

Victor Brochard (1901)

“ La morale ancienne et la morale moderne”

Un document produit en version numérique par Bertrand Gibier, bénévole,
professeur de philosophie au Lycée de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais)
Courriel: bertrand.gibier@ac-lille.fr

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
Fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Bertrand Gibier, bénévole, professeur de philosophie au Lycée de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais), bertrand.gibier@ac-lille.fr,
à partir de :

Victor Brochard (1848-1907)

“ **La morale ancienne et la morale moderne** ” (1901)

Une édition électronique réalisée à partir de l'article Victor Brochard (1901), “ **La morale ancienne et la morale moderne** ” in *Revue philosophique*, XXVI^e année, janvier 1901, pp. 1-12.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter, 8.5” x 11”)

Édition complétée le 4 novembre 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

I
II
III

Victor BROCHARD,

« La morale ancienne et la morale moderne »
Revue philosophique, XXVI^e année, janvier 1901, pp. 1-12.

I

[Retour à la table des matières](#)

Le temps n'est plus où l'histoire de la philosophie était considérée comme devant fournir des arguments à l'appui des opinions contemporaines. Elle est désormais une science distincte, ayant son objet propre qui est l'étude directe et objective des systèmes, mettant en lumière les différences qui les séparent des doctrines modernes aussi bien que les ressemblances. Toutefois, même ainsi envisagée, l'histoire des doctrines philosophiques peut rendre à la philosophie d'autres services que ceux qui, jadis, lui étaient demandés. D'abord, en définissant avec précision les caractères distinctifs de chaque doctrine, elle permet au philosophe moderne, grâce aux fréquentes oppositions qu'il découvre, de prendre une conscience plus nette de ses propres théories. D'autre part, il peut arriver, qu'en pénétrant ainsi, plus à fond, dans la pensée des anciens philosophes, on soit conduit, sur bien des points, à modifier ses propres idées. Avant d'aborder l'objet de la présente étude, nous voudrions présenter quelques exemples du genre d'influence que pourrait exercer, sur la pensée moderne, l'étude des philosophes anciens.

Commençons par l'idée de Dieu. Il semble que le mot Dieu, ou ses équivalents, ait dû être pris par tous les philosophes à peu près dans le même sens. S'il est une idée qui passe, en ce qu'elle a d'essentiel, pour être commune à tous les esprits, c'est bien l'idée de l'Être suprême. Cependant, dès que l'on compare l'idée que se sont faite de la divinité les philosophes de la Grèce à celle des modernes, il est aisé d'apercevoir entre l'une et l'autre des différences si profondes qu'une véritable opposition en résulte. En effet, deux caractères, pour n'en point citer d'autres, font absolument défaut dans la théologie grecque : et ce sont précisément ces caractères qui, chez les modernes, sont jugés inséparables de l'essence divine : l'infinité, la toute-puissance. Jamais, dans la philosophie grecque — la chose est hors de doute, — et pas plus chez les Stoïciens que chez Platon, l'infini n'a été considéré autrement que comme une imperfection, un non-être. La religion grecque plaçait au-dessus de Zeus un *Fatum* qui réglait toutes ses actions et limitait sa puissance. Les philosophes grecs, de même, ont toujours subordonné la divinité à un principe intelligible (Platon) ou l'ont identifiée, soit à l'intelligible (Aristote), soit à la loi de l'univers (Stoïciens). Il faut arriver jusqu'à Plotin, c'est-à-dire à l'époque où se fait sentir l'influence orientale, pour que l'infini devienne un attribut positif et que l'Être suprême soit conçu, non plus comme une intelligence rigoureusement déterminée, mais comme une activité dont rien ne limite ni ne conditionne la puissance. Tandis que, pour la pensée grecque, la divinité se rapproche de la pure intelligence, la pensée moderne la conçoit surtout comme une volonté pure. On le voit bien chez Descartes et Spinoza. Dès lors, il est impossible de soutenir que le développement de l'idée moderne de Dieu se soit fait par évolution : c'est plutôt, ici, « révolution » qu'il faut dire. Entre les deux conceptions, il n'y a point, tant s'en faut, identité foncière, mais opposition véritable. Il est permis de penser — et c'est d'ailleurs l'opinion généralement admise — que cette révolution marque un grand progrès. Sans doute, il ne viendrait à l'esprit de personne d'essayer un retour à la conception des Grecs.

