation, santé, vie, mort.

2^o La vertu étant un absolu, un extrême, il n'y a **pas de milieu** entre le bien et le mal. Toutes les fautes sont égales comme tous les actes bons : le vice et la vertu n'admettent **pas de degré**.

3^o La vertu est elle à elle-même sa propre récompense : *Virtutis primum ipsa virtus* (Sénèque).

II. — **Essence de la vertu** : la vertu consiste à **vivre conformément à la nature** ; *Zῆν ὁμολογουμένως τῆ φύσει*. C'est là une formule équivoque, car les Stoïciens donnent des sens différents au mot *nature*. Aussi a-t-elle donné lieu à des interprétations diverses de la part de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe (2).

La nature d'un être dépend essentiellement de ce qui lui est propre ; or la caractéristique de l'homme, c'est la raison. C'est pourquoi pour l'homme, vivre conformément à la nature, ce n'est pas suivre la sensibilité mais la raison : *Zῆν ὁμολογουμένως τῆ λόγῳ*. Comme la raison n'existe pas seulement en nous, mais encore chez les autres hommes et dans tout l'univers, dont Dieu est l'âme, vivre *conformément à la raison* :

a) C'est d'abord mettre l'ordre et la logique dans sa vie (*ἡμελογία*) ; c'est être **d'accord avec soi-même**. Le sage doit « vouloir par raison, pour l'ordre et la beauté qui y règnent, ce que la nature poursuit par instinct ». Le souverain bien c'est donc la force de la volonté tendue à travers toute la vie pour faire de toutes les pensées, paroles et actions un tout harmonieux. *Summum bonum vita sibi concors*.

b) C'est ensuite vivre en **harmonie avec nos semblables**. La raison étant identique chez tous les hommes, ils sont égaux, ils sont frères : *Homo res sacra homini*. Ils doivent donc s'entraimer. Aussi l'esclavage est une injustice.

c) C'est enfin vivre en **harmonie avec tout l'univers**. Le

(1) CICÉRON, *Paradoxa*.

(2) STOBÉE, *Eclogae physicae et ethicae*, L. II, ch. VII.

sage doit se soumettre aux lois immuables de la nature, se résigner au destin qui la gouverne; car l'âme qui anime et régit le monde, c'est Dieu, c'est la raison divine. Le sage ne connaît pas les distinctions de famille, de cité, de patrie: il est *citoyen de l'univers*.

III. — **Obstacle à la vertu: c'est la passion.** La passion est pour eux un mouvement contraire à la raison et à la nature. *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις* (1). La première condition de la vertu c'est d'étouffer la passion pour arriver à l'**impassibilité** (*ἀπάθεια*). De là cette maxime d'Épictète: *Ἀνάγκη καὶ ἀπύχνη*; *Supporte et abstiens-toi*. Supporte, c'est-à-dire sois fort contre le plaisir, sois courageux contre les passions; reste calme dans l'adversité comme dans le bonheur. Abstiens-toi, c'est-à-dire ne recherche pas ce qui ne dépend pas de toi. Tout se fait d'après les lois d'une intelligente nécessité. Laisse donc faire la Providence immanente à la nature, car il est inutile et sacrilège de vouloir résister à la force des choses; comme dit Sénèque le tragique:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Et ainsi tu arriveras à la véritable sagesse, à l'insensibilité.

§ B. — CRITIQUE

Cette morale a des côtés élevés et elle a exercé dans l'antiquité une bienfaisante influence; le Stoïcisme a été, surtout à l'époque des empereurs romains, une école de courage et de caractère. Les Stoïciens combattirent l'omnipotence de l'État, préconisée par Platon et par Aristote, en revendiquant les droits de l'individu. Ils entrevirent l'iniquité de l'esclavage et montrèrent que les hommes, ayant même raison, devaient être traités également. Mais après les qualités, voici les défauts:

I. — La vertu ne peut être le souverain bien parce que, à toute tendance, à la volonté, par conséquent, il faut une fin distincte d'elle-même. La volonté n'est bonne et vertueuse qu'autant

(1) DIOGÈNE LAÛRTIÈRE, *Vie des philosophes*, L. VII, 410. — Cf. CICÉRON, *Quæst. tuscul.* IV, 6.

qu'elle se conforme au bien en soi, au bien absolu. La vertu, qui est le *bien moral*, n'est que la *conséquence* de la conformité de l'activité volontaire au bien en soi: elle ne saurait donc être la fin de cette activité.

II. — Le Stoïcisme nie la liberté, puisqu'il la réduit à comprendre et à accepter la nécessité inévitable des événements réglés par Dieu qui est l'Âme du monde: *Parere Deo libertas est* (Sénèque). Or une morale sans liberté n'est pas une morale.

III. — Cette morale aboutit à des conséquences *paradoxales* que rejette le sens commun: a) le plaisir, la douleur ne sont pas chose indifférente. — b) Il y a des degrés dans le vice et dans la vertu. — c) La vertu n'est pas à elle-même sa récompense, car le sage n'est pas nécessairement heureux ici-bas; l'immortalité de l'âme est donc une sanction nécessaire de la morale.

IV. — Cette doctrine est inhumaine et impraticable, car elle demande d'étouffer la sensibilité et les passions au lieu de les diriger et de les faire servir au bien rationnel comme force impulsive.

V. — La maxime d'Épictète est:

a) **Incomplète**: elle ne comprend pas les devoirs de *justice* et de *charité* envers les autres. C'est un idéal de morale personnelle, et, même à ce point de vue, elle pêche par défaut, car elle est muette sur les devoirs *positifs* de perfectionnement moral.

b) **Dangereuse**: le précepte *abstine* mène au fatalisme, à l'inertie, à l'abdication de la volonté.

40. — LA MORALE FORMELLE DE KANT (1)

§ A. — EXPOSÉ

On peut ramener à quatre points principaux ce qu'il y a d'essentiel dans la morale de Kant: 1° Existence d'une loi morale

(1) KANT, *Critique de la raison pratique: Fondements de la métaphysique des mœurs*. — Cf. BOUILLON, *La morale de Kant dans la « Revue des Cours et Conférences »*, 21 Fév. 1901 et sq. — Desobry, *La philoso-*

pour l'homme et ses conséquences ; 2°) Nature du devoir ; 3°) Condition de la moralité ; 4°) Formules de la loi morale.

