

ration pour les dons naturels, tels que la beauté, la grâce, et de la répugnance pour la laideur, pourquoi ne dirions-nous pas que l'homme vertueux mérite notre éloge et que le criminel mérite notre blâme ? Est-il vrai que, pour admirer ou blâmer, on ne s'inquiète pas de savoir si l'acte a été libre ? Sans doute, dans le système déterministe, la vertu reste belle, comme une belle fleur, le vice reste laid, comme une difformité ; mais le mérite de la vertu ne peut être attribué à l'honnête homme, nous n'avons pas plus à le louer qu'à louer un rosier de porter de belles roses. Dans le déterminisme, la vertu est une qualité naturelle, comme la beauté de la rose ; ce n'est plus une qualité *morale*. De même, le crime est une laideur qu'on peut haïr, sans avoir le droit de mépriser le criminel ; on ne blâme pas une plante vénéneuse de produire des poisons. Voilà pourquoi les écrivains déterministes, tout en condamnant le crime comme un acte laid, « innocent » celui qui l'a commis (1), et veulent l'affranchir de la honte. Suivant eux, il n'y aurait pas de honte à voler, à violer, à tuer, à empoisonner !

M. Fouillée estime cependant que le crime pourrait rester honteux, même dans le cas où la société deviendrait déterministe. De même « qu'il y a une certaine honte, qui s'attache en présence d'autrui au fait involontaire pourtant d'être difforme, bossu, boiteux, nain », à plus forte raison la laideur morale inspirerait-elle toujours une « horreur esthétique » (2). L'homme difforme peut craindre la raillerie d'un enfant ou d'un niais, mais quel est l'homme sain d'esprit qui attachera de la honte à la difformité physique ? Est-ce que cette infirmité n'augmente pas, au contraire, notre sympathie pour celui qui en souffre ? Est-ce qu'il peut venir à la pensée d'un homme sensé que le boiteux doit rougir de son état ? « N'est point répréhensible ce qui n'est point déshonorable, ni déshonorable ce qui ne vient point de nous, ni par nous, mais qui procède de la nature... Ulysse, voulant insulter Thersite, ne l'appelle point boiteux, ni bossu, ni chauve, ni tête pointue, mais lui reproche d'être babillard, indiscret, et au contraire la mère de Vulcain en le caressant lui dit : « Viens, çà, mon fils ; viens, mon pauvre boiteux (3). »

La honte n'atteint que la difformité morale. Mais, si l'humana-

(1) Georges Renard, *L'Homme est-il libre?* p. 100.

(2) *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1889, p. 794.

(3) Plutarque, *Comment il faut lire les poètes*.

rité arrivait à croire que la difformité morale est fatale, comme la difformité physique, elle n'attacherait pas plus de honte à la première qu'à la seconde. La honte, le mépris ne sont pas des sentiments esthétiques, mais des appréciations morales. Pour que le criminel soit flétri par l'opinion publique, il faut que cette opinion le juge moralement responsable du crime qu'il a commis. En supprimant la responsabilité morale, le déterminisme supprimerait la honte du crime.

Est-il bien utile de délivrer le criminel de l'ignominie qui s'attache à lui et de tenir le langage suivant : « Cet homme paresseux, débauché, a tué un vieillard pour s'enrichir et se livrer à tous les plaisirs, il est plus à plaindre qu'à blâmer, le pauvre homme ! Celui-là a empoisonné sa femme pour épouser sa maîtresse, le pauvre homme ! Pourquoi le blâmer ? Celui-ci a violé un enfant et l'a tué ensuite, quel infortuné ! Vous avez tort de le mépriser ». Que deviendra la société, si des savants, s'adressant aux assassins, aux voleurs, aux empoisonneurs, s'efforcent de les tranquilliser, en leur disant : « Vos crimes sont des actes nécessaires, qui vous ont été imposés par une organisation cérébrale imparfaite ; ne vous affligez pas de la honte que le public ignorant attache à vos actes ; la société n'a pas le droit de vous mépriser » ?