Autre exemple. Il peut, à première vue, paraître que le mot de *matière* et ses équivalents soient pris à peu près dans le même sens par tous les philosophes. Si l'on y regarde de près, il n'en est véritablement rien. La matière n'est pas aux yeux des anciens comme à ceux des modernes identique aux corps, puisqu'il est chez les philosophes anciens une matière intelligible, et qu'ils définissent toujours le corps un composé de matière et de forme. De plus, les modernes ne conçoivent pour ainsi dire jamais la matière sans l'étendue. Si la célèbre définition cartésienne, qui réduit à l'étendue l'essence de la matière, ne compte guère aujourd'hui de partisans, il n'est cependant aujourd'hui presque personne qui, parlant de la matière, ne songe à l'étendue. Ce

n'est pas tout. Le propre de la conception moderne de la matière est de l'envisager comme un être, une chose, une « substance » ; chez les anciens, elle était une limite, une réalité fuyante, indéterminée, une négation, un non-être. Ici encore, on le voit, les deux idées sont aussi opposées que possible. Cependant depuis Descartes les idées des modernes sur cette question se sont peu à peu modifiées. On s'est aperçu que cette prétendue chose ou substance échappait aux prises de l'entendement aussi bien qu'aux constatations de l'expérience. Avec un Leibnitz et un Kant, davantage encore avec les idéalistes du siècle actuel, on s'est rapproché, d'une conception, qui pour n'être pas identique à celle des anciens, s'en rapproche cependant d'une façon incontestable. Le développement de la pensée humaine se manifeste ici beaucoup moins par la suppression d'une idée ancienne que par une sorte de retour vers cette idée.

Si, maintenant, de ces considérations et de ces exemples d'ordre métaphysique, on passe à la morale, on retrouve encore, mais cette fois singulièrement plus marquée, la même opposition. Cette opposition porte sur les problèmes les plus essentiels de la science morale.

En effet, s'il est une idée qui semble fondamentale puisqu'elle entre souvent dans la définition même de la morale, c'est l'idée d'obligation, de devoir. Nombre de moralistes acceptent sans hésiter de définir la morale la science du devoir, et notre esprit moderne ne conçoit même point une morale qui ne tracerait pas à chacun sa ligne de conduite, ne lui formulerait pas certains préceptes auxquels il est tenu d'obéir. Cependant, si l'on veut bien y prendre garde, cette idée est totalement absente de la morale ancienne. Elle est si étrangère à l'esprit grec, que pas plus en grec qu'en latin, il n'est de mot pour l'exprimer. Jamais les anciens n'ont conçu l'idéal moral sous la forme d'une loi ou d'un commandement. Ni en grec ni en latin ne se trouve une expression que l'on puisse traduire par « loi morale », et si, parfois, se rencontre dans les écrits des philosophes anciens l'expression de « loi non écrite », *nomos agraphos*, ou de « loi innée », il suffit de lire attentivement les textes pour s'apercevoir que le terme *nomos* est pris au sens ordinaire de « coutume » et d'« usage ».

Cependant la langue morale des Grecs était riche en distinctions subtiles, et soit dans l'*Éthique à Nicomaque*, soit surtout dans la morale des Stoïciens, les nuances les plus délicates entre les diverses vertus ont trouvé, pour les rendre, des termes appropriés.