I. — **Existence d'une loi morale et ses conséquences :** Kant fait reposer la morale sur un « fait de raison », une donnée primitive : l'existence du devoir. Nous avons conscience du devoir, c'est-à-dire d'une loi qui commande ce qui *doit* être, sans égard à ce qui a été, est ou sera. Aucun fait ne pourrait prévaloir contre cette idée qui nous commande. Son commandement est *catégorique*. Seule l'idée du devoir a une valeur objective absolue. Or l'idée du devoir implique trois autres vérités qui en sont les conditions : la *liberté*, l'*immortalité de l'âme*, l'*existence d'un Dieu rémunérateur* (Cf. *Métaphysique*.)

II. — **Nature du devoir :** en quoi consiste le *devoir* ? Pour le savoir on peut procéder de deux manières. Ou bien on déterminera le devoir d'après la nature d'un *bien* antérieurement conçu, qui lui servira de fondement. Ce bien en soi, ce bien absolu est la fin dernière de l'homme et le principe de la morale. Alors la valeur morale des actions dépend de leur conformité à ce bien souverain ; elle dépend donc de leur *objet*, de leur *matière*. C'est la voie suivie par les moralistes qui ont précédé Kant. On bien on partira de la *forme*, c'est-à-dire du commandement considéré en lui-même, indépendamment de tout bien en soi qui en serait la matière et le contenu. C'est la méthode adoptée par Kant. D'après Kant, le devoir est un absolu qui ne suppose rien au-dessus de lui ; lui donner le bien pour fondement, ce serait en faire un impératif relatif et hypothétique, et dire à l'homme : fais ceci si tu veux obtenir ce bien et réaliser cet idéal. Le devoir a en lui-même sa raison suffisante ; il n'y a donc pas de bien en soi antérieur au devoir. C'est pourquoi le devoir doit se définir : « la *nécessité d'obéir à la loi par respect pour la loi* », et non pas la *nécessité morale de faire le bien*. Aussi une action n'est pas obligatoire

phie de Kant, I^e P., II^e Sect. : II^e P., II^e Sect. — SCHOPENHAUER, *Fondement de la morale*, ch. II ; *Le monde comme volonté et comme représentation*, L. I, § 46. — TH. REUSSER, *Kant* — TH. PESCH, *Le Kantisme et ses erreurs*. — A. CRESSON, *La morale de Kant* — JOSEPHY, *Œuvres de droit naturel*, Leçons XXVI, XXVII. — FOUILLÉ, *Critique des systèmes de morale contemporains*, L. IV.

parce qu'elle bonne ; elle est bonne parce qu'elle est obligatoire. Tel est le **formalisme moral** de Kant.

III. — **Condition de la moralité : la bonne volonté.** De la notion du devoir ainsi comprise découle la manière de le remplir. Tout dépend de l'*intention* qui fait la valeur morale des actes ; c'est la *bonne volonté*. Il faut étudier ce que Kant entend par là :

a) **Sa nature :** soit un ordre à accomplir, qui se présente à ma conscience comme catégorique. J'exécuterai cet ordre, ou bien pour obtenir l'avantage qui en résulte, ou bien uniquement pour obéir à la loi. Dans les deux cas la matière de l'acte est la même ; mais leur valeur est bien différente. Dans le premier, l'action n'est pas bonne moralement, elle n'est pas mauvaise non plus : elle est *légale*, c'est-à-dire matériellement conforme à la loi. Dans le second elle est *morale*. La *bonne volonté*, c'est donc la volonté de *faire le devoir parce que c'est le devoir*, d'obéir à la loi par respect pour la loi.

b) **Sentiment de respect qui l'accompagne :** obéir à la loi par *amour* pour la loi, ce ne serait pas, selon Kant, agir moralement, car ce serait attendre quelque satisfaction de son obéissance. C'est pourquoi Kant bannit tous les *bons sentiments* qui pourraient nous aider à pratiquer le devoir, parce que ce serait rendre son observation intéressée (33, § C). Un seul sentiment a trouvé grâce devant lui ; c'est le sentiment de **respect**, parce que le respect n'est pas un sentiment agréable, il exerce une certaine contrainte sur nos penchants inférieurs.

c) **Son autonomie :** qu'est en elle-même la bonne volonté ? Elle est *autonome*, elle porte en elle-même la loi à laquelle elle obéit ; elle la pose et se l'impose. La volonté est à elle-même sa propre fin, c'est une *fin en soi*. Si la loi morale nous était imposée du dehors, par un Dieu tout puissant, la volonté ne pourrait s'y soumettre que par crainte, amour ou intérêt : or l'obéissance due à de tels motifs n'est pas morale. De plus, toute doctrine qui fait dépendre la volonté d'une fin autre que la volonté même, est une doctrine d'esclavage, une **hétéronomie**.

d) **Sa valeur :** « Il n'y a qu'une seule chose qui se puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une bonne volonté » c'est-à-dire la volonté raisonnable et libre. Elle « ne tire pas sa bonté de

ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même... Quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien... elle brillerait de son propre éclat, comme une pierre précieuse, car elle tire d'elle-même toute sa valeur. L'utilité ou l'inutilité ne peut rien ajouter ni rien ôter à cette valeur. (1) » C'est que la volonté, étant libre, ne doit rien qu'à elle-même. Tel est le bien *absolu* ; il n'est pas distinct de la personne elle-même ; il résulte de l'intention pure d'obéir à la loi. Tout le reste n'a qu'une valeur *relative*, qui dépend du bon ou du mauvais usage qu'on en fait.

IV. — **Formules de la loi morale.** Nous devons donc *agir par devoir*. Il faut en outre connaître les *actes* que le devoir impose. Pour éclaircir les cas embarrassants, Kant a formulé trois grandes règles :

1^o) « Agis de telle sorte que tu traites toujours la volonté libre et raisonnable, c'est-à-dire l'humanité, en toi et en autrui, comme une fin et non comme un moyen ». La volonté raisonnable et libre, la personne humaine, est donc l'**objet** même de la loi, en même temps qu'elle en est l'**auteur** et le **sujet**. L'être raisonnable est une fin absolue, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais se regarder comme un moyen, mais toujours comme une fin. Quand l'homme obéit aux inclinations de la sensibilité au détriment de la raison, il se dégrade, car il se sert de lui-même comme d'un moyen. Les autres hommes étant nos égaux en nature, nous devons respecter leur personnalité ; il est donc illégitime de les traiter comme des moyens, c'est-à-dire de s'en servir pour en tirer un avantage. C'est pour cela que l'esclavage est odieux. La personnalité est inviolable et sacrée. Le respect absolu de la personne est donc le fondement du **droit** comme du **devoir**.