La sollicitude des déterministes pour les criminels est infatigable. Ils ne se contentent pas de vouloir les délivrer de l'ignominie du crime, ils s'efforcent aussi de les affranchir des souffrances du remords. « Je plains les méchants par humanité, dit La Mettrie, et je les tranquillise par raison (1). » Et pour les tranquilliser, il leur apprend que « les remords sont des préjugés de l'éducation (2) ». Est-il bien utile de tranquilliser les malfaiteurs ? Ne serait-il pas plus sage de rassurer les honnêtes gens ? Spinoza avait déjà dit que « celui qui se repent d'une action est deux fois misérable ou impuissant (3) ». La Mettrie et d'Holbach ne se lassent pas de prodiguer les excuses aux malfaiteurs ; La Mettrie reproche à la Nature (4) de ne pas les délivrer du remords ; d'Holbach s'indigne contre la religion qui a la cruauté de les effrayer par la menace d'un châtement dans un

(1) *Discours sur le bonheur*, p. 159.

(2) *Discours préliminaire*, p. 18.

(3) *De l'esclavage*, propos. 54.

(4) *L'Homme-machine*, p. 59.

autre monde : « Pour toi, méchant infortuné... machine désordonnée qui ne peut s'accorder avec ta nature propre ni avec celle de tes associés, ne crains pas dans une autre vie le châtiement de tes crimes (1) ! »

La honte du crime et la crainte du remords supprimées, quel frein restera-t-il pour contenir les criminels ? Le gendarme suffira-t-il pour les intimider ? Il y a tant de circonstances où celui qui veut commettre une mauvaise action peut espérer qu'il ne sera pas découvert ! Le gendarme ne suit pas les citoyens partout. On édictera des peines plus sévères, répondent les déterministes. Je constate d'abord que, dans leur système, la rigueur des peines doit s'accroître ; Montesquieu avait déjà signalé cette conséquence du déterminisme (2). Mais, est-ce que les peines conservent la même puissance d'intimidation si elles cessent d'être honteuses ? Ne sait-on pas que la crainte de la honte, qui résulte aujourd'hui d'une condamnation judiciaire, agit sur les hommes autant et plus que la crainte du châtiement ? La perte de l'honneur, la tache qui s'imprime au nom d'un homme condamné, le mépris qu'il lit dans les yeux de ses amis, sont des souffrances morales autrement cruelles que la peine physique. Mais, objecte M. le Dr Lombroso, les jurisconsultes défenseurs du libre arbitre ne jugent pas l'infamie de la peine nécessaire, puisqu'ils demandent eux-mêmes la suppression des peines infamantes (3). Ce que les criminalistes spiritualistes repoussent, ce n'est pas la flétrissure morale résultant du crime et de la condamnation judiciaire, mais les incapacités juridiques qui accompagnent les peines infamantes. Loin de vouloir supprimer la honte du crime, ils estiment, au contraire, que cette flétrissure morale peut, dans bien des cas, constituer une intimidation suffisante, et que le législateur a bien fait de l'édicter comme peine morale, sans la faire suivre d'une peine physique, ou tout au moins en permettant au juge de faire surseoir à l'exécution de la peine physique pendant un délai déterminé. C'est la pensée qui a inspiré le projet qui vient d'être voté au Sénat, sur la proposition de M. Bérenger. Les anciens Égyptiens avaient fait du déshonneur une peine plus terrible que la mort, et de l'espoir d'une réhabilitation un puissant stimulant pour corriger le coupable. « Parmi les lois qui

(1) *Système de la nature*, ch. xvii.

(2) *Esprit des Lois*, l. xxiv, ch. xiv.

(3) *L'Homme criminel*, préface xix.

concernaient les soldats, écrit Diodore, il y en avait une qui infligeait non pas la mort, mais l'infamie à celui qui avait déserté les rangs ou qui n'avait pas exécuté l'ordre de ses chefs. Si plus tard il effaçait sa honte par des actes de bravoure, il était rétabli dans son poste (1). » — Les nombreuses législations modernes qui font de la réprimande judiciaire une peine ne pourraient plus l'employer avec efficacité, si le juge perdait le droit de reprocher au prévenu sa conduite en ne croyant plus à son libre arbitre.