Quand Cicéron, s'inspirant de Panétius, traite des *Officia*, on sait que le second livre de cet ouvrage est consacré à l'étude de l'utile. Et ce seul exemple suffit à montrer combien est grande, entre les anciens et les modernes, la

différence des points de vue. Il n'y a point, dans la morale grecque, un « impératif », mais seulement un « optatif ». Cette morale se présente toujours comme une « parénétiqne » : elle donne des conseils, non des ordres. Et les longues listes de devoirs envers soi-même et envers autrui qui remplissent les traités modernes sont remplacés, chez les anciens, par des tableaux ou des portraits. On nous y représente l'idéal du sage, on nous y offre des modèles, en nous conviant à les imiter. Entre l'idéal et le réel, le rapport n'est pas celui du commandement à la soumission, mais du modèle à la copie, de la forme à la matière. Ainsi, nulle idée de devoir, ni de ce que nous appelons obligation, dans la morale des philosophes grecs. D'ailleurs, il n'en pouvait être autrement : la chose est facile à comprendre. En effet, le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie anciennes, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Épicure ou de Platon, c'est d'atteindre à la vie heureuse. Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur de la vie présente.

Sans doute les divers systèmes se distinguent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent : mais, nulle part, il ne vient à l'esprit de le séparer du bonheur. Car que serait un bien qui n'offrirait à son possesseur ni agrément ni avantage ?

Les choses étant ainsi, comment, dans ces diverses morales, une place pourrait-elle être faite à l'idée d'obligation ou à celle de devoir ? Ne serait-il pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux et de prendre un air comminatoire pour lui prescrire son propre bonheur ? Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite.

De même que l'idée de devoir, les idées connexes, celles-là mêmes qui, pour la philosophie moderne, sont presque toute la morale, manquent entièrement à la philosophie ancienne. Un moderne ne songerait pas à fonder une morale sans faire appel à la conscience, sinon pour en tirer, comme on le fait souvent, la morale tout entière, du moins pour l'expliquer, en tout cas pour lui assigner un rôle considérable. Cependant, pas plus que le mot « devoir », celui de conscience n'a d'équivalent dans les langues grecque et latine. En vertu de la disposition si naturelle qui porte tous les historiens à retrouver, chez les anciens, leurs propres points de vue, à les interpréter d'après leurs doctrines, quand on rencontrait, chez les Stoïciens, par exemple, le mot *suneidesis*, ou, chez les Latins, le mot *conscientia*, on se plaisait naguère à leur donner une signification toute voisine du sens attaché par les modernes au terme conscience. Mais un peu d'attention suffit pour s'apercevoir qu'entre les vocables

anciens et les idées qu'on s'efforce d'y retrouver il n'est décidément rien de commun. Ce n'est jamais en regardant en lui-même, par l'étude des faits intérieurs, que le Grec cherche à gouverner sa vie. Ses regards se portent toujours au dehors. C'est dans la nature, c'est dans la conformité à la nature, nullement dans une loi interne et dans la conformité à cette loi que la philosophie grecque cherche le bien. Un peu de réflexion suffit, d'ailleurs, à nous convaincre que c'est là encore une conséquence toute naturelle du point de vue précédemment indiqué. Là où l'idée de devoir fait défaut, il ne saurait être question d'ordres prescrits par la conscience. Ainsi encore la vertu est définie tout autrement, selon qu'on se place au point de vue moderne ou au point de vue antique. Au point de vue moderne, la vertu est l'habitude d'obéir à une loi nettement définie et d'origine suprasensible. Du point de vue ancien, elle est la possession d'une qualité naturelle.

Pour les mêmes raisons, les autres concepts moraux qui nous sont le plus familiers ne figurent pas dans les morales de l'antiquité grecque. Il y a place pour l'erreur ou la faute. Il n'y en a point pour le « péché » au sens très particulier que nous donnons à ce terme, entendant par là une infraction consciente à une loi intérieure. Les idées de mérite et de démerite avec les nuances très particulières que notre morale moderne donne aux mots qui les expriment font aussi défaut. Il ne s'agit jamais chez les Grecs que de ce qui est ou n'est pas digne de louanges. Chose plus surprenante encore pour un moderne, la notion de responsabilité morale leur est étrangère : ils n'ont pas de terme pour la rendre. Ce n'est pas que le problème de la liberté n'ait donné lieu à des discussions mémorables chez les Épicuriens, entre autres, et surtout chez les Stoïciens. Mais, si l'on veut bien y prendre garde, ils ont posé le problème tout autrement que nous. Quand ils s'appliquent à prouver que l'homme est libre, ils ne cherchent pas précisément à montrer que ses actions émanent de lui, qu'il doit en subir les conséquences bonnes ou mauvaises. Leur préoccupation est bien plutôt de montrer comment l'homme peut se soustraire à la fatalité extérieure, réaliser le souverain bien, c'est-à-dire atteindre à la vie heureuse. Dire que l'homme est libre, quand c'est un philosophe grec qui parle, équivaut à reconnaître que le bonheur est à la portée de chacun.