2^o) « Agis comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. » L'idéal que poursuit la morale, c'est la réalisation d'une république des volontés libres et raisonnables, dans laquelle chacune serait pour les autres une fin. Ce serait la conséquence de la mise en pratique de la première formule, car si les volontés se prenaient récipro-

(1) KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 43 (trad. BARRI).

quement comme fin, elles réaliseraient cette cité libre et unie où chacun serait à la fois législateur et sujet : ce serait la « république des fins. »

3^o) « Agis toujours de telle sorte que la raison de ton action puisse être érigée en loi universelle. » L'*universalisation* d'un acte, tel est le criterium donné par Kant pour distinguer, pratiquement, quelles actions sont conformes ou contraires à l'idéal indiqué plus haut. (20, III) (1).

4^o) « Agis extérieurement de telle sorte que ta liberté puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant une loi générale de liberté pour tous. » C'est le principe régulateur des droits.

§ B. — CRITIQUE

Kant a clairement indiqué les caractères de la loi morale, son obligation absolue et son universalité. Il a nettement dégagé l'idée du devoir des motifs égoïstes et il a bien réfuté les systèmes empiriques et utilitaires. Il a mis en relief la dignité et l'inviolabilité de la personne humaine. La grandeur du devoir lui a inspiré de beaux accents : « Devoir, nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation... Quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants?... » (2).

Il dit encore : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. » (3) — Mais la morale kantienne mérite plus de reproches que d'éloges. Pour s'en convaincre il suffit d'examiner l'un après l'autre les quatre points, auxquels nous avons ramené sa doctrine.

I. — Kant ne prouve pas l'**existence universelle du devoir** ; il affirme que le devoir est donné dans toute conscience humaine. Il ne l'établit ni *a priori*, ni *a posteriori*.

(1) KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

(2) KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 455 (trad. PICAVET).

(3) *Ibidem*, p. 291.

a) L'existence du devoir n'implique pas la croyance à la liberté telle que Kant la conçoit. En effet Kant distingue l'*homme-phénomène*, c'est-à-dire tel qu'il s'apparaît à lui-même et apparaît aux autres; et l'*homme noumène*, l'homme en soi, considéré dans son essence qui est inconnaissable. (1) Les actions de l'homme-phénomène, étant dans le temps et étant régies par le principe subjectif de causalité, sont soumises à la loi du déterminisme. Mais nous n'avons pas le droit de dire de l'homme-noumène qu'il n'est pas libre. Il se peut que la liberté nouménale existe. Telle est la conclusion de la *raison pure*. Mais la *raison pratique* montre que cette liberté est nécessaire parce qu'elle est impliquée par le devoir. Kant aboutit à une contradiction. Ou le devoir s'applique au monde nouménal, et alors il n'a pas d'influence sur le monde phénoménal qui est régi par la fatalité; ou bien le devoir s'applique au monde phénoménal, le seul dont nous ayons conscience d'après Kant et par conséquent le seul qui nous importe, et alors l'homme-phénomène qui y est soumis doit être libre pour pouvoir l'observer. Or Kant nie la liberté phénoménale.

b). Les deux autres postulats (*immortalité et existence d'un Dieu rémunérateur*) reposent sur une affirmation qui est en contradiction avec la doctrine kantienne sur d'autres points. L'homme doit, dit-il, chercher à réaliser le *souverain bien*. C'est-à-dire l'accord du bonheur et de la vertu; or cet accord, dont la raison voit la nécessité, n'est pas réalisable en ce monde; donc il doit y avoir une autre vie. C'est bien raisonné en soi; mais Kant s'est interdit cette façon de raisonner, car un des éléments fondamentaux de sa doctrine c'est que la pratique de la vertu est incompatible avec la poursuite du bonheur (29 § B). Pour éviter cette contradiction, Kant se contente ordinairement de dire qu'il faut par la vertu se rendre digne du bonheur sans le rechercher. Quand il parle ainsi il n'est plus en opposition avec ses principes, mais il enlève toute base à son argumentation: il n'a plus le droit d'affirmer l'obligation de croire à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu, puisque le fondement de cette croyance: la nécessité de l'accord du bonheur et de la vertu, a disparu.

(1) KANT, *Doctrine de la vertu*, I^e P., L. I, Introd. § 3.

II. — La thèse de l'**antériorité du devoir sur le bien** :

1^o) **Est en contradiction avec la nature humaine.** — L'homme est un être raisonnable; or un être raisonnable ne saurait, sans aller contre sa nature, obéir à une loi dont il ne connaît aucune raison qui la motive. L'obéissance à la loi morale doit donc être une soumission éclairée et non l'exécution aveugle d'un commandement que rien ne justifie. Or ce qui justifie la loi morale c'est sa conformité au bien en soi. Le devoir, tel que le présente Kant, ressemble à une consigne inintelligible et brutale, qui s'impose sans qu'il soit permis d'en chercher les motifs. On l'a comparé à la discipline des armées allemandes. La logique des choses a contraint Kant à être inconséquent avec son système; lui aussi rattache, quoi qu'il en dise, le devoir à un bien antérieur, et ce bien antérieur c'est pour lui l'*universalité rationnelle* de l'action (20 § III).

2^o) **Rend la morale impraticable** en bannissant tout autre sentiment que le respect (35, § C).

III. — La doctrine de l'**autonomie de la volonté** :

1^o) **Ruine l'autorité de la loi morale.** — Comment la volonté, étant essentiellement changeante, pourrait-elle édicter une loi immuable? Comment un être, qui s'impose d'agir de telle ou telle façon, serait-il lié par cet ordre émané de lui? Après cet ordre, ou il n'est plus libre, et alors il n'y a plus de moralité; ou il le demeure; il peut par conséquent prendre une décision contraire et se délier de sa première obligation; alors que devient le caractère absolu, catégorique du devoir? Il faut donc que l'obligation ait un principe extérieur et supérieur à la volonté.

2^o) **Compromet l'universalité de la loi morale.** — Si chaque volonté est autonome, pourquoi la loi morale serait-elle identique pour tous les hommes? Une loi, qui dépend de la volonté libre, peut changer avec chaque volonté. On dira peut-être que Kant entend assigner comme fondement du devoir la volonté en tant qu'elle est la même chez tous les hommes. Soit. Mais la volonté a précisément chez tous les hommes ceci de commun qu'elle est libre. Dans ce cas, il faut convenir que c'est la raison, faculté fatale, partout la même, qui montre à chaque volonté humaine la règle du devoir. Mais c'est chercher le fonde-

ment de l'obligation en dehors de la volonté et par conséquent sorti du système de Kant.

