

Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

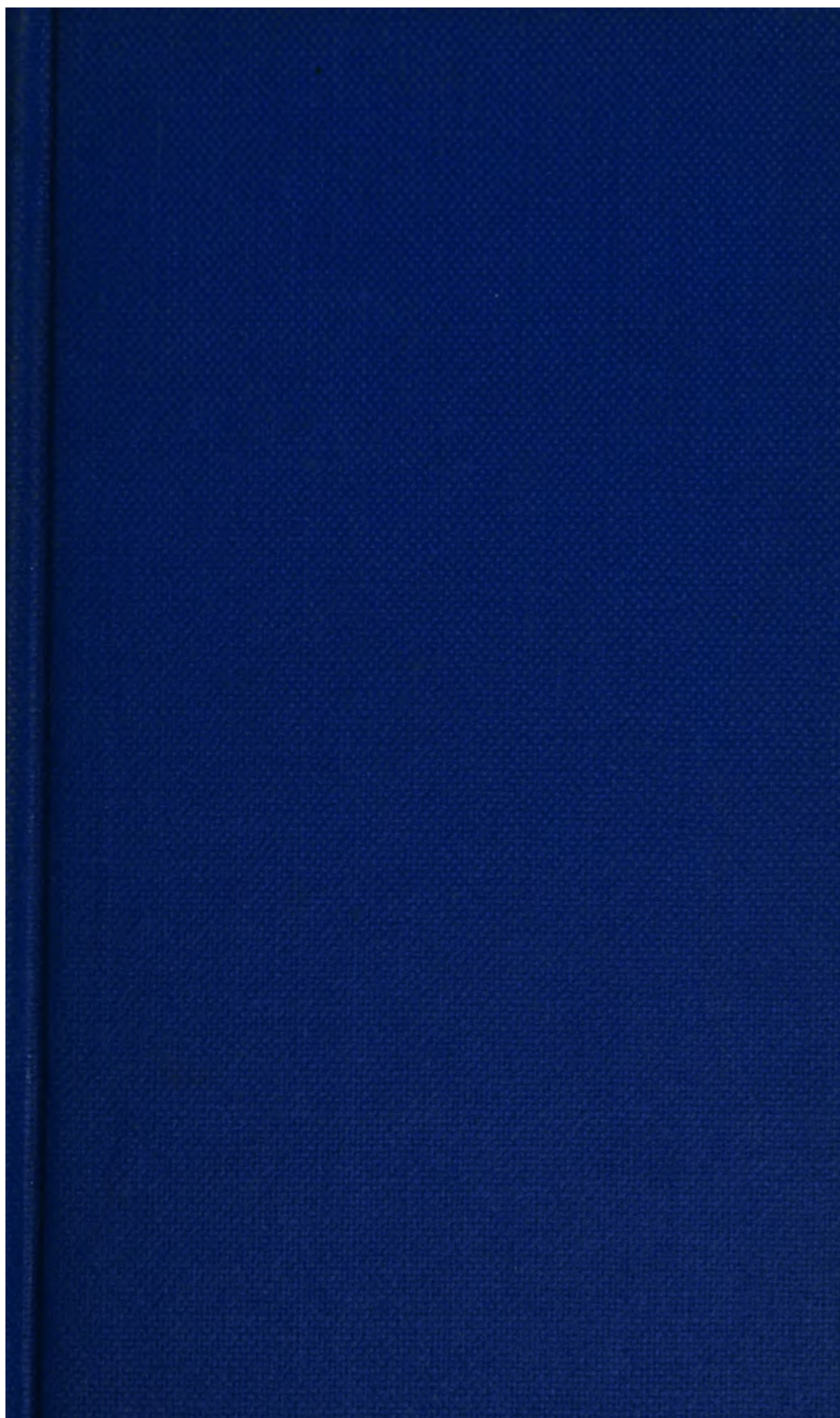
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries
and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



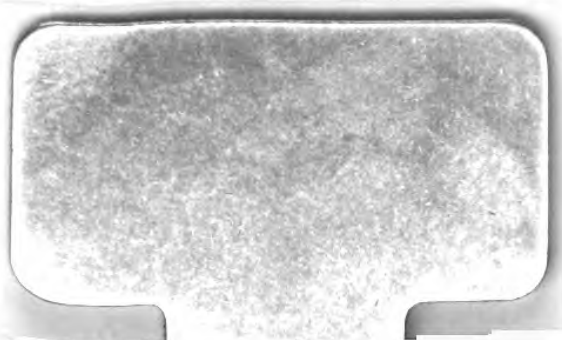
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-
ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



~~150 7179 A. 9~~



REP. F. 12 469 (9.)



—

.

||
0

—

LE DEVOIR

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE :

*Douze exemplaires sur Japon impérial numérotés
de 1 à 12 et Vingt-cinq exemplaires sur Hollande
numérotés de 13 à 37.*

**Tous droits de reproduction et de traduction
réservés pour tous pays.**

ÉMILE FAGUET

de l'Académie Française

LES DIX COMMANDEMENTS

Le Devoir

TROISIÈME ÉDITION



PARIS

BIBLIOTHÈQUE INTERNATIONALE D'ÉDITION

E. SANSOT & C^{ie}

7, Rue de l'Eperon, 7

Tous droits réservés

LES DIX COMMANDEMENTS

Tu t'aimeras toi-même.

Tu aimeras ta compagne.

Tu aimeras ton père, ta mère et tes enfants.

Tu aimeras ton ami.

Tu aimeras les vieillards.

Tu aimeras ta profession.

Tu aimeras ta Patrie.

Tu aimeras la vérité.

Tu aimeras le devoir.

Tu aimeras Dieu.



LE DEVOIR

Tu aimeras le devoir.

I

CARACTÈRE PROPRE DU DEVOIR

Le devoir est un commandement intérieur, très impérieux, qui nous pousse, selon les cas, à *agir* ou à *ne pas agir*, qui nous ordonne de faire ou de ne pas faire et que, dans tous les cas, affirmatif ou négatif, nous considérons comme tout près d'être indiscutable.

Son signe distinctif est précisément cette impériosité, cette indis-

cutabilité transcendante. La passion nous pousse ; elle ne nous commande pas ; elle nous entraîne ; elle ne nous donne pas un ordre, comme ferait un maître et un ordre *que nous approuvons même quand il nous paraît le plus dur*. Rien, en nous, sauf le devoir, n'a ce caractère.

Je ne disconviens pas, puisque aussi bien je le dis ailleurs, qu'il y a des manières de devoir en dehors du domaine de l'action, que nous nous sentons obligés de *connaître*, d'aller vers la vérité, ce qui n'est pas un acte, qu'il y a une sorte d'impératif catégorique de la vérité. Je reconnais même que le beau a son impératif, que nous nous sentons relativement obligés de faire le beau, au moins et cela comme devoir revient au même, de ne pas faire du laid, par exemple d'être aussi attrayants dans notre personne que nous pouvons l'être, de ne pas mettre du désordre et de la désharmonie là où il y a de l'ordre et un ensemble harmonieux.

Mais encore ces commandements sont moins impérieux et nous paraissent moins indiscutables que celui qui nous dit : « En choses qui sont des actes, des actes proprement dits et non pas des manières d'être, *tu dois* ; tu n'as pas le droit d'agir à ta guise et selon ton caprice, comme tu as le droit, à peu près, de ne pas connaître, ou de ne pas faire du beau ; ici tu dois ; il y a un bien qu'il faut que tu fasses, un mal qu'il faut que tu ne fasses pas, un bien que je te commande de faire un mal que je te commande de ne faire pas ; et ce commandement tu l'approuves et tu sens qu'il ne t'est pas possible de le discuter. »

SIGNE PARTICULIER

Un autre signe du devoir, ou plutôt le même signe, rétroactif seulement au lieu d'être préalable, est le remords et la grande différence, indiscutable elle aussi, qu'il y a entre le regret et le remords. Vous avez manqué l'occasion de faire fortune ; vous le regrettez ; vous vous le reprochez ; vous vous dites : « faut-il que je sois stupide » ; mais vous n'avez pas de remords. Vous avez fait fortune par un acte coupable ; vous ne vous le reprochez pas toujours ; car beaucoup d'hommes n'ont pas le sentiment du devoir ; mais certains hommes se le reprochent *avec un sentiment de*

dégradation, d'abaissement et en reconnaissant, ce qui n'avait pas lieu dans l'autre cas, que tout homme, même celui qui en fait autant, a le droit de le leur reprocher. C'est le remords, c'est le sentiment de la haine contre soi-même, et du mépris de soi-même, tandis que le regret n'est que le sentiment de la pitié pour soi-même. Le remords c'est le devoir qui commande encore mais qui commande rétroactivement et qui ne vous dit plus : tu dois ; mais : tu devais et tu aurais dû ; et qui, recommençant à commander pour l'avenir vous dit : « répare autant qu'il te sera possible, ce que tu as fait » ; et qui ajoute : « quoi que tu fasses, du reste, tu ne feras que m'amoin-drir sans me détruire, tant le méfait est irréparable. » Voilà les différences, sensibles à tous, du regret et du remords et qui ne permettent pas de les confondre.

Notez encore que le regret n'est pas sans charme et que le remords

est tout amertume, sauf un certain plaisir âpre qu'on éprouve à le sentir. Le regret est mêlé d'un rêve agréable, le rêve de ce qu'on aurait pu faire si l'on n'avait pas été un sot. Ce rêve est à la fois pénible, ramenant lui-même le regret, à la fois caressant, ce qu'on se dit qu'on aurait pu faire suggérant toujours ce qu'on pourrait faire en cas semblable et l'hypothèse dans le passé insinuant toujours une hypothèse dans l'avenir. Le remords est tout entier pénible — sauf la restriction faite plus haut — parce qu'il est toujours pénétré, en même temps que du sentiment de la dégradation, du sentiment de l'irréparable.

Tels sont les caractères et tels sont les signes de ce commandement intérieur qui s'appelle le devoir.

III

MORALE ANIMALE

Il faut savoir maintenant qu'il y a plusieurs devoirs, ou, si l'on veut, que le devoir se présente à l'homme sous plusieurs formes bien différentes ; ou si l'on préfère encore, qu'il y a plusieurs degrés du devoir, le devoir se présentant toujours avec le même caractère d'impériorité, mais s'envisageant lui-même, pour ainsi parler, de façons si différentes qu'il ne ressemble à lui-même, à ces différents degrés, que par ce caractère de commandement qu'il a toujours.

