

BIBLIOGRAPHIE

ANALYSES

RENÉ WORMS, **Philosophie des sciences sociales** : tome I. *Objet des sciences sociales*, un vol. in-8°, 230 pp., 1903 ; tome II. *Méthode des sciences sociales*, un vol. in-8°, 234 pp., 1904, Paris, Giard et Brière, éditeurs.

Nous n'avons encore que deux volumes sur les trois dont doit se composer l'ouvrage de M. Worms.

Ce qui distingue cet ouvrage de tant d'autres qui viennent tous les jours enrichir la littérature sociologique déjà si abondante, c'est qu'il ne renferme aucune théorie nouvelle de la société et n'a pas la prétention de nous donner une nouvelle explication synthétique et générale de l'ensemble des faits sociaux, mais se borne modestement à considérer les sciences sociales déjà constituées ou en train de se constituer, dans le but d'en définir l'objet et la méthode, d'en préciser les limites et de montrer « les relations qu'elles présentent tant entre elles qu'avec les arts sociaux correspondants ».

C'est dire que l'auteur aborde son programme sans aucune idée préconçue sur la nature et l'essence de la société, et s'efforce de se dégager autant que possible de toute préférence personnelle pour une conception sociologique déterminée. Nous disons : *autant que possible*, car M. Worms ne nous cache pas que ses préférences vont toujours à la théorie organiciste ; mais il a soin de nous avertir, et il est facile de s'en apercevoir à la lecture de son ouvrage, que ces préférences ou, pour employer sa propre expression, ces « préconceptions personnelles » ont subi avec le temps une atténuation considérable et il se contente aujourd'hui de les mettre dans le même rang et sur le même plan que toutes les autres doctrines et théories sociologiques dont il a à s'occuper.

La société est un « être », en ce sens que les éléments et les faits sociaux sont dans un état d'unité et d'interdépendance des plus étroites ; mais il ne s'ensuit pas, d'après M. Worms, qu'il soit possible de les réduire tous à un principe unique. C'est que, d'un autre côté, les faits sociaux sont tellement complexes et multiples, présentent des aspects tellement variés et offrent à notre observation des points de vue telle-

ment différents que, quelque prédilection qu'on ait pour une théorie déterminée, la loyauté oblige de reconnaître qu'aucune ne peut être ni assez vaste, ni assez générale pour embrasser tous ces faits, pour expliquer tous leurs rapports et toutes leurs variations. Il ne faut donc repousser d'avance aucune théorie, aucune conception, chacune pouvant renfermer une part de vérité et être vraie à un certain point de vue. Au lieu d'opposer les diverses théories qui ont été proposées jusqu'ici, on ferait bien mieux de chercher à les concilier, à les rapprocher, à dégager la part de vérité qu'elles renferment, à les réunir dans une synthèse plus vaste et plus large. « La science, dit M. Worms, ne vit pas de contestations; elle ne se fortifie vraiment, au contraire, qu'en les apaisant, qu'en réconciliant, sur une formule plus large, les tenants des partis en lutte. »

La méthode de M. Worms est ainsi en grande partie éclectique. Mais son éclectisme est mis au service d'un sens critique avisé, d'une grande indépendance intellectuelle et du souci des applications pratiques. Il ne se contente pas d'ajuster les unes aux autres les différentes théories relatives à l'objet et à la méthode des sciences sociales, en créant entre elles des liens artificiels; il ne cherche pas la conciliation et l'apaisement à tout prix; mais à propos de chacune d'elles il indique avec précision les limites au delà desquelles elle cesse d'être vraie et s'écarte de la réalité, les points sur lesquels elle a besoin d'être corrigée et complétée, en vue d'une application pratique efficace.

Il est impossible de donner un résumé, même succinct, de cet ouvrage. Nous ne pouvons qu'en recommander la lecture. Le lecteur trouvera, dans les cinq cents pages des deux premiers volumes, un résumé aussi exact malgré sa brièveté que clair et attachant, de la plupart des principales idées qui ont été émises sur la matière sociale au cours de ces dernières années caractérisées par une production sociologique intense.

Quant à nous, après avoir dit tout le bien que nous pensons de l'entreprise de M. Worms, nous réservons notre jugement définitif jusqu'à la publication du troisième et dernier volume qui traitera des *Conclusions des Sciences sociales*.

Dr S. JANKELEVITCH.