On objecte cependant que, dans le système déterministe, l'emprisonnement suffirait à intimider les malfaiteurs, puisque le placement des aliénés dans un asile suffit à protéger la société contre les hommes dangereux, privés de la raison. La société est suffisamment défendue contre les aliénés lorsqu'elle les enferme, parce que leur nombre ne varie pas suivant les mesures que l'on prend à leur égard. L'aliénation n'est pas volontaire ; ne devient pas aliéné qui veut. La société peut donc soigner les aliénés dans les asiles sans compromettre sa sécurité ; mais si l'emprisonnement des criminels était assimilé à la séquestration des aliénés, s'il n'entraînait aucune honte, croit-on qu'il exercerait encore une intimidation suffisante ? Cet emprisonnement, prenant la forme d'un traitement, d'une simple mesure de défense à l'égard d'une victime de la fatalité, digne de pitié, ressemblerait à un internement dans un hôpital et n'intimiderait plus. Les déterministes de l'école italienne d'anthropologie criminelle comprennent si bien l'inefficacité d'un emprisonnement, qui cesserait d'être honteux dans leur système, qu'ils proposent à la société de se défendre par la peine de mort et la transportation.

Le désir d'affranchir les criminels de la honte du crime est inspiré par un sentiment de pitié vraiment exagéré. Quelques déterministes s'attendrissent sur le sort des criminels et demandent qu'on les soigne comme des malades. « Les médecins agiront envers les criminels comme ils agissent maintenant envers les fous reconnus dangereux et enfermés pour cause de salut public (2). » M. Georges Renard pense de même qu'on doit « assimiler les prisons aux maisons de santé, où les pensionnaires obtiennent tous les égards, toutes les facilités compatibles avec la sécurité d'autrui et avec la cure mentale qu'on essaye

(1) L. I, § 77.

(2) *Revue de philosophie positive*, sept.-octob. 1880, p. 227.

sur eux (1). » M. Lévy Brulh lui-même, qui distingue le crime de la folie, écrit cependant qu'un jour « l'humanité éprouvera à l'égard de ses criminels des sentiments analogues à ceux que lui inspirent aujourd'hui ses idiots et ses aliénés » (2).

La pitié pour les criminels est un bon sentiment, c'est même un devoir. Le christianisme fait avec raison de la charité envers les prisonniers non seulement « un point de perfection, mais d'obligation » (3). Le criminel qui subit une peine méritée est encore un homme capable de repentir, et le devoir du chrétien est de le visiter, de réveiller en lui les bons sentiments, le souvenir de sa famille et de ses heureuses années d'enfance, afin de faire naître le repentir et de sauver cette âme. Visitez donc le criminel, parlez-lui avec bonté, sans mépris, comme à un homme et non comme à une bête à face humaine ; mais ne lui laissez jamais entendre que vous le plaignez comme un idiot ou un aliéné, que son malheur est immérité. N'assimilez pas le crime qu'il a commis à une maladie, à un malheur accidentel. Cette assimilation du crime à la maladie, contraire à la vérité des faits, serait dangereuse pour la morale publique et même très fâcheuse pour le condamné. En effet, le criminel comprend lui-même qu'il a mérité la peine qu'il subit par une faute volontaire ; laissez-lui le sentiment salutaire de sa faute, ne le déliez pas de ses remords. Vous affaibliriez dans la société et dans le cœur même du coupable le sentiment de la responsabilité, si vous étendiez au crime la pitié que nous inspire la maladie. Surtout ne donnez pas toute votre pitié au criminel, gardez-en un peu pour la victime. Les philosophes, qui s'attendrissent sur le sort des assassins, oublient un peu trop facilement les souffrances que ceux-ci ont causées, dans un intérêt égoïste, pour la satisfaction de leurs passions. Si un de ces philanthropes recevait la nuit la visite d'un voleur, qui voudrait l'assassiner, je me demande s'il dirait encore qu'on doit avoir la même charité pour tous les hommes, « quelle que soit leur valeur morale » (4).

Vouloir supprimer la honte du crime et affranchir les crimi-

(1) *L'Homme est-il libre ?* p. 109.

(2) *L'Idée de la responsabilité*, p. 199.

(3) Sermon de Bourdaloue sur la *charité envers les prisonniers*. — Dès le moyen âge il se forma des sociétés pour visiter les prisonniers, leur venir en aide, les assister au moment de l'exécution. Voy., dans le livre de César Cantu sur Beccaria traduit par MM. Lacoïnta et Delpech, un appendice fort intéressant sur les congrégations de miséricorde fondées pour assister les condamnés.