Que l'on soit Épicurien ou Stoïcien, il n'importe : prouver la liberté, c'est établir, contre Aristote, que la félicité ne dépend pas de conditions extérieures soustraites à notre vouloir ; mais qu'il est en notre pouvoir de l'obtenir. Tel est le sens des expressions célèbres : « les choses qui dépendent de nous », *ta eph' hêmîn*, « les choses qui ne dépendent pas de nous », *ta ouk eph' hêmîn* ¹.

¹ C'est par cette distinction que débute le *Manuel d'Épictète*. BG

Enfin, et plus que tout le reste, ce qui creuse un abîme entre les deux morales, c'est que, dans la morale grecque, l'idée de l'immortalité ou de la vie future ne joue aucun rôle. Il ne pouvait en être autrement, puisque le problème essentiel, on doit même aller jusqu'à dire le problème unique est celui du bonheur, entendons le bonheur terrestre et dans les conditions de la vie présente. Si l'on admet, par hypothèse, que la morale enseigne aux hommes les moyens de réaliser le souverain bien, lequel équivaut au bonheur, il n'est rien à chercher au-delà : tout bien ultérieur ne pourrait être que surrogatoire. Et telle est précisément l'hypothèse dans laquelle se sont placées, sans exception, toutes les morales anciennes. Ce sont les modernes qui, sous l'influence du christianisme, ont considéré le monde actuel comme mauvais, la nature comme corrompue, et qui, par suite, ont désespéré du bonheur ici-bas. Les Grecs, étrangers à cette désespérance, sont restés essentiellement optimistes. Ils croyaient à la bonté de la nature ; pour être heureux, il suffisait de se conformer à l'ordre naturel. Les Épicuriens même disent en parlant de la nature : *amantissima nostri natura*¹. Il n'est pas exagéré de dire que la morale telle qu'on l'enseigne le plus souvent aujourd'hui repose tout entière sur la croyance à la vie future. Cette croyance disparue, elle s'effondrerait. On ne se désintéresse du bonheur dans la vie présente qu'à la condition de retrouver dans l'autre monde un bonheur plus grand et plus sûr. C'est l'ajournement d'une espérance bien plutôt qu'une renonciation. Rien de pareil dans la philosophie grecque, puisque le bonheur humain ne diffère pas du souverain bien.

On objectera peut-être que les Grecs n'ont point toujours, et tant s'en faut, rejeté la croyance à la vie future. Nous répondrons que cette croyance fait, à la vérité, partie de leur religion. Mais ce n'est point de religion qu'il s'agit dans la présente étude : nous parlons seulement des doctrines philosophiques. Or, que dans la morale épicurienne, pour citer un premier exemple, le dogme de l'immortalité de l'âme n'ait point de place, cela est par trop évident. Passons aux Stoïciens proprement dits : nulle différence à cet égard. Sénèque, à vrai dire, semblera faire exception, mais Sénèque n'est pas un pur Stoïcien. Au surplus, s'il admet la vie future, il admet aussi le dogme stoïcien de la conflagration générale suivie de la palingénésie. L'immortalité stoïcienne n'aurait dès lors rien de commun avec ce que les modernes, par ce mot, ont coutume d'entendre. De même encore, malgré les efforts d'un grand nombre d'historiens pour trouver chez Aristote une doctrine de la vie future, c'est là un paradoxe qu'aujourd'hui personne n'oserait soutenir sérieusement. Resterait Platon. Nous sommes loin de contester que Platon ait cru justifier l'immortalité de l'âme, et l'argumentation du *Phédon* ne nous paraît aucunement mythique : nous estimons qu'elle veut être prise au sérieux. Mais une chose