IV. — La **première formule** n'est que partiellement vraie. Il faut dire avec Kant que l'homme ne peut être pour l'homme un simple moyen. Mais on ne peut lui accorder que la personne humaine est une *fin en soi*, une *fin absolue*. Elle n'est qu'une *fin relative*, car l'homme est *subordonné* à Dieu, seule fin dernière et suprême.

La **deuxième formule** n'ajoute rien d'essentiel à la première en ce qui concerne la détermination des devoirs; inutile de s'y arrêter.

La **troisième formule** est vraie; mais elle n'appartient pas en propre à la morale kantienne. De plus elle est inconciliable avec le *formalisme* de Kant. En effet, pour savoir quelles actions peuvent être érigées en lois universelles, Kant fait entrer en ligne de compte l'intérêt général ou particulier et alors, comme le lui reproche Schopenhauer, il raisonne comme un vulgaire utilitaire (1). — De plus, comme nous l'avons noté, prendre l'universalité rationnelle comme criterium moral, c'est sortir de la considération de la *forme pure* pour envisager un *bien* antérieur au devoir.

La **quatrième formule** n'est pas spéciale à la morale kantienne.

Conclusion : on peut donc dire, avec M. Cresson, que la morale kantienne « pèche par la façon dont Kant tire les conséquences de ses principes, et surtout par ses principes eux-mêmes » (2).

44. — MORALE DU BIEN RATIONNEL

Nous avons prouvé que ni le plaisir, ni l'intérêt, ni le sentiment, ni le respect de la loi, ni le bonheur rationnel ne peuvent

(1) SCHOPENHAUER, *Opér. cit.*

(2) CRESSON, *Opère cit.*

être le principe de la loi morale. Le motif *du bien en soi*, du bien *rationnel*, c'est-à-dire de ce qui est conforme à la nature raisonnable de l'homme, étant le dernier motif de nos actions constaté par l'observation psychologique, il s'ensuit que lui seul peut être le principe de la loi morale. Mais on peut l'établir directement par l'analyse de l'idée du bien en soi. Cette idée a tous les caractères qui conviennent à la loi morale (1). L'idée du bien est :

I. — **Obligatoire** : c'est par là qu'elle se distingue des autres idées de la raison. Quand je dis : c'est un mal de mentir, c'est un bien d'honorer ses parents; ces jugements ne sont pas seulement spéculatifs comme des vérités scientifiques, ils sont *pratiques* : j'affirme que je suis *tenu* de ne pas mentir et d'honorer mes parents.

II. — **Absolute** : elle s'impose à la raison sans condition. La conscience ordonne, au nom du bien, indépendamment du plaisir, de l'intérêt et du sentiment. *Honestum id intelligimus quod tale est ut, omni detracta utilitate, possit per seipsum jure laudari* (2). Le bien en soi n'est en somme que notre nature idéalisée. Or l'idéal de notre nature étant le terme dernier de notre tentance, au-delà duquel nous ne saurions aller, la raison voit en lui une *fin en soi* qui doit être voulue pour elle-même. Il serait absurde de la vouloir *conditionnellement*, car alors elle ne serait plus une fin dernière, mais une fin relative, c'est-à-dire un moyen d'arriver à un autre bien.

III. — **Universelle** : c'est un fait que tout homme a l'idée du bien et qu'il distingue le bien du mal. Les erreurs ne portent pas sur les principes fondamentaux de la morale (12). — C'est un fait aussi que la conscience ne confond pas le bien avec le plaisir, l'intérêt, ou les sentiments divers qui accompagnent notre activité. Cela se comprend : puisque le bien est fondé sur la nature humaine, il doit être *universel* et *immuable* comme elle.

IV. — **Claire et pratique** : tous entendent les préceptes généraux de la loi morale et s'attribuent la faute de leur violation. —

(1) P. JASSET, *La morale*, L. II, ch. II. — D'HUMAS, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, III^e C. — BAUDISSIERE, *Les principes de la morale*.

(2) CICÉRON, *De officiis*.

De plus Dieu ne pourrait, sans aller contre sa justice et sa sagesse, nous imposer le joug d'une loi impraticable. Or le bien en soi est admirablement adapté aux exigences de nos facultés, puisqu'il est, par définition, ce qui est conforme à notre nature raisonnable.

Conclusion : le bien rationnel, qu'on nomme d'un mot l'honnête, étant une règle obligatoire, absolue, universelle, claire et pratique, est donc le souverain bien, la fin suprême de l'activité humaine et le principe de la morale.

42. — ORIGINE DE L'IDÉE DU BIEN

A) **Systèmes empiriques :** ils dérivent l'idée du bien de l'expérience et la ramènent soit au plaisir, soit à l'intérêt, soit au sentiment.

Réponse : il est impossible d'identifier le bien en soi avec le plaisir, l'intérêt et le sentiment, parce que ces objets, n'étant pas obligatoires, sont relatifs, particuliers, variables, tandis que le bien est obligatoire, absolu, universel, immuable (41).

B) **Systèmes rationnels :** l'idée du bien nous est fournie, comme toute notion première, par la *raison s'appuyant sur l'expérience*. C'est la conscience morale ou raison pratique qui la dégage de l'analyse des jugements et des sentiments moraux (9).

On voit pourquoi et comment on peut ramener tous les systèmes de morale à deux grandes catégories :

I. — Les uns empruntent la règle de nos actions à la **sensibilité**. Ce sont les morales **empiriques**, qu'on subdivise en deux groupes :

A) **Morales utilitaires, intéressées :** plaisir, satisfaction morale, intérêt.

B) **Morales sentimentales, désintéressées :** altruisme, bienveillance, sympathie, sentiment de l'honneur.

II. — Les autres empruntent la règle morale à la **raison**.

Ce sont les morales **rationnelles** : idéal esthétique, eudémonisme rationnel, morale formelle, bien rationnel.

43. — NATURE DE L'IDÉE DU BIEN RATIONNEL

§ A. — EXPOSÉ

Qu'est-ce que le bien ? Quelle est sa nature ? Les uns considèrent cette idée comme simple et irréductible. D'autres la regardent comme complexe et ont essayé d'en déterminer la compréhension. C'est ainsi que l'idée de bien a été ramenée à l'idée :

I. — **De fin**, par ARISTOTE (¹) et JOUFFROY (1796-1842). Le bien est la cause finale, ce que tous les êtres désirent. « Le bien est la coordination de toutes les fins », c'est la fin universelle, suprême. Faire le bien, c'est tendre à sa fin ; mal faire, c'est s'en écarter.