Il y a un devoir élémentaire pour ainsi parler, et si primitif que les animaux eux-mêmes le connais-

sent. En effet le devoir consistant, sous sa forme la plus simple, à se dominer, les animaux le connaissent parfaitement. Ils commandent à leurs passions, à leurs appétits, à leurs mouvements spontanés, pour s'assurer la sécurité et la persistance dans l'être. Ils se donnent l'immobilité cadavérique pour échapper à leur ennemi. Ils prennent la couleur, l'aspect de ce qui les entoure pour tromper la recherche. Ils ont des ruses qui les font souffrir pour se donner une chance de conserver leur vie. Autrement dit, ils ont une morale utilitaire. L'homme ne fait pas autre chose que ce qu'ils font, qui modère ses passions pour prolonger sa vie et qui, porté à l'ivrognerie et au libertinage, s'abstient « *venere et vino* » pour vivre dix ou vingt ans de plus. Qu'est ceci ? C'est la lutte de la morale contre les instincts spontanés de la vie. C'est la lutte de la morale contre le désir de vivre joyeusement, librement et conformément à sa

nature. Au fond c'est *le vouloir vivre se préférant à ce qui vaut qu'on vive.*

Nietzsche appelle cela la plus grande immoralité qu'il y ait eu jusqu'à présent sur la terre. A son point de vue il a raison ; car ceci n'est pas autre chose que la volonté de puissance de ceux qui ne veulent pas vivre dangereusement ; or, vivre dangereusement est précisément pour Nietzsche l'idéal moral. Ce soin de se dominer pour se conserver n'en est pas moins une morale, puisqu'il consiste d'abord à se dominer, puisqu'il met l'être en lutte avec lui-même, ou si vous voulez, avec une partie de lui et qu'il est une réaction en lui de quelque chose de supérieur contre le mouvement premier de la nature. Quand nous, hommes, nous agissons ainsi, nous disons qu'en nous l'homme dompte l'animal. Dans l'animal qu'est-ce donc ? Un animal déjà supérieur qui dompte l'animal proprement dit, l'animal brut.

Quand on dit que la moralité est ce ce qui doit distinguer l'homme des animaux on se trompe : car l'animal a sa morale qui pourrait servir d'exemple à beaucoup d'hommes ; il faut dire qu'un certain degré de moralité, seulement, éloigne décidément l'homme de l'animalité.

D'abondant l'animal domestique se fait tout une morale nouvelle, ce qui montre qu'il en était capable. Il dompte ses instincts naturels pour collaborer à l'œuvre d'un animal qu'il sent supérieur. Descartes, qui croit que l'animal est une machine se contredit heureusement en remarquant que le chien *naturel* courrait tout droit à la perdrix et aurait peur du coup de fusil et que le chien domestiqué s'arrête devant la perdrix et court sur elle au coup de fusil. Que fait ce chien ? Il se domine dans un intérêt supérieur qui n'est même pas le sien, mais qui est celui d'une collaboration entre lui et son maître. Il s'est fait toute une morale demi-égoïste,

demi-altruiste qui le dirige au mépris de ses instincts primitifs et en hostilité avec eux.

IV

MORALE HUMAINE ÉLÉMENTAIRE

Cette morale est la morale humaine élémentaire. Elle consiste en une voix qui vous dit : tu ne dois pas vivre dans le moment présent ; tu dois vivre en considération de ce qui doit arriver. Il t'arrivera malheur si à *chaque instant* tu vis conformément à ta nature ; tu dois au contraire à chaque instant désobéir à ta nature pour te conformer à ton bien général ; et par conséquent, à ta nature telle que tu la sens à chaque instant, tu dois superposer une autre nature apprise, construite par toi à force d'observations et de réflexions, et qui est celle conformément à laquelle les stoïciens

disaient qu'il fallait vivre. Or superposer une nature à sa nature, c'est très précisément une morale.

Cette morale, je le reconnais, n'est pas *impérative*, n'est pas *normative*, comme disait les philosophes ; elle est *persuasive*. Elle ne vous commande pas sans donner ses raisons et en disant : je commande parce que je commande ; — elle donne ses motifs ; elle vous engage à vivre de telle façon *si vous voulez vivre* ; elle vous met entre ses suggestions et le suicide. Mais nous verrons que la plupart des morales, peut être toutes, sont persuasives de même, sinon tout de même, et se rapprochent de l'impératif catégorique, de l'impératif gratuit, sans peut-être l'atteindre jamais.

V

MORALE SOCIALE

Une morale supérieure à la précédente est la morale dite sociale. Elle consiste en ceci que l'être sociable et social doit : 1° se conformer à la façon de vivre des êtres sociaux semblables à lui ; 2° leur être utile ; 3° se sacrifier soi-même à eux s'il le faut.

Cette morale, pareillement à la précédente, existe chez les animaux, j'entends chez les animaux supérieurs. Les animaux dépassent le cercle et de leur utilité personnelle et de l'intérêt de leur famille et ils ont l'instinct de l'intérêt national. Ils s'aident les uns les autres dans leurs malheurs, dans leurs accidents ;

et ils vont jusqu'à exposer leur vie et jusqu'à mourir pour secourir autres qu'eux-mêmes. Chez certains animaux, moins admirables peut-être, parce que la solidarité, non plus accidentelle, mais continue, paraît comme mécanique, chez les abeilles, les fourmis, l'instinct social est si fort que l'individu n'existe plus ; il est tout entier absorbé au service de la maison commune, de la nation ; il n'y a pas une âme de fourmi ; il n'y a que l'âme de la fourmilière. Ici l'on peut dire ou que la morale animale a atteint son suprême degré ou qu'elle n'existe pas ; qu'elle a atteint son suprême degré si l'individu s'est tellement dompté qu'il s'est supprimé et a substitué à sa nature propre une nature collective ; qu'elle n'existe pas si l'individu est *né comme cela* et n'a jamais eu de nature propre et n'a jamais eu à se dompter. Quoi qu'il en soit, il est indiscutable que la morale sociale existe chez les animaux.

Elle existe de même chez les hommes et selon ses différents commandements, énumérés plus haut, elle a des caractères qui sont très différents les uns des autres. En tant (1°) qu'elle nous commande de vivre conformément à la manière de vivre des êtres sociaux semblables à nous elle est très analogue et presque identique à la morale utilitaire individuelle qui est la première que nous ayons envisagée. Il n'y a que cette différence que quand je m'imposais une règle de sobriété, d'abstinence, de prudence pour vivre longtemps et d'une façon supportable, je ne me considérais que comme individu isolé, tandis que maintenant je me considère comme individu engagé dans une société, comme être social. Parce que je suis engagé dans une société, je dois, non seulement superposer à ma nature de chaque instant une nature *générale*, quoique encore individuelle, qui a sa règle générale de vie; mais en outre une

nature plus générale encore, qui est la nature moyenne de mes semblables, pour que je ne sois pas un désaccord et une dissonnance dans le concert social, dissonnance dont les autres souffriraient, mais dont certainement je souffrirais encore plus.

Cette morale, d'une part, je n'aurais pas besoin de le dire, n'est encore que persuasive et nullement normative, puisqu'elle s'adresse à notre intérêt et uniquement à notre intérêt ; d'autre part elle n'est pas très élevée. C'est la morale de la « science des mœurs » comme on dit aujourd'hui. Ce que l'homme a à faire, en morale comme en manières et en habillement, c'est savoir où en sont les mœurs des gens parmi lesquels il vit et vivre d'après elles. La moralité c'est l'obéissance aux mœurs, fussent-elles jugées mauvaises par vous. Dans cette conception c'est l'homme libre qui est immoral ; c'est l'homme qui pense par lui-même

qui est immoral et immoraliste. Le peuple juge du reste généralement ainsi, témoin Socrate et Jésus. Cette morale est proprement démocratique, elle est même ultra-démocratique ; car pour le politique le suffrage universel n'est qu'un expédient qui permet (le plus souvent) de se compter au lieu de se battre et qui déclare, non la vérité, mais ce qu'il sera le plus commode de suivre pour éviter les conflagrations ; tandis que pour la morale - science - des - mœurs le suffrage universel dit la vérité, dit comment chacun doit vivre et comment chacun vivant il doit être parfaitement content de lui-même. Cette morale détruit le scrupule et elle supprime même le remords des actes douteux qui sont dans l'ordre commun, des actes, dont on pourrait douter, qui sont dans l'usage : « Tout le monde le fait, je puis le faire ; que dis-je, je dois le faire » c'est précisément la devise de cette morale.

Chose curieuse, à laquelle il me semble qu'il faut faire bien attention, ce n'est certes pas la morale de Kant ; mais le critérium de l'acte moral selon la formule de Kant, sans être identique au principe de cette morale, s'en rapproche pour un œil insuffisamment exercé. « Il faut faire ce qu'on voudrait qui fût érigé en règle universelle de conduite » dit Kant. La morale-science - des - mœurs dit : « Il faut faire ce qui *est* érigé en règle générale de conduite. » La différence est grande ; car je puis dire : « Ce que je souhaite qui soit règle universelle de conduite est précisément le contraire de ce que je vois usage général » ; mais encore l'homme peut penser que ce qui est règle générale parmi les hommes qu'il voit est à peu près ce qui *peut* être érigé en règle universelle de vie. Nous verrons peut être que la morale véritable est essentiellement un instinct aristocratique et qu'elle consiste plus en une tendance

à se distinguer du reste des hommes qu'en une persuasion qu'il faut les suivre.

Réserveons du reste, très raisonnablement, ceci que dans cette morale vulgaire il y a quelque chose de vrai, à savoir d'abord qu'il faut connaître les mœurs des hommes ; ensuite qu'il ne faut pas *se bâter* de les mépriser ; enfin qu'il ne faut pas, tant par politesse que par modestie et par charité, les heurter de front et qu'une conformité apparente et superficielle aux mœurs de ses compatriotes est une chose sage.

Le second précepte (2°) de la morale sociale est d'être utile à ses semblables. Nous nous élevons d'un degré. Nous sortons de nous même et de notre intérêt personnel *même général*. Nous revêtons l'âme collective. Nous entrons dans le désintéressement. Je dis seulement nous y entrons ; car il est bien entendu, d'une part qu'en nous faisant utiles aux autres nous sommes utiles à

nous-mêmes, puisque nous profitons du bien général auquel nous contribuons et ceci est, collectivement, la même chose que ce que nous faisons quand individuellement nous préférons notre intérêt général, l'intérêt de toute notre vie à notre intérêt du moment ; — d'autre part il est bien entendu aussi que quand nous nous dévouons nous sommes encore en nous-mêmes puisque nous préférons une partie de nous à une autre partie, le plaisir de nous dévouer au plaisir de nous couvrir et caresser. La Rochefoucauld a dit tout cela et je ne le répèterai pas. Nietzsche l'a dit à son tour et je le cite comme moins connu : « Un bon auteur qui met réellement du cœur à son sujet, souhaite que quelqu'un vienne le réduire lui-même à néant, en exposant plus clairement le même sujet et en donnant une réponse définitive à tous les problèmes qu'il comporte. La jeune fille amoureuse souhaite d'éprouver à l'infidélité de

l'aimé la fidélité dévouée de son amour (? Rare) La mère donne à l'enfant ce qu'elle même se refuse, le sommeil, la meilleure nourriture, dans certaines circonstances sa fortune, sa santé. Mais tout cela sont-ce des états d'âme altruistes ? Ces actes de moralité sont-ils des miracles, parce que selon l'expression de Schopenhauer ils sont « *impossibles et pourtant réels* » ? Non. N'est-il pas clair que dans ce cas l'homme a plus d'amour pour quelque chose de soi, idée, désir, créature, que pour une autre chose de soi ? Il sectionne son être et fait d'une partie de cet être un sacrifice à l'autre. La morale consiste en ceci : l'homme se traitant, non comme *individuum* mais comme *dividuum*. »