¹ « Nature très aimante pour nous » (Sénèque, Lettre à Lucilius, LXXVIII, 7). BG

est certaine : c'est la possibilité d'exposer tout entière la morale de Platon, ses idées sur la justice, sa doctrine de la vertu, sa théorie du souverain bien, sans faire intervenir la croyance à l'âme immortelle. Le dixième livre de la *République* est, à cet égard, tout à fait significatif. C'est seulement après avoir défendu la justice pour elle-même, après en avoir fait la condition nécessaire et suffisante du bonheur, que Platon affirme, par surcroît, qu'elle est en outre récompensée dans un autre monde. Dans le monde présent, elle se suffit pleinement à elle-même. Ainsi la croyance à la vie future, même chez Platon, c'est une croyance qui s'ajoute à la morale et peut, conséquemment, en être détachée.

II

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons donc tenir pour acquis que la conception morale des philosophes grecs et celle des philosophes modernes diffèrent *toto caelo*. En présence de cette diversité ou plutôt de cette opposition, on peut prendre deux partis. On peut dire d'abord c'est l'opinion qui a généralement prévalu, que cette morale antique n'est qu'une morale inférieure, très imparfaite, une ébauche de morale, sensiblement au-dessous de la nôtre, inspirée par la tradition judéo-chrétienne, et qu'il est entre les deux morales une différence analogue à la différence plus haut signalée entre l'idée grecque et l'idée judéo-chrétienne de Dieu. On concevrait alors la morale antique comme abrogée par la morale moderne, qui seule mériterait le nom de morale. Et c'est pourquoi les modernes s'entendent pour la définir la science du devoir ou la recherche de la règle des mœurs. Cette dernière conception nous est devenue si familière, elle est si profondément entrée dans les esprits, que nous oublions de remarquer ce qui en résulte, et quelle exclut de la morale tous les philosophes anciens sans exception, depuis Socrate jusqu'à Marc-Aurèle, et qu'en fin de compte elle est une pétition de principe.

Il est une autre attitude à prendre. On peut se demander si, en posant la question dans les termes où l'on a coutume de le faire, les représentants de la morale moderne n'ont point fait une confusion entre le point de vue philosophique et le point de vue religieux ou théologique.

S'il est vrai que l'avènement du Christianisme a définitivement fait triompher dans le monde l'idée d'une morale fondée sur un commandement divin, il n'est que juste de remarquer son ancienneté. On la retrouve, plus ou moins explicite, dans toutes les religions primitives, entre autres dans la religion grecque. Sans doute, et bien avant que les philosophes eussent songé à spéculer sur la conduite humaine, les religions avaient plié les esprits à dériver les préceptes de la morale d'une volonté divine, et à se figurer cette volonté par analogie avec la volonté d'un législateur ou d'un roi. Que l'idée de devoir soit essentiellement une idée religieuse ou de forme religieuse, c'est ce qu'il paraît difficile de contester si l'on songe que c'est seulement au point de vue religieux, et particulièrement au point de vue d'une religion révélée, que peut être présenté avec clarté et défini avec précision le principe du devoir. Dieu, par des intermédiaires ou directement, fait connaître ses ordres. Il s'engage à récompenser ou à punir, selon que ses ordres auront été observés ou transgressés. Le devoir, ainsi entendu, repose sur un contrat : c'est une *dette*, et tel est bien le sens véritable et originel du mot devoir. Il y a ainsi comme une alliance entre un Dieu et son peuple, un engagement synallagmatique qui les lie l'un à l'autre. Rien de plus simple ni de plus clair. Rien de plus propre à frapper les imaginations. Cette conception est, d'ailleurs, parfaitement cohérente.