Critique : sans doute la fin d'un être c'est son bien. Mais il vaut mieux définir la fin par le bien que le bien par la fin. De ces deux idées, l'idée de bien est la première. C'est parce que nous jugeons un objet meilleur que celui dont nous jouissons, que nous tendons vers lui comme à une fin. — De plus, Jouffroy a eu tort de ne pas déterminer en quoi consistait cette fin universelle et suprême (²).

II. — **Du vrai** par WOLLASTON (1639-1724), (³) philosophe anglais. Agir c'est affirmer : le bien n'est donc que le vrai exprimé dans nos actions. Une action est bonne quand elle est conforme au vrai, mauvaise quand elle est en contradiction avec lui : *vg.* manquer à la piété filiale est mal, parce que c'est affirmer que que l'on ne doit rien à ses parents. Haïr Dieu c'est un mal parce que c'est nier sa bonté.

Critique : métaphysiquement le vrai et le bien s'identifient dans l'être absolu, en Dieu. Mais ils sont distincts par rapport à nous et à nos actions. Sans doute toute bonne action est la rédu-

(1) ARISTOTE, *Mor.*, à Nic., L. I, c. 1. « Le bien c'est ce qui est recherché par tout être. » *Τὸ βέλτιον ἐστὶν πάντων ἰστέον.*

(2) JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, Leçons XXVIII et sq.

(3) WOLLASTON, *Esquisse de la religion naturelle*. — Cf. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, XXIV^e Leçon.

tion en pratique d'une vérité. Cependant l'idée du vrai s'étend plus loin que l'idée du bien : tout ce qui est bien est vrai, mais tout ce qui est vrai n'est pas nécessairement bien moralement : « Donner de l'arsenic pour empoisonner, dit Jouffroy, c'est respecter la vérité chimique ». Il y a un nombre de vérités qu'on peut affirmer sans être pour cela vertueux, car les vérités morales forment un ordre à part, elles ne sont pas seulement vraies pour la raison, mais *obligatoires* pour la volonté.

III. — **De l'ordre** par MONTESQUIEU (1689-1775). « Faire le bien, c'est respecter les rapports essentiels qui dérivent de la nature des choses ; les violer c'est faire mal » (1). L'ensemble de ces rapports constitue les lois, l'ordre. Le bien c'est donc, en définitive, le respect de l'ordre.

Critique : cette formule a le tort d'être imprécise. De quel ordre s'agit-il ? Outre l'ordre moral, il y a l'ordre logique, l'ordre mathématique, l'ordre physique, etc. Nous ne sommes pas tenus de respecter n'importe quel ordre. En fait, nombre de lois et de rapports n'intéressent en rien la moralité. — Bien plus, les actes coupables peuvent exister sans se conformer à un certain ordre logique, physique, etc. — Nous nous soumettons aux lois de la nature, non comme à une nécessité morale qui nous oblige, mais comme à une contrainte inévitable, parfois odieuse.

IV. — **D'universalité** par KANT (2) ; l'idée d'universalité est en effet l'un des caractères du bien rationnel ; mais ce n'est pas là le bien tout entier. L'universalité est une pure *forme*, qui réclame un contenu. Or ce contenu ne peut être que la *satisfaction* ou l'*excellence* des rapports qui unissent les êtres entre eux (Cf. V). C'est ce caractère de perfection qui permet à la raison de distinguer les fins *universalisables* de celles qui ne le sont pas, assignables par conséquent à tout être raisonnable. Kant d'ailleurs a dû en venir à ce critérium de la perfection, « Faire de la personne humaine la fin en soi, la fin absolue, n'est-ce pas reconnaître implicitement que la personnalité est la perfection même ? »

V. — **De perfection** par MALEBRANCHE (1638-1775) « De même qu'il y a des rapports de grandeur qui sont l'objet des mathéma-

(1) MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, L. I, ch. 1.

(2) KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

tiques, il y a des rapports de perfection qui sont l'objet de la morale. Une bête est plus estimable qu'une pierre et moins estimable qu'un homme... C'est un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps, comme c'est une vérité nécessaire que deux fois deux soient quatre ou que deux fois deux ne fassent pas cinq » (1). — Les rapports de perfection sont obligatoires, tandis que les rapports de grandeur ne le sont pas, parce que Dieu aimé et veut les choses à proportion de leur perfection.

Critique : cette doctrine nous semble vraie. L'idée de bien, l'idéal moral se ramène à l'idée de perfection. Il faut noter cependant qu'il ne s'agit pas de la perfection en général, mais de la perfection en harmonie avec notre nature, de la perfection *humaine*. C'est en réalisant la perfection proportionnée à sa nature et à ses forces que l'homme imitera Dieu et réalisera la définition de la vertu donnée par Platon : La vertu consiste à se rendre autant que possible semblable à Dieu.

§ B. — ANALYSE DE L'IDÉE DE PERFECTION

On peut aller plus loin en faisant l'analyse de l'idée de perfection relative à l'homme. D'après Leibniz (2), l'idée de perfection se résout en deux autres : l'idée d'*être*, c'est-à-dire d'*activité* aussi grande que possible, puisque être c'est agir ; — l'idée d'*ordre*, d'*harmonie*. Essayons de le montrer en l'appliquant à l'homme et à ses facultés.

Toute faculté est une tendance vers un bien déterminé pour

(1) MALEBRANCHE, *Traité de morale*.

(2) LEIBNIZ, *Von der Glückseligkeit (De la béatitude)*. « La perfection est plénitude, force, et aussi ordre... La perfection est une sorte d'élevation, d'exhaussement de l'être ; en d'autres termes, c'est un degré éminent de l'être ou de la force ; perfection ou excellence c'est tout un. Et plus haute est l'activité ou plus grande la force, plus haut et plus libre est l'être. Mais puisque la force est d'autant plus grande qu'une plus grande pluralité sort de l'unité ou s'y ramène, étant régie par elle ou trouvant en elle son principe intime, et que cette unité dans la pluralité c'est l'harmonie, voilà que la perfection est harmonie, et l'harmonie produit la besuité qui engendre l'amour. » (Cité par OLLÉ-LAPRÈRE, *Essai sur la morale d'Aristote*, ch. VII, p. 210).

lequel elle est faite et qui lui manque. Si la nature humaine se réduisait à une seule faculté, son bien absolu s'identifierait avec le bien de cette faculté ; en tendant vers ce bien elle réaliserait le maximum de développement de son être et le maximum de bonheur qui en est la conséquence nécessaire. Mais la nature humaine est complexe : elle comprend tout un ensemble de facultés et ces facultés sont de valeur inégale. Son bien absolu, sa perfection, résultera d'abord du déploiement de toutes ses facultés : c'est l'élément de *puissance* et d'*intégrité*. Il résultera ensuite d'un déploiement *harmonieux*, c'est-à-dire proportionné à la valeur de chaque faculté : c'est l'élément d'*ordre*.