Il est très vrai ; mais il n'en est pas moins que se traiter comme *dividuum* est tout au moins d'un égoïsme moins grossier que de se traiter comme *individuum* et comme *individuum unicum* ; et qu'aimer en

soi le plaisir qui nous vient du plaisir des autres ou à propos du plaisir des autres et le bien qui nous vient du bien des autres ou à propos du bien des autres, est un égoïsme mêlé d'altruisme très sensiblement. De ce que j'éprouve de la joie à faire le bien, la bienfaisance n'est pas détruite ; elle n'est que récompensée. « J'ai du plaisir à faire le bien, disait spirituellement Schiller à Kant, *cela m'inquiète*. » Kant aurait pu répondre : « Cela signifie, que, comme je l'ai dit, il n'y a peut-être pas eu depuis la création un acte absolument désintéressé ; mais il y a des degrés et il y a, malgré tout, des actes moins intéressés que les autres. Nous appellerons, si vous voulez, le désintéressement le plus beau des égoïsmes ; c'est une affaire de mots ; mais il restera toujours par sa beauté extrêmement différent de l'autre. »

Avec ce commandement de la morale sociale, d'être utiles à

nos semblables nous entrons donc dans le désintéressement sans être sortis encore de l'égoïsme bien entendu. Ce commandement peut être considéré comme mixte. Il appartient encore à la morale persuasive ; et à la morale normative il appartient déjà. En tant qu'il s'adresse encore à l'intérêt, à l'intérêt bien entendu, à l'intérêt noblement entendu, mais enfin à l'intérêt, il est persuasif ; en tant que demandant le sacrifice de l'intérêt il est normatif ; car pourquoi sacrifierais-je mon intérêt ? Parce *qu'il faut* le sacrifier — Mais encore ? — Parce que c'est la loi. — Pourquoi y a-t-il une loi ? — La loi c'est qu'il n'y a pas de pourquoi. » C'est normatif très nettement.

VI

LE SACRIFICE

Enfin (3^o) la morale sociale nous commande d'aller jusqu'au sacrifice complet, de mourir pour l'intérêt commun. Ici il semble que nous sommes dans le désintéressement absolu, dans le détachement de tout soi, du moi tout entier et qu'il n'y a plus guère moyen de faire intervenir le *dividuum* et l'*individuum*. Le plaisir d'être utile à ses semblables et de s'en féliciter toute sa vie et d'en être honoré ou au contraire d'en être récompensé par l'ingratitude (ce qui vous donne encore des jouissances d'amour-propre et d'orgueil) ce plaisir là, ces plaisirs là se comprennent ; mais le plaisir

de mourir, plaisir très réel, mais si rapide, qui ne se laisse pas savourer, qui finit aussitôt qu'il commence, ivresse d'un instant « qui contient l'éternité » comme on dit (mais je ne sais pas trop ce que cela veut dire) — non, dans l'ordre des sentiments égoïstes, dans l'ordre de l'amour de soi, ce sentiment ne se comprend plus.

C'est ici que je crois saisir Nietzsche en flagrant délit de tricherie. Dans la page que je citais tout à l'heure il a parlé de l'amour désintéressé d'un auteur pour la vérité, — de l'amour désintéressé d'une amoureuse — de l'amour désintéressé d'une mère et il n'a pas eu trop de peine à montrer que dans ces désintéressements il entraînait encore une part saisissable d'amour de soi. Mais il a cité un autre exemple, que j'ai omis à dessein pour y revenir. Il a cité « le soldat qui souhaite de tomber sur le champ de bataille pour sa patrie victorieuse et qui dans le triomphe de la patrie trouve

le triomphe de son vœu suprême. » Or, quand il arrive à montrer la part d'égoïsme qui reste dans ces divers désintéressements il dit : « Dans ces *quatre* cas l'homme a plus d'amour pour quelque chose de soi, *idée, désir, créature*, que pour une autre chose de soi. » Bien. Idée, voilà pour l'auteur ; désir, voilà pour la jeune fille ; créature, voilà pour la mère. Et pour le soldat, qu'y a-t-il ? Il n'y a rien. Il n'a rien trouvé. Il a fait passer le soldat avec le reste, mais sans pouvoir spécifier quel est le plaisir égoïste que pouvait éprouver le soldat à se faire tuer, quel est le retour sur soi-même qui pouvait le jeter dans le sacrifice de tout lui-même. Dirait-on que le mot *désir* se rapporte au soldat comme à la jeune fille et que le soldat désire la patrie victorieuse ? Oui bien, mais en quoi ce désir est-il bien « quelque chose de lui » quelque chose qui tienne à lui, qui se rapporte à lui, qui se ramène à lui ? Dans ce désir

le soldat a précisément fait abstraction de lui, ou plutôt ce désir *est* l'abstraction elle-même qu'il a faite de lui. C'est le cas où l'individu s'est proprement évanoui dans la collectivité et où dans l'individu ne vit plus, n'existe plus, que l'âme collective.

Si je voulais m'acharner à trouver un atome d'amour de soi dans l'acte en question, je dirais peut-être : le citoyen qui meurt pour sa patrie, l'homme qui meurt pour sauver les passagers de son vaisseau ou les voyageurs de son train, s'enivrent de cette pensée qu'ils seront bénis et glorifiés, qu'ils laissent à leur famille l'héritage d'un héroïsme et cela — puisque nous ne pouvons jamais nous figurer morts absolument, *anéantis* — ils le sauront, ils le sauront un peu, ils en auront quelque sentiment confus, qui sera une joie. Après tout le désir de la gloire posthume, de la gloire qui s'attachera à une œuvre que nous ne publierons pas durant

notre vie n'a pas d'autre raison d'être et ne peut s'analyser qu'ainsi. Oui, il doit y avoir, subconsciemment, quelque chose comme cela dans l'âme du héros qui se sacrifie.

Mais j'aime mieux dire et je suis plus sûr de moi en disant que chez ces hommes — sur quoi nous reviendrons — le devoir est devenu passion et qu'ils se jettent dans le danger et dans la mort certaine, du même entraînement, contempteur du danger et du trépas, maître de l'être tout entier, qui jette le libertin dans tous les désordres funestes.

Tels sont les différents aspects et tels sont les divers commandements de la morale sociale ou plutôt des morales sociales.



VII

MORALE DU PLAISIR

Il faut dire un mot, surtout comme transition à ce qui suivra, de la morale eudémonique et du devoir eudémonique. Depuis quelque temps l'une et l'autre sont très en faveur. On peut les considérer comme une renaissance abatardie de l'Epicurisme antique. Epicure et ses disciples considéraient que le but à poursuivre pour l'homme, que la fin de l'homme comme on disait, c'est le bonheur. Mais ils ajoutaient aussitôt que le bonheur ne paraît se rencontrer que dans la vertu, ce qui revenait à dire qu'il faut pratiquer le devoir, *pour le plaisir qu'il donne*, il est vrai, mais

encore qu'il faut pratiquer le devoir. En ce faisant, ils obéissaient à cette sorte de fascination, à cette sorte de terreur superstitieuse que la morale inspire. La morale, comme dit spirituellement Nietzsche, est la « Circé des philosophes ». La morale intimide ou enthousiasme. Elle intimide, de telle sorte que, de quelque principe qu'il soit parti, le philosophe n'ose pas ne pas aboutir à elle et s'arrange toujours de manière à y aboutir. Elle enthousiasme, de telle sorte que, de quelque principe qu'il soit parti, le philosophe veut conclure « en posture d'un Dieu » comme dit Corneille, ou au moins en posture d'un apôtre. Ce que le philosophe craint le plus au monde c'est que quelqu'un ne vienne qui prouve que sa doctrine mène à des conclusions immorales, et ce qu'il craint presque autant c'est que quelqu'un ne vienne qui prouve qu'un autre philosophe conduit à des conclusions plus morales que lui. Et c'est ainsi que

tous les philosophes ont construit leur édifice sous la séduction de la morale, hynoptisés par la morale et Nietzsche, que cela amuse tant, tout aussi bien, après tout, que les autres. Les philosophies sont des voyages de l'esprit à la recherche de la connaissance, voyages extrêmement variés, qui aboutissent tous, comme à leur port d'attache, au stoïcisme, ou à renchérir sur le stoïcisme.

Personne plus que les épicuriens antiques n'a subi cette fascination.

Plus indépendants, quelques penseurs modernes, surtout les littérateurs, les hommes de théâtre, les auteurs qui ont besoin de plaire aux femmes et les femmes elles-mêmes ont posé en principe le droit au bonheur et *le devoir du bonheur*. C'est le titre d'un chapitre de John Lubbock, philosophe du reste le plus vertueux du monde ; c'est le titre d'un chapitre de Madame Ellen Key ; c'est le titre d'un roman philosophique de

M. Léon Hendryk. Dans cette philosophie l'homme doit viser au bonheur individuel et n'a pas à se sacrifier au bonheur général. L'altruisme est une erreur et l'égoïsme est un devoir. A quoi l'on doit obéir c'est à l'inspiratif catégorique du moi. Chaque être a pour obligation de « vivre sa vie », expression très bien trouvée, tant elle indique nettement que nous ne devons pas, sous prétexte de les aimer ou de leur être utile, « vivre la vie des autres. » Exemples, donnés par Madame Ellen Key : un artiste a épousé une simple ; il rencontre plus tard une femme qui, très intelligente et très artiste elle-même, pourra féconder son génie au lieu de l'entraver ; il doit abandonner sa première femme et suivre la seconde ; — une femme s'est trompée en épousant un homme qu'elle n'aimait que médiocrement ; si elle rencontre sur son chemin « le Grand Amour » son devoir est de saisir cette promesse, cette certitude de

bonheur. Madame Key a donné la formule définitive de cette philosophie dans cette maxime : « *L'humanité a besoin non seulement d'hommes prêts à sacrifier leur vie pour une idée ; mais d'hommes assez courageux pour sacrifier les autres à leur propre conception du devoir.* » Or le devoir c'est d'être heureux.