(4) Guyau, *Esquisse d'une morale*, p. 176.

nels de leurs remords, c'est encourager les malfaiteurs, augmenter le nombre de leurs victimes, c'est aussi paralyser l'action de la justice et pervertir la conscience publique. D'où vient cette indulgence excessive pour les crimes *passionnels*, qui se traduit par des acquittements trop nombreux ? A force de peindre l'homme comme un être passif, dominé par ses impressions, ses tentations, ses passions, incapable de réagir contre elles, les déterministes n'ont-ils pas affaibli le sentiment du devoir et de la responsabilité ? Comment peut-il y avoir des devoirs, si l'homme n'a pas le pouvoir de combattre ses passions ? Déjà Dugald-Stewart et le Dr Cudwort avaient constaté que la moralité publique diminue, à mesure que la croyance au libre arbitre s'affaiblit (1). Cette influence fâcheuse du déterminisme sur les mœurs publiques n'a jamais été aussi sensible que de nos jours. Tout est expliqué par l'action du climat, de la nourriture, du milieu, de l'hérédité, de la prédisposition physiologique. On est indulgent pour les passions, les vices et même pour les crimes ; le criminel n'est plus un coupable, c'est un *détraqué*, un disgracié de la nature ; on le plaint. Non moins que les crimes *passionnels*, les crimes collectifs, surtout s'ils sont politiques, inspirent le plus vif intérêt et sont assimilés à des accès de fièvre ou de folie contagieuse ; la pitié se détourne des victimes et va aux criminels ; le sens moral s'oblitére, parce que le sentiment de la responsabilité morale s'affaiblit.

Il est temps de réagir contre ces théories énervantes. Accordons notre pitié aux criminels, mais ne la séparons pas du blâme. Que la honte reste attachée à leurs crimes. Il est juste, il est utile que les criminels trouvent un premier châtement dans le mépris qui les attend. Dans ce monde, où tant de coupables restent impunis, il faut au moins que ceux qui échappent à la justice humaine restent flétris par la conscience publique (2).

Une doctrine déterministe, qui demanderait de la pitié sans blâme pour les criminels, serait une doctrine corruptrice. Renonçons à cette compassion malsaine, qui voit dans le criminel un infirme ou un malade. Conservons, avec le sens précis que la croyance au libre arbitre leur a donné, les mots de vertu et de

(1) *Esquisse de philosophie morale*, 119.

(2) Il faut aussi que les innocents persécutés puissent dire comme Socrate : « Je mourrai injustement ; eh bien ! la honte de ma mort rejaillira sur mes bourreaux. » (Xénophon, *Mémoires*, l. IV, ch. VIII.)

crime, de récompense et de punition, d'estime et de mépris. L'humanité ne s'est pas trompée en croyant qu'il y a des hommes qui, par la droiture de leur volonté, méritent l'estime, et d'autres qui, par leur dépravation volontaire, méritent le mépris. Le législateur ne s'est pas trompé davantage en fondant la responsabilité pénale sur la responsabilité morale.

C'est en vain qu'on s'efforcerait de conserver l'idée de culpabilité sans le libre arbitre. Appelé par ses fonctions à juger les prévenus, à les blâmer, à les condamner quand il les trouve *coupables*, un magistrat positiviste doit, je le comprends, se trouver dans un bien grand embarras. « Si positiviste qu'on soit, on a besoin de croire un homme coupable (1). » La conscience et le bon sens du magistrat se révoltent à l'idée « de punir, sans indignation ni mépris, de frapper, comme fait le boucher, sans haine ni colère, tout individu nuisible réputé coupable ou non ». D'autre part, comment croire qu'un homme peut être encore coupable, s'il n'est pas libre? La responsabilité morale n'est-elle pas l'effet du libre arbitre? Ces deux idées ne sont-elles pas indissolublement liées? Le lien étroit qui les unit est attesté par la raison et la conscience; les philosophes positivistes eux-mêmes le reconnaissent (2). M. Tarde, cependant, estime qu'on peut séparer la responsabilité morale du libre arbitre, l'effet de la *cause*. Selon lui, l'association de l'idée de culpabilité et de liberté est une association « mystique »; croire à cette association, c'est accepter un « préjugé spiritualiste, écho d'un principe théologique ».