La nature humaine est un tout, dont les divers éléments constituent un système de tendances unies et ordonnées hiérarchiquement, qui concourent aux fins de l'ensemble. La perfection de l'homme, son souverain bien, consistera donc dans un développement harmonieux de toutes ses facultés se déployant en concours et en ordre. Cette harmonie découle de la subordination des fonctions inférieures de la vie végétative et sensitive aux fonctions supérieures de la vie spirituelle, de la vie raisonnable et libre (*). Mais l'homme ne vit pas isolé. Il faut encore que le développement de notre personnalité se fasse, non pas au détriment, mais à l'avantage des autres personnalités dont la valeur est égale à la nôtre. Le souverain bien de l'homme, sa perfection,

(*) On demandera sans doute quel est le critérium qui nous permet de mesurer la perfection relative des diverses facultés. Ce critérium, nous l'empruntons à S. Thomas et à Leibnitz. La valeur se mesure à la quantité d'être, au degré d'activité exercée : *In tantum est perfectum unumquodque in quantum est actu* (S. THOMAS, *Summa theologiae*, I^e P., Q. v. Art. 1. — Cf. LEBNIZ, *Opere* etc.). Ainsi la plante qui vit vaut mieux que la pierre qui ne vit pas ; l'animal qui vit et sent vaut mieux que la pierre qui ne vit pas et que la plante qui ne sent pas ; l'homme leur est supérieur parce qu'il vit, sent et raisonne. Dieu est au sommet de la perfection diverses qualités de l'être (Ps. 18). Même gradation entre les facultés sur les facultés sensibles. Dans l'homme l'intelligence et la volonté l'emportent sur les facultés sensibles, parce qu'elles représentent plus d'être ; leur activité est moins mêlée de passivité (Ps. 19). Les fonctions des facultés sensibles étant moins importantes, ces facultés se rapportent aux facultés spirituelles (raison et volonté) comme des moyens à leur fin ; c'est pour cela qu'on les appelle *inférieures* et *subordonnées*.

consiste donc, en dernière analyse, dans l'épanouissement intégral et ordonné de toutes ses facultés, qui n'a de limite que le respect des autres personnalités. C'est en réalisant cette fin que notre activité atteindra la perfection dont elle est capable : la *vertu* ou habitude de faire le bien, qui est l'accroissement de notre être moral, et le *bienheur* ou satisfaction complète et harmonieuse de toutes nos tendances, qui est la conséquence et la récompense du bien pratiqué.

Conclusion : bref, la perfection de l'homme consiste dans le développement complet et harmonieux de toutes ses facultés, subordonné à la faculté caractéristique de l'homme, à la raison. C'est pourquoi ces formules : *Obéir à la raison. Suivre l'ordre. Ressembler à Dieu, Aimer Dieu*, qui prescrit cette obéissance et cette observation (14, § B), sont au fond des formules *équivalentes* de la loi morale (*).

§ C. — CRITERIUM DU BIEN ET DU MAL

I. — **Vrai fondement de la distinction du bien et du mal** (†) : le **devoir** c'est l'obligation de faire le bien. Le **bien**, c'est ce qui convient à la nature d'un être, ce qui, par conséquent, le perfectionne. Si l'on considère le bien en soi ou idéal moral par rapport à l'homme, on l'appelle l'**honnête** et on le définit : *Ce qui convient à la nature raisonnable, ce qui perfectionne l'homme*. Le **mal**, c'est ce qui ne convient pas à la nature raisonnable de l'homme ; c'est le manque d'une perfection qui devrait être présente ; *Carentia perfectionis debita*. Toute action conforme à la nature raisonnable de l'homme est bonne ; toute action, qui lui est contraire, est mauvaise. La convenance ou la disconvenance avec la *nature raisonnable*, tel est donc le prin-

(*) P. JANY, emploie le mot excellence comme synonyme de perfectior (*La morale*, L. I, ch. III).

(†) JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*, Du bien et du mal ; *Cours de droit naturel*, Leçon XXV^e. — S. THOMAS, *Summa theol.*, I^e P., Q. v. — SUAREZ, *Metaphys. disputationes*, Disp. X. — PALLAVICINI, *Dei bene*. — PALMERI, *Ontologia*, Thes. XI.

cipe de la distinction du bien et du mal. C'est là le fondement *immédiat* ; mais le fondement *dernier*, c'est l'essence même de Dieu, sur laquelle repose l'ordre essentiel des choses.

II. — **Fondement faux : Volonté arbitraire de Dieu.** — DUNS SCOT, GUILLAUME D'OCCAM, DESCARTES, CRUSIUS faisant dépendre l'essence des choses de la volonté arbitraire de Dieu, ont fait logiquement dépendre de cette même volonté la nature du bien et du mal. Le bien est bien parce que Dieu le veut ; il aurait pu, s'il l'avait voulu, faire que ce qui est bien fût mal et que ce qui est mal fût bien. Dieu ne commande donc pas une chose parce qu'elle est bonne en soi ; mais elle est bonne parce que Dieu la commande.

Réponse : s'il n'existe aucun bien en soi, logiquement antérieur à la volonté divine et lui servant de règle, cette volonté est dépourvue de raison, arbitraire et par suite contraire à la sagesse même de Dieu. A moins donc de supprimer la sagesse divine, il faut reconnaître que, si Dieu commande ou défend une action, ce commandement ou cette défense ont leur raison d'être dans la bonté ou la malice intrinsèque de l'acte, dans l'essence des choses, que l'intelligence de Dieu conçoit, mais qui ne dépend pas de sa volonté, parce que l'essence des choses est une imitation plus ou moins parfaite de l'essence de Dieu qui est immuable. Il existe donc un bien en soi, antérieur à la volonté divine.

Remarque : s'il s'agit non de choses intrinsèquement bonnes ou mauvaises, mais de choses *indifférentes en soi*, c'est-à-dire sans rapport essentiel avec le souverain bien, il est vrai alors de dire que tel acte sera bon parce que Dieu le commande, mauvais parce qu'il le défend. Cette remarque vaut également pour les lois positives humaines : *Bonum quia imperatum ; malum quia prohibitum.*

44. — FONDEMENT DE L'OBLIGATION (1)

Nous avons défini le devoir : *le bien en tant qu'obligatoire*. Pour expliquer la **nature** du devoir, deux questions sont à résoudre :

1°) En quoi consiste le **bien**, qui est la **matière** du devoir ? Nous venons de montrer que le bien se ramène à l'idée de **perfection**, laquelle se compose de deux éléments : *l'intégrité* et *l'ordre*.