Cette philosophie, que l'on pourrait appeler l'eudémonisme radical renferme ceci de juste, comme je crois l'avoir montré dans mon traité de *l'Amour de soi*, qu'il ne faut pas, chose du reste peu à craindre, vouloir supprimer l'égoïsme, c'est-à-dire vouloir se supprimer soi-même. Mais elle va un peu trop loin, ce me semble, dans l'apothéose de l'amour propre et elle ne dit pas autre chose que : « Soyez vous à vous même un Dieu. »

Nous avons vu que les animaux pratiquent d'une part la morale de la lutte contre soi-même, d'autre part, et ardemment, la morale sociale. On pourra me dire que rien n'in-

dique que les hommes doivent suivre l'exemple des animaux et que leur supériorité sur eux est peut-être précisément que la morale antipassionnelle et la morale sociale, la morale en général, est à l'usage des bêtes et l'immoralité à l'usage des hommes. Cela peut certainement se soutenir et la peine qu'a l'homme à être moral peut être considérée comme une indication que l'homme moral est un être qui agit contre sa nature. Mais il faut bien, cependant en revenir toujours à ceci que l'homme vit en société, que, par ce fait seul, il est obligé comme matériellement, à un minimum d'altruisme, et qu'à supposer qu'il soit plus grand, plus beau, plus vénérable, plus sublime que les animaux en ne songeant strictement qu'à lui-même, il sort, cependant, en ce sens, de la société humaine, laquelle, malheureusement, est encore une société animale. L'homme de Madame Key est un ange ; c'est l'ange de

l'égoïsme ; et certes il ne « fait pas la bête » mais le malheur de l'humanité c'est qu'on est forcé d'y faire la bête et que celui qui y fait l'ange paraît au-dessous des animaux et qu'on est obligé de l'y traiter comme tel. Le criminel dans notre misérable société humaine est précisément « l'homme qui est assez courageux pour sacrifier les autres à sa propre conception du devoir. » Nous l'appelons criminel parce qu'il nous dépasse. Je le sais bien et à qui le dites vous ? Mais, quoique ce soit sa surhumanité qui nous le fasse paraître criminel, encore est-il que sa criminalité sociale est d'être surhumain, parce que nous sommes organisés de telle sorte que nous ne pouvons pas admettre une surhumanité qui nous supprime. Les hommes-Dieux, se sont les égoïstes implacables. Soit. Mais leur divinité même les met en dehors de l'humanité et la morale ne pouvant être qu'humaine, la morale qui les préconise et les intronise peut-être

sublime et vous pensez bien que je crois qu'elle l'est ; mais je gémis seulement de ce qu'elle ne soit pas à notre usage. Le Devoir du bonheur est parfaitement acceptable. Seulement il ne peut s'exercer que dans les limites du droit au bonheur et le droit de chacun au bonheur est limité lui-même par le droit au bonheur qu'ont tous les autres.

VIII

STOÏCISME

Toute contraire à cette doctrine, se dresse celle qui fait consister le devoir dans la lutte de l'homme contre lui-même et quasi dans la suppression de l'homme par lui-même. C'est le stoïcisme. Le stoïcisme, dont il est très difficile de démêler la secrète logique, encore que je m'en fisse fort s'il s'agissait de l'exposer dans tout son ensemble, pose en principe qu'il faut agir conformément à *la* nature (adhésion à l'ordre universel, dans Marc Aurèle) et aussi qu'il faut agir conformément à *sa* nature (Epictète) — et puis, quoique *la* nature n'enseigne aucune espèce de moralité, et

quoique la nature humaine soit composée de passions qui nous ordonne de les suivre, il enseigne qu'il faut être le seul être moral qui existe dans la nature et qu'il faut supprimer net toutes nos passions, — et par conséquent enfin qu'il faut être un paradoxe relativement à la nature et relativement à nous-mêmes.

Comme dit très bien Nietzsche « il [c'est Kant, mais ce pourrait être Zénon] croyait en la morale, non parce qu'elle est démontrée par la nature et par l'histoire ; mais quoique la nature et l'histoire y contredisent sans cesse » et je dirais : parce que la nature et l'histoire y contredisent. Le stoïcisme est une révolte de l'homme contre la nature et contre lui-même. C'est une doctrine de contradiction et de résistance. Elle contredit la nature universelle et la nature humaine ; elle résiste à la nature universelle et à la nature humaine. Elle est une « *contrainte* perpétuelle », comme dit Nietzsche, de

telle sorte qu'on peut se figurer
• l'homme comme se serrant lui-même
dans un étau et donnant à chaque
nouveau jour et à chaque nouvel
instant un tour de vis de plus.

Le stoïcien, d'abord est persuadé
que la liberté n'est pas le laisser
aller et l'abandon et la candescen-
dance aux instincts de la nature
qu'il sent en lui ; mais *au contraire*
qu'elle sortira, qu'elle jaillira de
cette contrainte même qu'il s'impo-
se, qu'il ne la trouvera, approxi-
mative, qu'à chaque nouveau degré
de cette contrainte et qu'il ne la
trouverait, absolue, qu'au bout,
qu'au dernier terme, idéal, de cette
contrainte et qu'alors, échappant à
la nature universelle et à la nature
humaine il serait un Dieu. Tel,
remarque ingénieusement Nietzs-
che, le poète impose à sa pensée la
contrainte, la tyrannie du mètre et
du rythme pour arriver à la
liberté même, à l'aisance, à la sûreté
magistrale [du moins à la liberté, à
l'aisance et à la sûreté *senties* par

lui-même et par son lecteur, sensibles et non plus latentes]. Et le stoïcien a parfaitement raison ; car la liberté humaine n'est que le résultat d'un effort, ce n'est que cet effort même, et ne se sent que dans cet effort et dans l'état qui le suit.

Et le stoïcien pense ensuite, épicurien en cela à sa manière, que le vrai *bonheur* de l'homme est dans cette lutte contre lui-même et dans cette contrainte qu'il s'impose. Il dit à peu près comme Nietzsche : « l'homme est un être qui est fait pour se surmonter » ou plutôt : l'homme est un être qui est fait pour se tyranniser, pour se dompter ; l'homme est d'autant plus homme qu'il est le tyran de soi-même. Le stoïcisme est la doctrine de la souffrance volontaire. Il est le mépris de la souffrance accidentelle et l'estime de la souffrance voulue.

Dans cet état d'âme il y a plusieurs éléments qu'on est capable, peut-

être de démêler. Il y a la combativité naturelle et héréditaire de l'homme qui a eu tellement à combattre pour se faire sa place sur la terre qu'il continue, le combat ayant cessé faute de combattants, par le combat contre lui-même. C'est habitude prise. Ayant vaincu le monde, il se combat lui-même. Nietzsche : « En temps de paix l'homme s'en prend à lui. » Cette hérédité de la combativité est tout aussi naturelle que l'hérédité de l'instinct inventeur. L'homme a eu tout à inventer, vêtements, instrument, logement, armes, pour ne pas périr. Sa vie assurée, il a continué à inventer sans aucun besoin et sous prétexte d'amélioration et de progrès ; au fond parce que l'instinct d'invention, correspondant à un besoin impérieux, avait dû être dans sa nature et qu'ensuite il y est resté. De même il sent le besoin de combattre parce qu'il a combattu et c'est contre lui-même qu'il se bat pour retrouver les ivresses primitives de la victoire.

Je vois ensuite dans cette lutte contre soi-même un instinct de cruauté dérivé, modifié, perfectionné. L'homme, sans doute, a été cruel dès qu'il a pu l'être. Tout l'y invitait, j'entends le carnage universel de la nature animale dont il était témoin et les fléaux épouvantables de la nature inanimée, foudre, inondations, volcans, tremblements de terre, qu'il ne pouvait attribuer qu'à des êtres supérieurs malfaisants. De là ses premières religions qui supposent toutes des Dieux cruels. Cruel à l'exemple des animaux et des Dieux, l'homme n'en a inventé que davantage encore des Dieux cruels faits à son image, auxquels, pour satisfaire leurs instincts il offrait des sacrifices sanglants et, par retour, il n'en a été que plus cruel encore et ainsi de suite et cela a duré très longtemps.

Mais, les mœurs s'adoucissant par suite des bêtes féroces mises à la raison et nuisant encore à des

espèces animales mais non plus à l'homme ; par suite des fléaux naturels mieux connus et devenus ainsi moins dangereux ; la cruauté humaine s'est adoucie ; elle s'est adoucie à tel point que l'humanité en est arrivée à imaginer des Dieux bons ou une certaine quantité de bonté dans les Dieux et à vouloir leur ressembler maintenant par la bonté.

Seulement si la cruauté humaine s'est adoucie, il en est resté encore et ce reste de cruauté, par une sorte de dérivation, l'homme pour lui donner un emploi, l'a appliquée à lui-même. Il jouit des tourments qu'il s'inflige. La volonté de puissance et la volonté de domination, qui n'éprouvent nulle part de jouissances plus vives que dans l'acte cruel, se sont repues des souffrances que l'homme s'imposait à lui-même. Le stoïcien est un homme primitif retourné, qui se prend lui-même pour victime ; et qui offre cette victime au Dieu intérieur qui

est lui-même ; et qui sent que ce Dieu est infiniment satisfait de celui qui lui offre cette victime ; et ce drame religieux est d'un intérêt puissant, ce drame religieux concentré, où un seul homme est temple, sacrificateur et Dieu.

Je n'ai pas besoin de dire que cette pratique n'est pas autre chose que l'ascétisme et que les stoïciens sont les ascètes de l'antiquité. L'ascète vit dans un état, comme dit Nietzsche, de « bravade envers soi-même. » Il crée, ou il créerait s'il en était besoin, un ennemi intérieur qu'il provoque, qu'il défie et qu'il s'attache à humilier. Il en crée, ou il en créerait, s'il en était besoin, plusieurs et c'est-à-dire que de soi-même il détache, il sectionne plusieurs parties ou plusieurs degrés et ces degrés et ces parties, commençant par les plus basses et remontant jusqu'aux plus hautes il les écrase successivement, jusqu'au moment, qui n'arrive du reste jamais, et qu'il est satisfait qui n'arrive

jamais, où il n'a plus rien à combattre et où il se sent « libre comme un vainqueur. »

Le résultat final de cette doctrine et de cette pratique est de pousser au dernier degré au dernier terme, très beau du reste, l'individualisme, le personnalisme. Cette lutte contre soi-même renferme l'homme en soi-même. Le stoïcien, parce qu'il passe sa vie à se combattre lui-même, ne voit pas autre chose à combattre, pas d'autre emploi, utile ou digne lui, de son activité et de sa force, et en vérité pas autre chose à faire. Cette bataille contre le moi devient une sorte de culte du moi ou du moins a exactement les mêmes effets. Elle isole. De ce que le stoïcien estime que le plus important pour lui est « ce qui dépend de lui » ou ce qui doit en dépendre, il conclut que « ce qui ne dépend pas de lui » ne le regarde pas. Mépriser les fortuits, comme dit Rabelais qui est un stoïcien gai, toute la sagesse est là. Or qu'est-

ce que c'est que les fortuits ? Tout, excepté la volonté s'exerçant sur la personne. Fortuits, les agitations des empires ; fortuits, les troubles de la place publique ; fortuits, l'existence ou la mort de mon fils ; « il est mort, je ne l'ai pas perdu, je l'ai rendu » ; il ne dépendait pas de moi de le conserver. Tout ce qui est extérieur devient indifférent. Le stoïcien devient ermite ; plus exactement le stoïcien est un ermitage ; il contient un homme qui a besoin d'isolement. Ce cénobite dont j'oublie le nom demandait à un de ses anciens amis qui le visitait au bout de vingt ans : « Eh bien, comment se porte le monde ? » Il était encore curieux. Le stoïcien n'a aucune raison d'avoir cette curiosité là.