Si, au contraire, on veut définir le devoir en se plaçant à un point de vue purement rationnel et philosophique, on se trouve dans le plus grand embarras. Ce n'est pas le moindre des reproches mérités par la morale de Kant que celui de n'avoir point suffisamment défini le devoir. Kant aurait dû démontrer que cette idée, infiniment respectable, cela va sans dire, n'est pas une idée très anciennement acquise par les hommes et devenue, par l'accoutumance, indiscernable des idées essentielles de la raison ; car si la notion du devoir était une idée essentielle de la raison, une catégorie, un concept *a priori*, on serait dans la nécessité d'expliquer comment elle ne s'est jamais imposée à l'esprit d'un Platon, d'un Aristote, d'un Épictète. Voilà une explication indispensable, omise par Kant. Aussi semble-t-il incontestable que le père de la philosophie critique, comme le lui a très justement reproché M. Fouillée, a eu le tort de ne point soumettre à la critique l'idée fondamentale de sa doctrine. Il lui arrive sans doute de concevoir la volonté comme se donnant à elle-même sa loi, et de parler d'une volonté autonome. Mais pourquoi une volonté, en tant que volonté, se donne-t-elle une loi ? Et si elle s'en donne une, ce ne peut être en tant que volonté pure, mais en tant qu'elle est une raison. Or une raison ne saurait se décider qu'en vue du meilleur. Nous voici donc ramenés au point de vue antique. Fonder le bien sur le devoir, faire précéder l'idée du bien de l'idée d'un commandement absolu et injustifié, dire que l'impératif caté-

gorique est en dernière analyse un *sic volo, sic jubeo*¹ ou une consigne arbitraire, c’est une gageure que Kant a bien pu tenter, mais qu’il paraît bien difficile de tenir jusqu’au bout. En tout cas, c’est une question de savoir, et nous n’avons pas du tout la prétention de la trancher dans la présente étude, si, en posant ainsi le problème, ce grand esprit n’a pas été dupe d’une illusion, et si, voulant constituer une science purement philosophique et rationnelle de la morale, il n’a pas pris pour point de départ une idée toute religieuse que lui suggérait son éducation protestante, et qui ne paraît innée que parce qu’elle est consacrée par un grand nombre de générations. Tel est, d’ailleurs, le reproche que Schopenhauer, dans la critique si profonde qu’il a faite de la morale de Kant, indiquait déjà lorsqu’il considérait l’impératif catégorique comme inspiré par le Décalogue. Il n’est peut-être pas sans intérêt de remarquer, en outre, que, de tous les philosophes, Kant est le seul qui ait posé la question en ces termes. Descartes, ainsi qu’on peut le voir dans ses *Lettres à la princesse Élisabeth*, ne pose pas le problème moral autrement que ne l’avaient posé les anciens philosophes grecs. C’est encore le même esprit qui anime la morale de Malebranche. Quant à Spinoza, il a vu plus nettement que personne la différence que nous avons signalée. Il distingue, en effet, la morale de l’obéissance de la morale philosophique. Ce n’est pas qu’il y ait entre l’une et l’autre une opposition radicale ; bien au contraire, la morale de l’obéissance, celle qui fait dépendre toutes les règles de la conduite humaine d’un ordre de Dieu, est l’expression de la morale véritable, mais appropriée au vulgaire, mise à la portée de l’*imagination*. Les mêmes actions qui sont bonnes ou mauvaises au point de vue absolu, le sont encore au point de vue relatif. Les deux morales se suivent et se correspondent à peu près comme un corps est suivi par l’ombre qu’il projette.

« Car, dit-il, la nature n’a appris à personne qu’il doive à Dieu quelque obéissance ; personne même ne peut arriver à cette idée par la raison ; on ne peut y parvenir que par une révélation confirmée par des signes. Ainsi, avant la révélation, personne n’est tenu d’obéir au droit divin qu’il ne peut pas ne pas ignorer. Il ne faut donc aucunement confondre l’état naturel et l’état de religion ; il faut concevoir le premier sans religion et sans loi, et conséquemment sans péché et sans injustice, comme nous l’avons déjà fait voir en confirmant notre doctrine par l’autorité de Paul. Ce n’est pas seulement à cause de notre primitive ignorance que nous concevons que l’état naturel a précédé le droit divin révélé, mais aussi à cause de l’état de liberté où naissent tous les hommes. En effet, si les hommes étaient tenus naturellement d’obéir au droit divin, ou si le droit divin était un droit naturel, il eût été superflu que

¹ Début du vers de Juvénal, *Satires*, VI : « Ainsi je veux, ainsi j’ordonne, que ma volonté tienne lieu de raison (*sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*). ». BG.