2°) D'où vient ce caractère **obligatoire**, qui est la **forme** du devoir ? C'est la seconde question à éclaircir. Il faut d'abord écarter les solutions erronées.

§ A. — FONDEMENTS RUTINEUX

I. — **La Sanction :** on a prétendu que notre bonheur était nécessairement attaché à la pratique du bien ; nous nous sentons obligés de faire celui-ci parce que nous ne pouvons pas ne pas désirer celui-là. Ainsi l'homme serait tenu de faire le bien et d'éviter le mal, à cause des récompenses et des châtements qui en sont la conséquence nécessaire.

Réponse : A) La sanction, étant une suite de l'obligation, n'en saurait être le principe : on ne peut être récompensé ou puni qu'autant qu'on a préalablement observé ou violé un devoir connu.

B) Fonder l'obligation sur la sanction, c'est réduire la morale à l'intérêt.

II. — **Les lois humaines :** ce sont les législateurs qui auraient établi la distinction du bien et du mal et donné au bien sa force obligatoire.

Réponse : A) Les lois humaines tirent leur autorité de la loi

(1) BEAUBIEN, *Les principes de la morale*, L. IV, ch. II.

morale. C'est à la lumière de la loi morale que les hommes jugent de la légitimité ou de l'illicéité des lois civiles, selon qu'elles sont conformes ou non à l'ordre essentiel des choses, au droit naturel.

B) Le devoir est universel et absolu ; comment a-t-il pu tirer ces caractères des volontés humaines, essentiellement particulières et changeantes ?

C) Les lois humaines sont loin d'embrasser tout le domaine de la moralité ; elles n'atteignent pas : les actes qui se passent dans le for intérieur, *vg.* pensées et désirs ; — les actions qui ne sortent pas du foyer domestique : *vg.* désobéissance des enfants ; — les fautes qui ne menacent pas matériellement l'ordre extérieur, bien qu'elles soient réprouvées par la conscience publique : *vg.* égoïsme, ingratitude.

D) Cette théorie aboutit à des conséquences désastreuses pour l'individu et la société ; si l'on ne distingue pas entre la *légalité*, c'est-à-dire ce qui est conforme à la loi humaine, et la *justice*, c'est-à-dire ce qui est conforme à la loi morale, le pouvoir législatif peut imposer toutes les tyrannies et toutes les injustices (17, D).

III. — *L'idée du bien, abstraction faite de la volonté de Dieu* : c'est la thèse de la *morale indépendante*. Le bien est obligatoire parce qu'il est le bien ; il s'impose à la volonté par le fait même qu'il est connu et il ne tient son autorité que de lui-même. La question posée est celle-ci : le bien et le devoir sont-ils tellement liés l'un à l'autre que notre esprit ne puisse concevoir le bien sans le concevoir comme obligatoire ou faut-il un autre principe pour opérer cette liaison ?

Réponse : le bien n'est pas obligatoire par lui-même, car :

A) Ce serait confondre le *motif* de la loi avec la *loi* elle-même ; autre chose est le *bien*, autre chose est le *précepte* de faire le bien. La preuve en est que le bien est *plus étendu* que le devoir ; l'héroïsme c'est le bien au degré supérieur, et cependant l'héroïsme n'est pas obligatoire. La loi morale, s'adressant à la masse de l'humanité, ne peut imposer que cette mesure moyenne de bien qui est à la portée de tous : autrement, elle serait impraticable.

B) La raison, étant une faculté de connaître, peut nous impo-

ser une nécessité de penser, c'est-à-dire l'adhésion à l'évidence, mais non une nécessité d'agir, c'est-à-dire une obligation. La raison nous montrant le bien est une *lumière* qui éclaire notre route ; ce n'est *pas une force* qui nous *oblige* à la suivre. Le bien, la perfection qu'elle nous présente est un *idéal* qui, par sa beauté et sa grandeur, peut solliciter, attirer, émouvoir toutes les puissances de notre être ; ce n'est pas une loi qui s'impose.

C) Une idée conçue par la raison ne peut, par elle seule, obliger, car il n'y a pas de loi sans législateur, ni d'ordre sans une volonté qui l'impose. Or cette volonté ne peut être la volonté humaine, comme nous l'avons établi contre Kant, parce que la loi morale perdrait toute autorité (40, § B, III). Reste la volonté divine.

IV. — **Volonté arbitraire de Dieu** : Puffendorf ne va pas jusqu'à dire avec Scot et Descartes (43, § C) que la distinction du bien et du mal dépend du bon plaisir divin. Non, le bien est par nature distinct du mal ; mais le bien n'est obligatoire et le mal n'est défendu qu'en vertu d'un décret libre de la volonté divine.

Critique : si l'obligation du bien résulte d'un décret arbitraire de Dieu, la relation qui unit l'obligation au bien est purement contingente. Alors Dieu aurait pu rendre obligatoire le mensonge, le blasphème, etc.

§ B. — VÉRITABLE FONDAMENT

Volonté infiniment sage de Dieu : une volonté arbitraire séparée de la raison serait en Dieu la suprême imperfection. Le vrai fondement du devoir, c'est la volonté divine éclairée par la raison infinie. Mais en Dieu, toutes les perfections sont unies et par conséquent la volonté ne fait qu'un avec sa sagesse. L'accomplissement de cette volonté constitue le *bien moral* et son habitude constitue la *vertu*. C'est la magnifique définition donnée par Platon : La vertu consiste à ressembler à Dieu par l'imitation : $\text{ὁμοιωθησθαι τῷ θεῷ}$ (1). Dans l'intelligence divine, tous

(1) PLATON, *Théétète*.

les êtres et leurs rapports sont représentés avec leur degré de perfection, et Dieu aime les êtres dans la mesure de la perfection qu'il leur a donnée et qu'il connaît. C'est pourquoi, si l'homme proportionne son amour envers les êtres à leur perfection relative, il s'établit entre la volonté humaine et la volonté divine une conformité qui est l'ordre. L'homme aime ce que Dieu aime et il l'aime dans la mesure où Dieu l'aime. Enfin s'il aime Dieu par-dessus toutes choses, l'homme est pleinement dans l'ordre; il fait le bien. Le bien *moral* c'est donc l'ordre dans l'amour, *ordo amoris*, selon la belle définition de saint Augustin adoptée par Malebranche.