Il en arrive ainsi, naturellement et fatalement, à sa fameuse maxime qui le définit très bien : « Abstiens-toi ; supporte. » C'est-à-dire : « N'agis point. L'action est un exercice de nos passions ou de notre volonté. Si elle est un exercice

de nos passions elle est mauvaise, la seule chose qu'il faille penser de nos passions étant qu'elles ne doivent pas être ; si elle est un exercice de notre volonté elle serait mieux employée à dompter nos passions et la volonté n'a pas d'autre office qui soit vraiment légitime et il est vraiment dangereux de la détourner de cet office. N'agis point, que sur toi-même. A moins d'un devoir impérieux, comme celui qui incombe à Marc Aurèle et dont il est très évident qu'il se passerait avec bonheur, n'agis point. Abstiens-toi.

— Mais il n'est pas nécessaire d'aller chercher les choses pour qu'elles nous touchent ; elles viennent nous chercher. — Alors supporte-les. Ne réagis pas contre elles. Supporte, souffre, résigne-toi. Résigne-toi avec mépris. La maladie s'abat sur toi ; dis-lui qu'elle n'est pas un mal, puisqu'elle n'est pas un vice et méprise-la. A la perte des biens, des honneurs, de la liberté,

des parents, dis la même chose et méprise-la. A la mort, dis quelle est un incident de la vie, très fortuit comme tous les incidents et méprise-la comme tu as méprisé toute la vie, excepté la vie spirituelle. »

Cette morale qui fait des martyrs plutôt que des héros, est essentiellement différente de la morale sociale. Elle n'y est pas précisément contraire ; mais à certains égards on peut dire qu'elle en est l'inverse. La morale sociale, en ses parties élevées du moins, *consacre* l'homme à ses semblables, elle le jette en dehors de lui ; elle l'invite à l'action pour le bien public. Elle est la morale du *De officiis*, dont l'originalité s'il en a une, est cette idée qu'il n'y a pas *le devoir*, mais *des devoirs*, qui invite sans cesse l'homme à *s'associer*, à s'associer à ses amis, à s'associer à ses concitoyens, à s'associer au genre humain. La morale sociale élémentaire est : faire comme les autres ; plus élevée elle est : sois un Dieu pour les autres ;

elle est toujours profondément altruiste, solidariste, anti-isolante. La morale stoïque connaît surtout *le devoir* et sans les mépriser ne se soucie *des devoirs* que secondairement. Comme l'a très bien remarqué Cicéron, qui sent bien la différence qui existe entre elle et lui, elle considère *les devoirs* comme *des devoirs moyens* et la sainteté personnelle comme le seul devoir considérable : « Tous les devoirs dont nous traitons dans cet ouvrage [*le De officiis*] sont ceux que les stoïciens appellent des devoirs moyens ; ils sont communs à tous, à la portée de tous et il est aisé d'y atteindre par l'effet d'un bon naturel ou d'une bonne éducation. Pour les devoirs qu'ils appellent devoirs parfaits, c'est la perfection absolue à laquelle il ne manque rien et le sage seul y peut atteindre. »

La morale stoïque est une exaltation de la volonté et par conséquent *serait* la morale des héros, des surhommes si elle se tournait

du côté des hommes. Mais c'est de ce côté là qu'elle ne se tourne point volontiers, qu'elle ne se tourne pas de par ses principes. Quand on l'incline de ce côté là, c'est à un stoïcisme détourné qu'on a affaire. Voilà pourquoi Corneille paraît stoïcien et ne l'est pas précisément : il prend un homme nourri et pénétré de doctrine stoïcisme et qui, *de plus*, est un homme d'action et il le fait agir, et cet homme est un stoïcien militant qui étonnerait le stoïcisme. Une seule fois, peut-être, dans le personnage d'Auguste, l'action consistant à supporter et consistant à se vaincre, il a donné un portrait du stoïcisme véritable. Il a divinisé Auguste en Marc Aurèle.

Voilà pourquoi, outre qu'il n'est pas très logique, Nietzsche paraît si souvent stoïcien, puis brusquement paraît le contraire. Il donne à son « surhomme » toutes les grandes vertus stoïciennes, l'énergie, l'endurance, l'insensibilité aux coups du sort, le mépris de la mort, la

passion de se surmonter sans cesse *et puis* il le lance éperdument dans l'action et dans la conquête du monde et dans la domination des bêtes de troupeau, etc. Il est stoïcien dans sa manière d'aimer son disciple et d'entretenir son armure, presque antistoïcien, étranger du moins au stoïcisme, dans sa manière de le faire vivre parmi le monde. Et c'est bien pour cela qu'il est si fanatique de Corneille qui est stoïcien et *à côté du stoïcisme*, tout de la même façon.

Ceux-là sont plus près du stoïcisme, à quoi l'on ne s'attendrait pas, qui, sans être des indifférents, sont des doux et des pacifiques. J'ai cité Rabelais ; songez à Montaigne qui n'est pas plus stoïcien qu'autre chose ; mais que le stoïcisme émeut toujours profondément ; songez à Horace qui est un stoïcien adouci, indulgent et spirituel ; voyez comme Renan aime Marc Aurèle et le comprend bien. C'est que toute cette énergie inté-

rieure et appliquée à l'intérieur, il peut se faire qu'elle dispense d'énergie extérieure, qu'elle soit un prétexte pour s'en dispenser ; qu'elle soit une très honnête timidité ou que du moins elle s'accommode assez bien avec une timidité du reste honnête. C'est le danger du stoïcisme qu'à force d'armer formidablement l'homme contre lui-même, il ne l'arme ni contre personne, ce qui est bien, ni pour personne, ce qui est peut-être regrettable.

Reconnaissons du reste que, malgré ces tendances isolatrices, ni le stoïcisme n'interdit l'action, ni l'état d'âme stoïque n'en détourne précisément ; et remarquons que, comme il ne dépend pas toujours de l'homme d'être actif ou inactif, l'homme stoïque jeté dans l'action, forcé d'agir, agira de la manière la plus vertueuse et la plus noble qu'on puisse souhaiter.

Ajoutez qu'il peut y avoir et qu'il y a eu des hommes *nés hommes*

d'action qui se sont pénétrés de sentiments stoïques et que ceux-ci, non seulement sont d'aussi excellents hommes sociaux que s'ils étaient inspirés par la morale sociale, mais sont des hommes sociaux beaucoup meilleurs, parce qu'ils agissent selon un idéal très élevé, non tiré de l'âme commune, conçu par une élite et pour une élite et qu'ils essayent de gouverner les hommes comme ils se gouvernent eux-mêmes, sans aucune passion, sans autre ardeur que celle de la vérité et de la raison et qu'ils ne font appel chez les autres qu'à ces mêmes forces. Ces hommes, évidemment très rares, comme tout ce que nous avons dit plus haut le montre bien, sont ceux à qui songeait Platon quand il souhaitait que les chefs fussent philosophes ou que les philosophes fussent chefs. Il souhaitait simplement des hommes d'action stoïciens ou des stoïciens hommes d'action.

IX

MORALE DE L'HONNEUR

Il existe enfin une morale plus rare encore, fondée sur un principe plus haut encore, je crois, et plus pur, que Nietzsche a entrevu, qu'il a mal vue et brouillé de toutes sortes d'incertitudes de pensée et de paradoxes, qu'il a indiquée cependant ou du moins qu'on peut concevoir et qu'il est naturel que l'on conçoive après l'avoir lu ; et qui est celle-ci.

Le principe de la morale est l'honneur ; le sentiment du devoir est le sentiment de l'honneur ; quand nous obéissons à un « *tu dois* » nous obéissons à la voix de l'honneur qui parle en nous.

L'honneur parle, il suffit, ce sont là mes
[oracles.

Qu'est-ce que l'honneur ? C'est un sentiment qui, sans considérer l'utilité personnelle et même en la méprisant, sans envisager l'utilité sociale, sans la mépriser non plus, mais ne s'y arrêtant pas ; sans *se mettre lui-même* dans la lutte constante et minutieuse contre nos passions ; nous persuade que nous sommes les esclaves de notre *dignité*, de notre *noblesse*, de *ce qui nous distingue d'êtres jugés par nous inférieurs à nous* ; et nous assure avec fermeté qu'à cette dignité, qu'à cette noblesse, qu'au maintien de cette prééminence, qu'*au soin de ne pas déchoir*, nous devons sacrifier tout, même la vie.

Vous voyez : ce n'est pas l'intérêt personnel bien entendu, l'intérêt *personnel général*, puisque nous sentons qu'à ce jeu que l'honneur nous convie à jouer nous risquons la suppression de notre être ; ce n'est pas l'utilité sociale, puisque nous

sentons qu'en dehors même de toute utilité sociale nous ferons des actes pénibles qui ne satisferont que nous (et qui auront peut-être une utilité sociale ; mais lointaine et dans la considération de laquelle nous n'entrons pas) ; ce n'est pas le stoïcisme, la lutte contre les passions et l'écrasement des passions n'étant plus ici le but, mais le moyen et une condition, nécessaire du reste, du dessein, et le but étant plus haut, consistant à être satisfaits de nous, non point *négativement* par l'absence en nous d'éléments mauvais ; mais positivement par l'aptitude en nous à des choses jugées par nous belles.

Ce sentiment est donc très particulier, très spécial, tout à fait *sui generis*. Il semble bien être tout à fait étranger aux animaux. Il n'est point du tout étranger aux hommes du peuple ; au contraire ; il est chez eux très net ; l'homme du peuple dit à ses enfants : « il ne faut pas faire cela ; *est-ce qu'on*

est des animaux? » ; cela veut dire qu'il se sent obligé par quelque chose qui le distingue d'êtres jugés par lui inférieurs à lui, qu'il se sent obligé par une dignité, par une noblesse, ici par sa dignité d'homme, par sa noblesse d'homme.

On a dit que l'honneur était un sentiment moderne que les anciens n'ont pas connu. C'est une erreur. L'honneur chez les anciens s'appelait *pudor*. L'honneur militaire a nom *pudor* dans Tite Live. Juvénal dit : « *Summum crede nefas vitam præferre pudori* » et ceci est la formule même de l'honneur : quelque chose à quoi c'est un crime de préférer la vie.

C'est un sentiment aristocratique, non pas, je l'ai dit, qu'il n'existe point dans le peuple, mais le peuple, Dieu merci, est tout plein de sentiments aristocratiques ; c'est un sentiment aristocratique en ce sens qu'il est toujours au moins accompagné du désir de se distinguer de quelqu'un estimé inférieur. L'hom-

me du peuple met son honneur à se distinguer d'abord des animaux ; ensuite de tels et tels qui sont des débauchés ou des fainéants ; ensuite de gens placés plus haut que lui dans l'échelle sociale et qu'il prend plaisir à constater inférieurs à lui, moins utiles, moins probes, moins courageux. L'honneur est toujours un sentiment aristocratique.