Dieu fît alliance avec les hommes et les liât par un pacte et par un serment. »
(*Traité théologico-politique*, ch. XVI)

Et ailleurs : « Pour ce qui est de la loi divine naturelle, dont la substance est, selon moi, qu’il faut aimer Dieu, je lui ai donné le nom de loi, dans le même sens où les philosophes appellent de ce nom les règles universelles selon lesquelles toutes choses se produisent dans la nature. L’amour de Dieu, en effet, ce n’est pas l’obéissance : c’est une vertu que possède nécessairement tout homme qui connaît Dieu. Or l’obéissance a rapport à la volonté de celui qui commande et non pas à la nécessité et à la vérité des choses. Or, comme, d’une part, nous ne connaissons pas la nature de la volonté de Dieu et que, de l’autre, nous sommes certains que tout ce qui arrive, arrive par la seule puissance de Dieu, il s’ensuit que la révélation seule peut nous dire si Dieu entend recevoir certains honneurs de la part des hommes à titre de souverain.

« Ajoutez à cela que nous avons démontré que les ordres divins nous apparaissent sous le caractère d’un droit et d’une institution positive tant que nous en ignorons la cause ; mais aussitôt que nous la connaissons, ces ordres, ce droit, deviennent pour nous des vérités éternelles, et l’obéissance devient l’amour de Dieu ; amour qui découle de la vraie connaissance de Dieu aussi nécessairement que la lumière émane du soleil. La raison nous apprend donc à aimer Dieu, elle ne peut nous apprendre à lui obéir, puisque, d’un côté, nous ne pouvons comprendre les commandements de Dieu comme divins tant que nous en ignorons la cause, et que, de l’autre, la raison est incapable de nous faire concevoir Dieu comme un prince qui établit des lois. » (*Auctoris Annotationes in tract.*, XXXIV)

Et dans un autre passage : « ... La philosophie et la théologie doivent être séparées l’une de l’autre... sans que l’une soit la servante de l’autre... chacune est maîtresse paisible dans sa sphère... J’ai montré... les absurdités, les inconvenients et les malheurs qui ont résulté de ce que les hommes ont confondu étrangement ces deux puissances, n’ont pas su les distinguer avec précision l’une de l’autre... Nous ne pouvons, par le seul secours de la lumière naturelle comprendre que la simple obéissance, ce soit la voie du salut, puisque la révélation seule nous apprend que cela se fait par une grâce de Dieu toute particulière, que la raison ne peut atteindre : il s’ensuit que l’Écriture a apporté une bien grande consolation aux mortels. » (*Ibidem*, ch. XV)

De même encore le XVIII^e siècle tout entier s’est inspiré de la morale antique. Malgré le célèbre passage de Rousseau sur la conscience, même dans Rousseau, c’est toujours de vertu qu’il s’agit, non d’obligation. Et quand les philosophes du siècle dont est Rousseau abusaient du mot de vertu au point de

l’avoir sans cesse à la bouche, ils étaient l’écho de Sénèque et de Plutarque. C’est au nom des principes de la morale antique que s’est faite la Révolution française. C’est seulement avec Kant et ses successeurs français et écossais que le point de vue de la morale religieuse s’est substitué aux conceptions purement rationnelles des Grecs. Par l’effet d’une singulière transposition, nous inclinons aujourd’hui à considérer la forme actuelle de la morale fondée sur l’obligation comme la forme traditionnelle et classique. Cette morale résulte, au contraire, d’une innovation qui date des premières années du XIX^e siècle et qui est l’œuvre de l’École éclectique. Il faut bien le dire, les philosophes qui se sont efforcés de diverses manières de rattacher directement les lois de la morale aux lois de la nature restaient fidèles à la grande tradition philosophique.