Jusqu'ici les déterministes, tout en prétendant, sans preuve, que la croyance au libre arbitre est une illusion, reconnaissent que cette illusion avait toujours existé (3). M. Tarde, au contraire, pense que cette croyance est d'origine récente, qu'« elle ne remonte pas plus haut que les querelles du moyen âge sur la prédestination (4) ». Comment! l'idée de liberté morale ne remonterait pas au delà du moyen âge! Elle ne se trouve pas dans Aristote, Cicéron, Sénèque, Plutarque, etc., etc.! Elle n'est point mentionnée dans la Bible, dans les lois de Manou, dans les préceptes de Zoroastre et de Confucius! Quelle est la signification du péché? Quel est le sens de

(1) Tarde, qui, on le sait, est juge d'instruction à Sarlat.

(2) Actes du 2^e congrès international d'anthropologie criminelle, p. 355 et suiv.

(3) Actes du 2^e congrès, p. 355.

(4) *Ibid.*, p. 348.

ce passage de la Bible, qui est dans un des premiers chapitres de la *Genèse*: « Si vous faites bien, n'en serez-vous pas récompensé? et si vous faites mal, ne porterez-vous pas aussitôt la peine de votre péché? Mais votre concupiscence sera sur vous, et vous la dominerez (1). » Comment l'homme dominerait-il sa concupiscence, s'il n'était pas une force libre? Que signifie encore cet autre passage: « Dieu, dès le commencement, a créé l'homme et il l'a laissé dans la main de son propre conseil... La vie et la mort, le bien et le mal, sont devant l'homme; ce qu'il aura choisi lui sera donné (2). »

Il ne faut pas non plus oublier que la croyance au libre arbitre était dans la conscience humaine, avant que la question fût agitée dans les écoles de philosophie. La conscience humaine n'est pas créée par les écoles; la morale existait avant les moralistes. « Dans la morale, comme dans l'art, la pratique devance la théorie. Il y a une morale instinctive antérieure à la morale raisonnée des philosophes, comme la poésie est antérieure à la poétique » (3).

M. Tarde pense, cependant, que l'idée de responsabilité morale et pénale, comme l'idée de liberté, est d'origine récente, qu'au début des sociétés la responsabilité était collective. Il est exact que, chez les peuples primitifs, une famille lésée par le meurtre de l'un de ses membres se vengeait en tuant un homme de la famille adverse, ou en lui prenant une « valeur d'homme », ce qui souvent équivalait à la ruiner. Les parents de l'offenseur devaient contribuer au paiement de la composition, de même que les parents de la victime devaient la recevoir. Il y avait *solidarité* des deux côtés. Par suite de l'absence ou de la faiblesse du pouvoir social, les membres d'une même famille, d'une même tribu, s'unissaient pour se défendre, comme le font aujourd'hui les membres d'une nation. La composition imposée à la famille de l'agresseur était un véritable traité de paix, mettant fin aux hostilités.

Mais cette responsabilité collective, qui n'était autre que la solidarité sociale, n'excluait pas la responsabilité personnelle du *pécheur* devant la divinité, et celle du criminel devant le chef de la famille ou de la tribu; elle s'y ajoutait, comme aujourd'hui. Si le chef ou les représentants de la nation à laquelle

(1) *Genèse*, ch. iv, 7.

(2) *Ecclésiastique*, ch. xv, 14, 18.

(3) Louis Ménard, *la Morale avant les philosophes*.