Quelquefois, souvent même et c'est ce qui le purifie ; car l'honneur lui-même a besoin d'être purifié ; l'être inférieur dont l'honneur veut que vous vous distinguiez n'est pas réel, n'est pas connu de vous, est *supposé*. On dit : « Je ne sais pas s'il y en a qui font ainsi ; mais *moi* je ne suis pas de ceux-là ». Ici le sentiment de l'honneur est en quelque sorte idéal. Il conçoit le monde comme une infinité de possibles, parmi lesquels il y en a de méprisables, qu'il méprise et dont il estime, qu'à *tout hasard* il faut se distinguer et se séparer énergiquement. Et c'est pour cela que l'honneur, tout

en étant aristocratique, ne comporte pas nécessairement le mépris à l'égard de quelqu'un *et pourrait* être le sentiment commun, l'âme commune de tout un peuple et même de l'humanité tout entière.

Il a ses degrés. Nietzsche l'a très bien remarqué, quoiqu'il l'ait exprimé très confusément. Il note qu'au dessus du premier progrès qui consiste à agir non en considération du bien-être momentané, mais en considération des choses durables, l'homme atteint un degré supérieur « quand il agit selon le principe de l'honorabilité ». Seulement par honorabilité il entend le fait d'être honoré et d'honorer les autres : « il honore et veut être honoré ; il conçoit l'utile comme dépendant de son opinion sur autrui et de l'opinion d'autrui sur lui même ». Or ceci n'est pas proprement l'honneur ; c'est *les honneurs*, les marques de considération et de respect et cela ressortit à la morale sociale. C'est exactement

dans ce sens que Montesquieu a pris le mot « honneur » quand il a dit que l'honneur était le principe des monarchies ; il a voulu dire que les *distinctions* accordées par le prince, contresignées, du reste, par l'estime publique, étaient le mobile de vertu sociale dans les monarchies bien organisées. Or ceci n'est que le premier degré de l'honneur proprement dit. C'est déjà de l'honneur, puisque c'est avoir des raisons de se préférer à d'autres et se satisfaire, en dehors de toute jouissance matérielle, dans cette préférence. Ce n'est pas « l'honneur » proprement dit, parce que les raisons de se préférer ainsi nous viennent d'autrui et non de nous-mêmes.

Le véritable honneur consiste à sentir par soi-même que l'on est « une âme peu commune », comme dit Corneille, et il est absolument indifférent pour que cela soit, que quelqu'un au monde, d'âme, du reste, probablement plus vulgaire, s'en aperçoive. Le véritable

honneur est une estime exigeante de soi, une estime telle que pour la mériter, on fait des efforts extrêmement énergiques et telle aussi qu'on n'est jamais sûr d'être arriver à la mériter, de sorte qu'on veut se distinguer, non seulement de ceux que l'on voit inférieurs à soi, c'est trop facile ; non seulement de ces êtres *supposés* que l'on imagine inférieurs à soi ; mais de soi-même tel qu'on se voit. C'est une estime de ce qu'on serait si l'on était meilleur. L'honneur consiste à vouloir mériter l'estime de celui qu'on pourrait devenir. L'être inférieur de qui vous voulez vous distinguer est maintenant vous-même.

Et alors vous voyez comment les formules de Nietzsche viennent comme s'adapter à cette conception de l'honneur. Il faut « se surmonter », pour se distinguer de l'être qu'on est et mériter l'estime de l'être qu'on veut devenir, et cela indéfiniment. Il faut « vivre dangereusement » pour chercher et trouver les occa-

sions où l'on pourra se distinguer de l'être qu'on est et que jusqu'à présent on a été ; etc.

Cette conception du devoir selon l'honneur, ou dépasse celle de Kant ou la remplit plus qu'elle n'a jamais été remplie. Le devoir consiste à faire ce qu'on souhaiterait qui fût érigé en règle universelle de conduite. Voilà Kant et voilà qui est bien ; mais le devoir selon l'honneur est de faire *d'abord* tout ce que l'on voudrait qui fût érigé en règle universelle, *ensuite* quelque chose qui ne pût point être érigé en règle universelle tant il serait au-dessus de la moyenne. Le devoir est de se distinguer des autres, de se distinguer de soi-même, de dépasser et de se dépasser. Le devoir est une émulation avec tout ce qu'on connaît de forces en l'univers, dans la limite des nôtres, sans doute et il faut tâcher de n'être pas une grenouille folle, mais encore dans toute la limite des nôtres.

Nietzsche était bien sur la voie à cet égard quand il disait : « signes de noblesse : ne pas vouloir renoncer à sa propre responsabilité, *ne pas vouloir la partager* » ; quand il disait : « signe de noblesse : compter ses privilèges et leurs exercices au nombre de nos devoirs » (Je suis plus fort qu'un autre, c'est un devoir de plus ; plus intelligent, c'est un devoir de plus ; plus vertueux, c'est un devoir de plus et le plus impérieux et le plus lourd ; mon honneur le veut ainsi) ; surtout quand il disait : « Signe de noblesse : *ne jamais songer à rabaisser nos devoirs à être les devoirs de tout le monde* ». Rabaisser nos devoirs à être les devoirs de tout le monde c'est un peu la formule de Kant. Si je ne veux faire *que* ce que je souhaite qui soit érigé en règle universelle de conduite, je souhaite seulement faire ce que tout le monde peut faire ; et c'est bien, mais ce n'est pas assez. Je dois vouloir faire *et* ce que tout le

monde pourrait faire *et* un peu plus ; c'est à quoi l'honneur m'appelle ; et je dois, en outre des devoirs généraux, des devoirs moyens, comme les stoïciens disaient, me faire des devoirs particuliers que je ne dois pas pouvoir espérer qui soient les devoirs de tout le monde.

Il est presque inutile de dire que cette conception rentre encore par un certain biais dans la formule de Kant et la *remplit d'une façon imprévue* plutôt qu'elle ne la *dépasse* ; car je puis vouloir faire ce qu'il serait trop dur d'ériger en règle universelle ; mais aussi je puis *souhaiter que tout le monde veuille faire des actes qu'il serait trop dur d'ériger en règle universelle* ; et c'est précisément ce que désire l'homme d'honneur le plus passionné d'honneur, le plus raffiné d'honneur et le plus ambitieux de se distinguer.

C'est cette morale de l'honneur qui complète heureusement le stoïcisme ; car elle exige tout



ce qu'exige le stoïcisme, la lutte énergique contre les passions qui nous rattachent à notre intérêt personnel : nous ne nous distinguerons de personne en nous aimant ; — et *de plus*, si le stoïcisme n'interdit pas l'action, elle l'exige : ce n'est pas ou ce n'est guère dans la lutte contre nos passions que nous aurons la sensation nette de nous distinguer ; c'est, ou c'est beaucoup plus, dans l'action, dangereuse, tentatrice, pleine de risques et aussi pleine de pièges. Pour mieux dire, la lutte intérieure et solitaire contre nos passions nous distingue déjà singulièrement des êtres jugés par nous inférieurs ou de nous même jugé par nous inférieur à ce que nous pourrions être ; et le stoïcisme a son honneur ; mais la lutte contre nos passions à travers tout ce qui est de nature à les exciter, à les séduire, à les caresser, à les aviver et à les assouvir est ce qui est le plus capable de nous donner la récompense de l'honneur satisfait et de

l'exciter encore à vouloir être satisfait davantage.

C'est dans cette morale de l'honneur et je veux dire chez ceux qui ont leur morale sous cette forme, que le devoir devient une passion. J'ai eu l'occasion de dire que dans la morale sociale le devoir devient quelque fois et même assez souvent une passion. Mais il devient cela surtout chez ceux qui ont la morale de l'honneur. L'art de l'être moral consiste à faire une passion de la lutte même contre les passions, de sorte qu'il ne reste plus chez l'homme, ou à peu près, qu'une passion, celle qui les détruit toutes. Voilà l'art de l'être moral. Mais l'art ne suffirait pas, évidemment, à produire cet effet. Il faut qu'une idée devenue idée fixe, et cette idée fixe devenue idée force, mène ce combat incessant contre les passions humaines. Cette idée ne peut être l'idée seule, toute simple, toute nue, de combattre les passions ; on ne combat point

par une espèce de caprice ou de gageure. (Si bien, en vérité ; mais, à l'ordinaire, non pas très longtemps ni très énergiquement.) Il faut que le désir de se distinguer, que l'idée de perfection, et, humainement, cela veut dire l'idée d'élite, nous soutienne dans cette lutte ; et, du reste, de cette hostilité soit d'abord la source et ensuite dans ces hostilités soit notre soutien. Alors l'honneur « nous enflamme » ; il est une passion et une passion ardente. C'est celle du soldat sur le champ de bataille, du savant qui risque sa vie dans les expériences dangereuses, du médecin auprès des malades atteints d'affections contagieuses, du capitaine qui reste le dernier sur son vaisseau qui sombre, du chauffeur qui tombe mort après avoir renversé la vapeur.

Cette passion contre les passions est souvent d'une extrême violence. En tant que passion elle a besoin à son tour d'être réprimée. Elle devient le *point d'honneur*, c'est-à-

dire l'honneur qui se pique d'honneur là où il n'est pas nécessaire, soit par habitude, soit par jactance, soit par obéissance à un préjugé que l'honneur étroitement compris a établi. Elle devient cette démangeaison de grandeur d'âme dont certains héros de Corneille sont atteints ou cette obstination à montrer de la volonté sans objet, de la volonté pour l'exercice même de la volonté, travers que certains héros de Corneille présentent aussi. C'est que, du moment qu'une idée devient une passion, quelque « passion noble », comme dit Vauvenargues, qu'elle soit, elle devient elle-même une excitation nerveuse qui atteint la santé de l'âme et contre laquelle la santé de l'âme, c'est à savoir ce que nous appelons bon sens, sens du réel, discernement, raison, doit réagir.

Mais où sera le critérium de l'opportunité de cette réaction ? Il est assez facile de le trouver. Il sera l'utilité ou l'inutilité de cette

exaltation de l'honneur *pour nous relativement à nos semblables*. De même que l'ascétisme, pratique stoïcienne, pratique indienne ou pratique chrétienne, est une vanité quand il est à ce degré où l'endurance qu'il nous impose cesse de pouvoir être utile à nos pareils, de même le point d'honneur est une enfance quand l'intrépidité ou la magnanimité qu'il nous donne sont disproportionnées avec les services que nous pouvons rendre et quand les actes mêmes qu'il nous inspire ne servent de rien qu'à nous montrer forts. La limite est flottante ; mais elle est saisissable et sensible aux yeux de la raison.

X

HIÉRARCHIE DES MORALES

Tellesontles principales morales ou les principales formes de la morale, les principaux aspects du devoir, que je puis arriver à démêler.