Conclusion : on peut dire, pour tout résumer, que le **devoir** c'est le bien obligatoire. Le **bien en soi** c'est ce qui perfectionne la nature humaine, c'est ce qui est conforme à la nature raisonnable. La **distinction** du bien et du mal est fondée sur l'essence des choses, qui est indépendante de la volonté de Dieu. Le fondement de l'obligation c'est la volonté infiniment sage de Dieu. Le bien en soi est donc un **idéal de perfection**, qui est comme le **principe** du devoir et de la loi morale : c'est le **souverain bien**. Mais il est un autre bien qui est la **conséquence** de l'accomplissement du devoir : c'est le **bien moral**. On peut le définir : l'observation du devoir, c'est-à-dire la réalisation dans les actes de l'idéal de perfection, qui oblige toute volonté humaine.

Remarque : nous venons d'établir que tout bien n'était pas *formellement* obligatoire par lui-même; autrement, l'héroïsme serait obligatoire pour tous. Il y a donc place, entre ce qui est *strictement ordonné* et ce qui est *rigoureusement défendu*, pour ce qui est *simplement permis*. Il faut donc distinguer entre le *bien obligatoire* et le *bien surrogatoire*, entre le *précepte* et le *conseil*. Par conséquent, l'idée du devoir n'est pas *formellement coextensive* à l'idée du bien. Le bien a un domaine plus étendu que le devoir strict. On objectera peut-être que cette doctrine est en contradiction avec ce que nous avons exposé plus haut : l'idée du bien est obligatoire. — La contradiction n'est qu'apparente, car nous parlons là d'une façon générale; or on peut dire en général que le bien est obligatoire, quitte à spécifier ensuite. Tout bien n'est pas *formellement* et *actuellement* obligatoire : *vg.* l'héroïsme. Mais tout bien est *virtuellement* obligatoire, et il le

devient *formellement* et *actuellement*, sans intervention nouvelle de la volonté divine, dès que la raison le perçoit comme nécessaire pour observer la loi morale et atteindre la fin dernière. C'est ainsi que les actes héroïques, auxquels nul n'est tenu en règle générale, deviennent *strictement obligatoires* : *vg.* pour le prêtre, et le médecin en temps d'épidémie, pour le soldat en temps de guerre, etc.

Dieu connaît son essence infinie et voit les essences de tous les possibles, c'est-à-dire les diverses façons dont la perfection de son être est imitable. Il voit en même temps les relations invariables qui découlent des différentes essences de ces êtres. L'ensemble de ces relations nécessaires constitue l'ordre essentiel des choses, la hiérarchie des fins qui relie les êtres entre eux et à l'absolu. Cet ordre essentiel connu par Dieu est bon puisqu'il repose sur son essence même. Étant bon, Dieu infiniment saint, doit l'aimer. Quand Dieu crée, quand il fait passer une partie des possibles à l'existence, Dieu veut nécessairement que l'ordre essentiel, conçu et aimé par Lui, soit respecté par toute créature. Il fait prévaloir cette volonté par la contrainte physique dans les créatures dénuées de liberté; il l'impose comme une obligation, comme une nécessité morale, à l'être raisonnable et libre, à l'homme. C'est ainsi que la volonté divine, commandant de respecter et défendant de troubler l'ordre essentiel des choses que lui montre la raison divine, est le principe de la loi morale, le fondement du devoir. *Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans* (1). La raison éternelle conçoit l'ordre essentiel comme devant être observé, le vouloir divin en impose l'observation à tout être créé.

Par là même s'expliquent tous les caractères du bien : il est *absolu*, *immuable*, *souverain*, *beau*, puisqu'il est la **perfection infinie**. Il est enfin *obligatoire*, parce que cette perfection infinie est une volonté toute sage et toute puissante qui ordonne à notre volonté de la prendre comme idéal et de la reproduire dans ses actes. On comprend dès lors cette prescription sublime de l'Évan-

(1) S. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, ch. xxxii.

gile : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (*) ». Et c'est ainsi qu'en dernière analyse l'amour du bien, l'amour de l'ordre, l'amour du devoir ne sont que les noms abstraits de l'amour de Dieu et de sa volonté sainte. Aussi pour le philosophe spiritualiste le motif du devoir n'a pas la froideur d'une abstraction philosophique, puisqu'il se confond avec l'amour de la volonté du Dieu vivant et personnel, de notre Père qui est aux cieux : *Fiat voluntas tua!*

(*) S. MATTH., V, 48.

CHAPITRE IV

CONSÉQUENCES DE LA MORALITÉ (*)

L'homme est un être moral parce qu'il est raisonnable et libre. Les principales *conséquences* de la moralité sont la **personnalité** (Ps. 203) et la **responsabilité**, le **mérite** et le **démérite**, la **sanction**, la **vertu**.

45. — RESPONSABILITÉ MORALE

§ A. — NATURE

La **responsabilité** est le caractère des personnes qui peuvent et doivent rendre compte de leurs actions, c'est-à-dire s'en reconnaître les auteurs et en supporter les conséquences. Pour qu'un agent soit responsable d'une action, il faut qu'il puisse expliquer quelles sont les *causes efficiente et finale* de cette action. Or, le seul être capable de **répondre** à ces questions est celui qui, étant raisonnable et libre, a posé la cause finale de l'action et en a été

(*) PLATON, *Gorgias*. — S. THOMAS, *Summa theologica*. — LOUIS CARRAU, *De l'éducation*. — CARO, *Les problèmes de morale sociale*. — P. JANET, *La morale*, L. III. — KRETZGER, *La philosophie scolastique...*, dissertat. — E. BEAUSSIRE, *Les principes de la morale*. — MARBOX, *De la solidarité morale*. — PIAT, *La personne humaine*. — GRANTY, *De la connaissance de l'âme*. — TARDY, *La philosophie pénale*. — PROUL, *Le crime et la peine*. — LÉVY-BRUHL, *L'idée de responsabilité*. — FOSSEBRANT, *Essai sur le libre arbitre*, II^e P. — D'HEULST, *La morale et la sanction* (Conférences de Notre-Dame, 1891, V^e C.). — P. SCRAWATA, *Individualisme et solidarité*, Revue Thomiste, mars 1898. — BIXET, *La responsabilité morale*, Rev. philos. 1888, T. II. — PAULIAS, *La sanction morale*, Rev. philos. 1894, T. I. — J. FORBES, *Les bases de la morale*, dans les *Études*, Oct. 1888.