nous appartenons, offensent un peuple voisin, qui nous déclare la guerre et nous impose une contribution de guerre, est-ce que nous ne sommes pas soumis à l'obligation de payer de notre sang et de notre argent les fautes de nos concitoyens ? Si une offense est adressée à un Européen par un ou plusieurs membres d'une peuplade africaine, est-ce que le gouvernement européen ne demande pas une réparation à toute la tribu ? Donc, on le voit, les idées de solidarité et de responsabilité personnelle n'ont pas subi les variations qui sont alléguées. A l'origine des sociétés, comme aujourd'hui, la solidarité se conciliait avec *la personnalité des peines*, qui était reconnue par les législations primitives (1). Alors, comme aujourd'hui, l'humanité ne se demandait pas seulement où est la cause, mais quelle est la cause du crime ? « Nous disons, écrit M. Tarde, en voyant un assassin qui vient de commettre son crime : c'est dans ce cerveau, dans cette âme que git la cause de cet homicide. Il y a quelques siècles, nous aurions dit plus vaguement : c'est dans cet individu ; et, à une époque plus reculée encore, où l'individu était lié à sa famille comme le membre au corps, nous aurions dit plutôt : c'est dans telle famille (2). » Comment ! nous aurions dit cela ! Nous n'aurions pas distingué la solidarité familiale de la responsabilité personnelle de l'assassin ! Lorsque Manou disait que le voleur doit courir vers le roi, afin de demander la punition qu'il a méritée, pourquoi ne s'est-il pas avisé de dire : la famille du voleur doit courir vers le roi, afin de demander la punition qu'elle a méritée ? Au lieu d'écrire que « l'homme recoit seul la récompense de ses bonnes actions et la punition de ses méfaits (3), pourquoi n'a-t-il pas ordonné que la famille du coupable recevrait la punition des méfaits de l'un de ses membres ? Pourquoi Moïse prescrit-il de punir celui qui a fait la faute, celui qui « mérite d'être battu » (4) et ne songe-t-il pas à punir la famille de celui qui a fait la faute ?

Après avoir vainement cherché à établir que les idées de liberté et de responsabilité personnelle sont de date récente, M. Tarde s'efforce de prouver que ces deux notions peuvent être séparées, puisque le législateur les sépare lui-même. Le législateur, selon

(1) Voir les textes cités p. 28 de ce livre.

(2) *La Philosophie pénale*, p. 87.

(3) *Lois de Manou*, IV, 240.

(4) *Deutéronome*, XXV, 2.

lui, ne se préoccupe pas du libre arbitre lorsqu'il punit le criminel (1). Cependant, l'article 64 de notre code pénal et les articles des codes italien, allemand, belge, hollandais, hongrois, etc., que j'ai cités dans le chapitre précédent, disent expressément que la responsabilité pénale est fondée sur le libre arbitre.

Une autre raison détermine encore M. Tarde à séparer la responsabilité morale et pénale du libre arbitre, c'est l'impossibilité, d'après lui, de concilier les divers degrés de la responsabilité avec le libre arbitre, qui, s'il existe, doit être absolu. Cependant, pour croire à la liberté, il n'est pas nécessaire de la supposer absolue (2). Descartes, il est vrai, pense qu'elle peut « en quelque sens sembler infinie. » (*Les Principes de la Philosophie*, I^{re} Partie, § 35; voy. aussi *IV Méditation*.) Mais la liberté humaine, comme toutes les autres facultés, ne peut être que relative ; je me suis efforcé de l'établir ci-dessus, p. 286, 369, 405.

Le législateur, qui fonde la responsabilité pénale sur le libre arbitre, ne croit pas manquer à la logique, et n'y manque pas en effet, en admettant différents degrés de responsabilité et le principe des circonstances atténuantes. L'article 463 du code pénal se concilie parfaitement avec l'article 64 du même code.

Si le libre arbitre n'est pas le fondement de la responsabilité morale, où trouvera-t-on enfin ses véritables bases, restées inconnues jusqu'à présent ? Dans l'*identité personnelle* et l'*identité sociale*, répond M. Tarde, « pour que, dit-il, chez l'auteur d'un acte nuisible à autrui ou contraire au vouloir d'autrui, le sentiment de la faute prenne naissance et que chez les spectateurs et les juges de cet acte les sentiments corrélatifs de l'indignation, du blâme, du mépris apparaissent, ces deux conditions sont nécessaires. Premièrement, il faut que l'auteur de cet acte se juge et soit jugé le même, au moment où il s'accuse et où on l'accuse, qu'au moment où il a agi ; en d'autres termes qu'il s'attribue à lui-même, avec ou sans raison d'ailleurs, l'acte en question et non à des causes organiques ou physiques extérieures à sa personne. En second lieu, il faut que cet homme se juge et soit jugé appartenir à la même société que ses accusateurs et, d'abord, que ses victimes » (3).

(1) *La Philosophie pénale*, p. 107. Voy. ci-dessus p. 335, 349.

(2) M. Naville a parfaitement montré que « la liberté humaine est relative, parce que son exercice est soumis à des conditions physiologiques ». (*Le Libre Arbitre*, § 7.)

(3) *Actes du 2^e Congrès*, p. 95.