Au fond c'est bien plusieurs morales ; car elles ont des fondements très différents. Il faut, malgré le scandale, reconnaître non seulement qu'il y a deux morales, mais qu'il y en a plusieurs. Le scandale est du reste moins grand, et aussi il y a plus de vérité, à dire qu'il y en a plusieurs qu'à dire qu'il y en a deux. Nietzsche incline presque toujours à en compter deux, la morale des chefs, la morale du

troupeau ; mais parfois on voit bien qu'il s'aperçoit qu'il y en a plus que cela. Il a ce mot excellent, à la condition, je crois, qu'on le corrige un peu : « Il faut forcer *les morales* à s'incliner tout d'abord devant *la hiérarchie*. Il faut réduire leur arrogance à comprendre qu'il est immoral de dire : ce qui est juste pour l'un l'est aussi pour l'autre... Toute morale qui se croit absolue et s'applique à chacun ne pèche pas seulement contre le goût, elle est une excitation aux péchés d'omission. Pour celui qui aurait par exemple était destiné et créé en vue du commandement, l'humble effacement et l'abnégation ne seraient pas des vertus, mais au contraire le gaspillage d'une vertu... » — Mettez simplement : « il faut forcer les morales à s'incliner devant *leur* hiérarchie » vous serez, ce me semble, dans une idée très juste. Sans aucune limite tranchée et cloison étanche entre les différentes classes sociales, puisqu'il y a dans toutes

les classes des hommes capables d'une morale très haute et aussi des hommes incapables de morale, on doit dire qu'il y a des morales différentes pour différentes *capacités de morale*. De l'animal au saint ou au héros il y a des degrés de moralité et des moralités très différentes les unes des autres. Comme les stoïciens recommandaient des devoirs moyens à la moyenne et des devoirs supérieurs à leur sage, de même et avec plus de complexité, il faut recommander la morale élémentaire aux simples, la morale sociale aux hommes de mentalité moyenne, la morale stoïcienne aux hommes supérieurs et la morale de l'honneur aux hommes exceptionnels. Cela d'abord est juste et de bon sens ; cela ensuite persuadera aux hommes cette vérité essentielle que plus on a de supériorité intellectuelle, plus on a de capacité morale et que plus on a de capacité morale plus aussi on a de devoirs.

Je reconnais du reste que la morale la plus élémentaire, si elle est pratiquée tout entière et si elle n'est violée *jamais*, fait déjà un homme extrêmement élevé dans l'échelle de la moralité et que la morale la plus élémentaire, que le non-égoïsme le plus simple, s'il était pratiqué par l'humanité tout entière ferait un genre humain cent fois meilleur qu'il n'est. On a donc le choix.

On peut du reste choisir tout. A certains hommes particulièrement nés pour cela, qui sont de nature souple et compréhensive, à tous même, dans une certaine mesure que leur instinct saurait reconnaître, on pourrait conseiller une synthèse de toutes les morales : être prudent, réfléchi, vivre par prévision ; vivre chaque instant de sa vie en considération de sa vie tout entière — tenir compte des mœurs de son temps ; ne pas les choquer, s'en inspirer avec discernement ; être serviable envers les autres ; leur

être dévoué ; — ne pas s'oublier non plus et si on aime son prochain comme soi-même s'aimer comme son prochain pour cultiver en soi les forces utiles et au moi et à tous ; — combattre ses passions avec énergie de manière à les réduire à un minimum où elles sont neutralisées et ne sont plus que des animaux domestiques dont on s'amuse ; — goûter l'honneur d'être quelqu'un et de n'être pas, du moins toujours, n'importe qui ; — tout cela est conciliable, malgré quelques contrariétés qui s'évanouiraient, s'émousseraient plutôt dans la pratique, et tout cela ferait, décélérerait plutôt une nature riche et habile, très agréable ; et aussi bien en faisant un résumé je faisais un portrait et c'est à peu près celui de Goethe, moins son génie, que je traçais sans y songer.

XI

LES DEVOIRS

Mais tout cela, c'est peut-être le devoir, ce sont peut être les différents aspects et les différents visages du devoir ; mais le contenu du devoir où est-il ? Quels sont *les devoirs* ? Quelles sont les différentes choses que nous devons faire ici bas ?

Les directions générales sont indiquées, même à cet égard, par tout ce qui précède ; quant au bien précisément, quant *aux biens* à poursuivre, quant aux *choses bonnes* à faire, c'est cela qui ne peut pas être formulé dans un bref traité ; c'est même ce qui ne peut jamais être formulé dans le dernier détail

parce que c'est cela qui est relatif. Il y a un *De officiis* à écrire à chaque nouveau temps de l'histoire et il est toujours incomplet et il est toujours partiellement contestable. *Absolument*, nous ne savons rien du bien, excepté qu'il faut le faire. Certainement ; car il change. Ce qu'il faut, c'est être attaché au devoir et distinguer, aussi bien qu'on peut, selon les temps, quel est son objet. C'est ici que la morale-science - des - mœurs reprend ses droits. Voir la quantité de bien que l'on peut faire étant donné les mœurs de son temps et en prenant ce que l'on juge le meilleur et en le dirigeant vers ce qu'on juge, dans le même sens, meilleur encore, voilà, non la prescription précise, elle ne peut pas l'être ; mais l'orientation.

Et c'est dans ces demi ombres, ou au moins dans ce demi crépuscule que se rencontrent les conflits de devoirs.

Assurément et les conflits de

devoirs ne peuvent être qu'assez fréquents, même aux époques de transition lente qu'on pourrait appeler les époques statiques, surtout aux époques de transition rapide qu'on peut appeler les époques dynamiques de l'humanité. Les conflits de devoirs consistent en ceci que parfois il est plus difficile de savoir où est le devoir que de le faire. Dans ces cas là, il y a deux criteriums. Le premier est de se demander où est l'intérêt général de nos concitoyens, lequel nous devons préférer au nôtre sans hésitation.

— Mais précisément c'est où est l'intérêt général de nos concitoyens que je n'arrive pas à démêler. Très souvent ce n'est pas si facile.

— Alors ayez recours au second criterium, qui est celui-ci : quel est le devoir le plus difficile ? Entre deux devoirs c'est le plus pénible, c'est celui qui coûte le plus, qu'il faut choisir. Le devoir n'est pas, *en soi*, ce qui est le plus difficile, comme quelquefois Cor-

neille semble l'avoir cru ; mais entre deux devoirs une manière *probablement juste* de se décider est de prendre la plus rude, parce qu'il y a moins de chances, avec celui-ci, qu'une complaisance envers nous-même se déguise en devoir. Il ne faut pas dire, comme peut-être un stoïcien, comme peut-être un ascète : « Je fais toujours ce que j'ai envie de ne pas faire » ; ce serait une manie ; mais entre deux actes qui se présentent tous deux à nous sous les apparences du bien, sous une égale apparence du bien et qui permettent rationnellement une hésitation, c'est le plus ardu qu'il faut se déterminer à accomplir. C'est ce qui inspirait à Madame de Staël cette belle parole : « On ne se trompe jamais quand on se met du côté des vaincus ». Malgré l'apparence paradoxale, c'est parfaitement exact. En se mettant du côté des vaincus on peut très bien se tromper matériellement ; moralement on ne peut pas se tromper,

XII

OBLIGATION

C'est une question qui a été ardemment débattue s'il pouvait y avoir une morale *sans obligation* et s'il pouvait y avoir une morale *sans sanction*. Cela veut dire : la conscience nous *commande-t-elle* catégoriquement, absolument, en roi absolu, ou seulement nous *persuade-t-elle*, nous donne-t-elle des conseils, comme un orateur qui serait en même temps notre ami et notre meilleur ami ? — Et d'autre part le commandement moral est-il sanctionné par des récompenses qui attendent celui qui les suit et des peines qui sont réservées à celui qui ne le suit pas ?

Les deux questions sont connexes; car, remarquez, si la morale est sanctionnée elle ne peut plus être obligatoire, elle ne peut plus être que persuasive. Certainement; car si je dois être récompensé pour avoir fait le bien et puni pour avoir fait le mal la conscience ne peut plus me dire : « Fais le bien, parce qu'il faut le faire ; rien de plus », ce qui est l'impératif catégorique ; elle ne peut que me dire, elle est *forcée* de me dire : « Fais le bien, *autrement* tu seras puni ; fais le bien ; *moyennant* quoi tu seras récompensé. » Et cet *autrement* et ce *moyennant* quoi, sont des *motifs* que me donne ma conscience, sont des *arguments* qu'elle emploie ; elle conseille, elle persuade, elle est persuasive. Les deux questions doivent donc être examinées séparément pour la clarté de l'exposition ; mais sans qu'il soit oublié qu'elles sont connexes.

La morale a-t-elle le caractère impératif ou seulement persuasif ? A mon avis elle est impérative en

son fond et se fait persuasive dès qu'on la discute, dès qu'on l'analyse, en vérité dès qu'on la considère. Cela est analogue à un homme qui ferait un acte impulsif, très évidemment impulsif et qui, sitôt que vous l'interrogeriez sur cet acte, vous expliquerait, en continuant de le faire, qu'il est fort bien fondé en raison. La conscience nous commande d'agir, sans nous donner aucune raison, cela est certain ; mais elle est toujours prête à nous en donner, toujours, dans tous les cas possibles. Prenons les cas les plus violents. La conscience nous commande de mourir pour sauver quelqu'un. Evidemment, elle commande et voilà tout et rien de plus ; — ou, depuis longtemps ayant tant d'empire sur nous qu'elle est devenue passion, elle nous pousse, elle nous entraîne irrésistiblement et voilà tout et rien de plus, et les deux cas reviennent au même. Voilà qui est impératif, qui est *normatif*, qui est catégorique.

Mais, si nous avons un moment d'hésitation, tout aussitôt la conscience nous dit : « Fais cela, *autrement* tu seras malheureux toute ta vie du remords de ne l'avoir pas fait. » Dans cet *autrement* il y a un motif, un argument, une argumentation ; voilà la conscience aussi persuasive que possible. Elle nous conseille comme un orateur qui serait notre ami et notre ami le meilleur. Je ne crois pas qu'il y ait un seul cas où ce que je viens de dire ne s'applique pas et ne puisse pas se vérifier.

La conscience impulsive est impérative au suprême degré ; dès qu'on arrête son impulsion elle devient persuasive et persuasive très minutieusement.

— Mais cela ne revient-il pas à dire que la conscience, en vérité, est persuasive ? L'impératif de la conscience ne serait-il pas simplement des persuasifs ramassés, concentrés, cristallisés, qui ont leurs motifs, mais qui ne les donne plus et qui font bloc dans un comman-

dement absolu ? La conscience ne serait-elle pas une synthèse de persuasions qui ne s'analyse plus, quoique toujours prête, au besoin à s'analyser ? Faites intervenir, du reste, l'hérédité, ce qui est évidemment légitime, et vous arriverez à considérer la conscience comme une synthèse de persuasions ancestrales sociales, personnelles, qui ne s'analyse plus, que si on l'y force, et qui se présente toujours avec les apparences d'un commandement absolu.