III

[Retour à la table des matières](#)

Étant donné qu’il est deux manières de comprendre les rapports de la morale ancienne et de la morale moderne — nous avons dit lesquelles, — si l’on se prononçait pour la seconde, il faudrait concevoir la morale tout autrement qu’on ne le fait d’ordinaire. On devrait la séparer complètement de la théologie, la faire descendre une fois de plus du ciel sur la terre et, en quelque sorte, la laïciser. Devenue purement philosophique, c’est de la raison seule et de l’expérience qu’elle relèverait. Elle resterait en dehors de toute tradition ou révélation. On laisserait à la religion ce qui appartient à la religion. Les idées d’obligation, de devoir et celles qui s’y rattachent seraient éliminées, ne trouvant point de place dans une morale purement scientifique et rationnelle. Sans manquer au respect dû à ces idées, sans méconnaître à aucun degré leur valeur et leur autorité, sans contester même qu’elles sont peut-être pratiquement indispensables à la conduite des hommes, on reconnaîtrait néanmoins que c’est sous une tout autre forme que, prises en elles-mêmes, la raison et la science doivent envisager les principes de la morale. En effet, pour la raison et la science, le but suprême de toute recherche éthique doit être le bien, le souverain bien entendu comme l’entendaient les Grecs, inséparable du bonheur. Il n’y aurait d’ailleurs, ainsi que le remarquait si profondément Spinoza, aucune contradiction pour le fond entre la morale rationnelle et la morale théologique.

On retrouverait dans l'une ce qui est dans l'autre. Ce serait une seule et même vérité exprimée sous deux formes différentes. Il y aurait, non pas deux morales, mais une seule morale présentée, d'une part telle que la conçoivent la raison et la science, d'autre part telle que se la représentent plus facilement l'imagination et la croyance populaires.

Si cette manière de comprendre les rapports de la morale et de la théologie en les distinguant sans les opposer est préférable à celle qui confond la science et la théologie, ce n'est pas le moment de l'examiner. Il y faudrait trop de temps et aussi des recherches trop longues. Car c'est l'œuvre même de la constitution de la morale qui est ici en cause. Nous avons voulu seulement dans le présent travail appeler l'attention sur un aspect trop négligé du problème moral.

À l'époque où nous sommes, on cherche de tous côtés et dans tous les pays à constituer une doctrine morale, satisfaisante pour l'esprit et présentant un caractère scientifique. Dans notre enseignement en particulier, et à mainte reprise, il s'est manifesté quelque incertitude et même une sorte de désarroi. On n'enseigne plus dans son intégrité la morale de Kant, et la morale que nous a léguée l'école éclectique, combinant des éléments kantiens avec des éléments anciens, ne présente peut-être pas toute la cohésion désirable. On en trouverait la preuve dans le livre, d'ailleurs très beau, de Paul Janet : *La Morale*.

Dans cette mêlée un peu confuse d'idées et de doctrines qui ne sont point encore parvenues à se dégager nettement, il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler qu'il a existé autrefois une doctrine morale étrangère aux idées directrices de notre morale d'aujourd'hui, et que cette doctrine a suffi, pendant une longue suite de siècles, à l'élite de l'humanité. Les modernes en ont condamné les idées essentielles : peut-être l'ont-ils fait trop sommairement, peut-être y a-t-il là un procès à réviser.

Bien entendu, il ne saurait être question de revenir purement et simplement à la morale ancienne. On ne remonte pas le cours de l'histoire. Mais ce ne serait point la première fois que l'esprit moderne trouverait profit à se rapprocher de l'esprit ancien et à revenir, après un long détour, à des points de vue abandonnés depuis longtemps. Nous en donnions un exemple au début même de cette étude.

Si les Grecs anciens n'ont peut-être achevé aucune science, ils ont posé du moins les fondements de toutes. Et cela paraît surtout vrai de la morale. Peut-être après tout, ce que les *Éléments d'Euclide* sont à la géométrie de tous les

temps, ce que l'*Organon* d'Aristote est à la logique immuable, l'*Éthique à Nicomaque* l'est-elle à la morale éternelle.

Fin du texte.