— Ceci est certainement ce que je crois ; mais seulement je ferai remarquer que cette apparence est une réalité et qu'il y a rien de plus réel dans la pratique que l'impulsivité de la conscience et que son commandement, je ne dis pas sans motifs, mais sans motifs donnés. Et je ferai remarquer de plus que nous la faisons ainsi, que nous contribuons à la faire ainsi, parce que nous l'aimons telle. L'animal religieux, l'animal mystique, c'est

l'homme que je veux dire, aime passionnément à obéir à ce qu'il ne comprend pas, à une puissance qui ne donne pas ses raisons intelligibles, et c'est ainsi qu'il a fait de sa conscience une énigme impérieuse. Kant, avec son impératif catégorique, a obscurci la conscience ; mais c'est-à-dire qu'il en fait un Dieu, *Deus absconditus*, qui n'en est que plus redoutable et plus vénéré ; et, pour beaucoup mieux dire, il ne l'a pas faite ainsi ; il la montrée telle que les hommes la voient et telle qu'ils aiment à la voir et son invention n'est qu'une observation psychologique parfaitement exacte. Le Dieu intérieur existe ; c'est nous qui l'avons fait et nous le ramenons à n'être qu'un sage dès que nous le discutons ; cela n'empêche point du tout qu'il existe et cela prouve précisément qu'il devait exister, tant il est profondément conforme à la nature humaine et voulue par elle.

XIII

SANCTION

Quant à la morale sans sanction voici comment on raisonne : « Il est naturel, parce que cela ressortit à l'instinct de justice, que l'homme croie que le bienfait sera récompensé et le méfait puni, ici ou ailleurs ; mais une morale sanctionnée a cet inconvénient qu'elle n'est plus du tout une morale. S'il y a des récompenses pour le bienfait et des châtiments pour le méfait, ou seulement si vous êtes convaincu que vous serez récompensé d'avoir fait bien et puni d'avoir fait mal, voilà qui est clair, vous n'avez aucun mérite à bien faire, vous n'avez aucun mérite à éviter de mal

faire ; vous êtes simplement dans le second cas un homme qui a peur du gendarme, dans le premier un homme qui prête à usure ou tout au moins qui fait un bon placement. Comme dit Renan : « Si la vertu était un bon placement, il y a longtemps que les banquiers s'en seraient aperçus. » Le mérite se détruit lui-même à être rémunéré ou à croire qu'il le sera. La notion vulgaire du mérite et du démérite est absurde ; elle contient une contradiction formelle. Le vulgaire croit que la vertu est un *mérite*, c'est-à-dire qu'elle sera récompensée parce qu'elle en est digne ; mais dès qu'elle le sait elle n'est plus la vertu et par conséquent elle ne mérite plus rien. Ce qui fait la vertu c'est l'injustice qui l'attend. Le mérite n'est un mérite que s'il mérite sans obtenir. Dès qu'il a sa récompense il n'en est plus digne ; dès qu'il l'escompte il n'est pas digne de l'obtenir ; dès qu'il l'espère il atteste qu'il ne faut pas la lui donner. »

Tout cela en vérité est bien enfantin. Ce serait vrai si la conviction chez le vertueux qu'il sera récompensé était *absolue* ; mais comme il n'y a jamais rien que de relatif dans les choses humaines, absolue elle ne l'est jamais. Il reste donc une très large place à la vertu pour être un mérite. La vertu est un mérite par tout ce qu'il reste d'hypothèse plus ou moins consciente dans l'esprit de l'homme relativement à la récompense qui lui est réservée. On croit qu'il y aura un rémunérateur et qui ne se trompera pas ; mais on le croit comme on croit tout ce que l'on croit ; on n'en est pas sûr. Il suffit pour que la vertu soit vertueuse.

— Dira-t-on : « Mais, si bien ! la croyance du croyant aux récompenses et aux peines futures est absolue, humainement absolue. Il y croit comme à un témoignage de ses sens et c'est-à-dire qu'il lui faudrait un très grand effort et anormal pour en douter et un ins-

tant seulement. Le doute à cet égard chez lui serait *monstrueux*. Son état normal est d'y croire. Voilà ce que nous appelons l'absolu humain. Or, cet absolu humain suffit amplement pour que la vertu de cet homme, qui a une certitude à l'égard des récompenses, soit un simple intérêt bien entendu. »

— Voilà qui est assez bien raisonné et je concède qu'il peut y avoir des croyants chez qui la vertu fondée sur l'espoir *approche*, au moins d'un état d'âme où la vertu n'entre point. Mais vous ne tenez pas compte de la différence qui existe entre l'actuel et le futur. Le faire le bien ou faire le mal, le céder à ses passions ou y résister est chose actuelle ; le être récompensé est chose future, lointaine. Or notre constitution humaine est telle que le futur et le lointain ne peuvent entrer en balance avec le présent et l'actuel. Ce qui est lointain, fût-il absolument cru, est obscur. Ce qui est futur, fût-il cru, équivaut, comme poids sur nos

déterminations, à être hypothétique. Le croyant le plus croyant, en présence de l'acte, n'a donc en la sanction qu'une croyance qui, fût-elle absolue en soi, est faible comme pression et par conséquent, s'il fait le bien, ce n'est encore *qu'en partie* pour se faire un mérite et donc *en partie aussi* par vertu pure.

C'est pour cela — confirmation de ce que j'ai dit plus haut — que toute morale est à la fois impérative et persuasive. Elle est comme obligée d'être l'une et l'autre. Elle est persuasive pour aider la vertu, elle est impérative pour suppléer à l'insuffisance de la persuasion. Elle dit : « Soyez vertueux pour être heureux ici-bas et ailleurs, ou, sinon ici-bas, du moins ailleurs » et elle ajoute, devant certaines résistances ou hésitations : « Du reste, vous le devez et je le commande » ou plutôt : « *Et d'abord* je vous le commande et vous le devez. »

Du reste ces deux langages la conscience les tient, quelquefois en

même temps, mais plutôt l'une, plutôt l'autre selon les circonstances. La morale persuasive est de temps normal, de tous les jours, quotidienne, répandue sur toute la trame de la vie. C'est habituellement qu'on se dit : « le plus sage, c'est d'être vertueux. » La morale normative, impérative et catégorique intervient surtout aux moments de crise, devant l'acte difficile à accomplir ou la faiblesse difficile à éviter. Cela est naturel : c'est contre la force de la tentation que la persuasion, qui après tout n'est qu'un conseil, que la confiance en la rémunération, qui après tout n'est qu'un espoir, se trouvent faibles, et qu'il faut qu'intervienne une force en soi sans limites, qui ne s'affaiblisse point à se prouver, à s'analyser, à se délayer, une force pure, le commandement, la loi, quelque chose de divin. *Contra diabolum assistat Deus*. En langage religieux la morale persuasive est une bonne volonté, la morale impérative est une grâce.

XIV

CROIRE AU DEVOIR

Quoi qu'il en soit, nous devons de toutes les morales persuasives arriver à faire en nous une morale très impérative que nous ne discussions plus et qui, par une marche naturelle, des moments de crise où nous avons particulièrement besoin d'elle, envahisse et conquière tous nos moments, devienne une sorte d'auto-suggestion continue et gouverne toute notre vie.

Nous y arriverons si nous commençons par croire au devoir. Je ne sais plus qui a dit : « Le premier des devoirs, c'est de croire au devoir. » C'est une belle parole et

très juste. Le devoir est, en tout cas, une disposition naturelle, faible à paraître nulle, chez beaucoup, saisissable en tant qu'inclination au moins, chez presque tous. Or, parmi toutes nos inclinations, il a ceci de particulier qu'il ne peut pas être une illusion. Nous pouvons nous croire orateur et ne pas l'être, homme d'état et ne l'être point, poète et n'avoir aucune aptitude à la poésie, amoureux et être incapable d'inspirer l'amour et même de le ressentir ; cela se voit tous les jours. Nous ne pouvons pas nous tromper sur nos dispositions fussent-elles médiocres, à obéir à la conscience, à l'interroger, à la cultiver et à lui faire en nous une place de plus en plus large. Le devoir n'a jamais de déception. Ni la matière ne lui manque, ni l'occasion ni la force, limitée seulement par des difficultés extérieures et non par ses bornes à lui ; ni les encouragements ; car tout le monde nous exhortera à le faire autant que nous voudrons

et nous donnera, sinon l'exemple, du moins l'applaudissement.

Faisons le donc, chacun avec la morale appropriée à ses forces ou avec un mélange adroit de toutes les morales. Et pour le faire croyons en lui. Croire au devoir c'est la manière la plus simple, la plus courte, la plus à portée et la plus profitable de croire en soi, ce qui est une inclination si naturelle !

TABLE

| | | Pages |
|------|------------------------------|-------|
| I | CARACTÈRE PROPRE DU DEVOIR. | 5 |
| II | SIGNE PARTICULIER | 8 |
| III | MORALE ANIMALE | 11 |
| IV | MORALE HUMAINE ÉLÉMENTAIRE | 16 |
| V | MORALE SOCIALE. | 18 |
| VI | LE SACRIFICE | 29 |
| VII | MORALE DU PLAISIR | 34 |
| VIII | STOÏCISME. | 42 |
| IX | MORALE DE L'HONNEUR | 59 |
| X | HIÉRARCHIE DES MORALES . . . | 75 |
| XI | LES DEVOIRS | 80 |
| XII | OBLIGATION | 84 |
| XIII | SANCTION | 90 |
| XIV | CROIRE AU DEVOIR | 96 |

PRIVAS. — IMP. LUCIEN VOLLE.

64655305

les 1000
ca 5 4/65
ca 138
53.1

ÉMILE FAGUET

de l'Académie Française

LES DIX COMMANDEMENTS

Du Devoir

TROISIÈME ÉDITION

140



PARIS

BIBLIOTHÈQUE INTERNATIONALE D'ÉDITION

E. SANSOT & C^{ie}

7 et 9, Rue de l'Éperon, 7 et 9

Tous droits réservés





CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS

ÉMILE FAGUET

de l'Académie Française

Les Dix Commandements

FORMANT UNE SÉRIE DE DIX VOLUMES
PETIT IN-12 COURONNE A 1 FR. LE VOLUME

- I. — DE L'AMOUR DE SOI.
(Tu t'aimeras Toi-même).
 - II. — DE L'AMOUR.
(Tu aimeras ta Compagne).
 - III. — DE LA FAMILLE.
(Tu aimeras ton Père, ta Mère et tes Enfants).
 - IV. — DE L'AMITIE.
(Tu aimeras ton Ami).
 - V. — DE LA VIEILLESSE.
(Tu aimeras les Vieillards).
 - VI. — DE LA PROFESSION.
(Tu aimeras ta Profession).
 - VII. — DE LA PATRIE.
(Tu aimeras ton Pays).
 - VIII. — DE LA VERITE.
(Tu aimeras le Vrai).
 - IX. — DU DEVOIR.
(Tu aimeras le Devoir).
 - X. — DE DIEU.
(Tu aimeras Dieu).
-

Il a été tiré de chaque volume :

Douze exemplaires numérotés sur Japon impéria
au prix de 5 francs,

et Vingt-cinq exemplaires numérotés sur Holland
au prix de 3 francs.



2nd
Ed.

18

Vertical line of text or markings on the left margin.

Vertical line of text or markings on the right margin.