ALFREDO NICEFORO. **Les classes pauvres.** *Recherches anthropologiques et sociales.* Un volume in-8°, 344 pp., avec plusieurs tableaux statistiques et graphiques, Paris, 1905, Giard et Brière, éditeurs.

Cet ouvrage se compose de deux parties de valeur inégale.

Dans la première l'auteur donne les résultats des recherches personnelles qu'il a faites sur 3,147 enfants des écoles de Lausanne, appartenant à toutes les classes de la société, âgés de sept à quatorze ans, tous de nationalité suisse.

Ces recherches ont porté sur différents caractères physiques tels que la taille, le poids, le périmètre thoracique, l'indice de la respiration, la force, la résistance à la fatigue, la circonférence de la tête, la hauteur du front, la capacité crânienne probable, le poids probable de l'encéphale, la couleur des yeux et des cheveux, les anomalies de la face.

Sans pouvoir entrer dans tous les détails de chiffres et de considérations physiologiques, nous dirons seulement que, sous tous les rapports que nous venons d'énumérer, l'auteur a pu constater l'existence, dans les classes pauvres, d'une véritable infériorité physique et physiologique par rapport aux classes aisées. Ces résultats ont été confirmés par la comparaison entre les adultes pauvres et les adultes aisés et, au sein des classes aisées, par la comparaison d'enfants appartenant à des familles d'une aisance inégale.

Il résulte de ces recherches cette constatation générale que l'aisance crée un véritable type physique ou plutôt que l'aisance constitue un facteur favorisant l'évolution normale de la race, tandis que la pauvreté détermine dans tous les cas un arrêt de développement et tend à maintenir la race à un niveau inférieur qui la rapproche davantage de l'enfance et de l'humanité primitive.

Cette idée est développée avec plus d'ampleur dans la deuxième partie de l'ouvrage, relative aux caractères ethnographiques des classes pauvres. Cette partie repose toutefois sur une base moins solide que la première : elle ne s'appuie que sur des documents de seconde main. Après avoir montré que le taux de la natalité, de la mortalité et de la criminalité par violence est plus élevé dans les classes pauvres que dans les classes aisées, l'auteur relève les renseignements qui nous ont été fournis par les voyageurs, les ethnographes et les folkloristes sur la civilisation, les usages, les coutumes, les croyances, les préjugés, la littérature et l'art des peuples primitifs, afin de nous montrer qu'il existe sous le rapport ethnographique de grandes analogies, allant quelquefois jusqu'à l'identité complète, entre l'humanité primitive et les basses classes de la plupart des peuples civilisés. Il en est de même des sentiments moraux et des « organismes » mentaux.

Dans la dernière partie de l'ouvrage l'auteur nous fait assister aux causes mêmes qui produisent l'infériorité physique, ethnographique, morale et intellectuelle des basses classes. Ces conditions qui peuvent se résumer dans les mots *misère et pauvreté*, tiennent à l'alimentation insuffisante et mauvaise, au travail excessif et à la fatigue, aux mauvais logements et au séjour dans l'atmosphère viciée des usines. De nombreuses données statistiques viennent à l'appui de ces constatations.

D^r S. JANKELEVITCH.

L.-G. LÉVY, **La Famille dans l'antiquité israélite**. Paris, F. Alcan, 1905, in-8, 296 pp.

Les recherches de l'auteur portent sur une période qui s'étend des origines de l'israélitisme jusqu'à l'exil de Babylone et utilisent, comme principale source, les livres qui composent l'Ancien Testament et dont il contrôle et confronte les indications avec celles fournies par les études assyriologiques, arabologiques, par l'épigraphie sémitique, la Septante, les Apocryphes, par Philon, Josèphe, les Targoumim et les plus anciens écrits rabbiniques.

Il semble, en effet, résulter des données fournies par l'Ancien Testament que la famille forme « le pivot et l'axe de la vie israélite », et que les institutions familiales se sont ressenties de cette « idée de vie », de ce « culte de la puissance fécondante et génératrice » qui « a joué un rôle de premier ordre dans les croyances des Hébreux ». Nous ferons remarquer qu'une pareille idée et qu'un pareil culte sont déjà l'indice d'une civilisation assez avancée, et lorsque l'auteur nous dit que le patriarcat constitue la plus ancienne organisation familiale israélite, cela signifie seulement que les sources qu'il utilise et dont un grand nombre sont de beaucoup postérieures aux époques auxquelles elles se rapportent ne remontent pas plus haut que le régime patriarcal. On peut en dire autant du totémisme et du culte des morts : l'auteur n'a pas de peine à prouver que ni l'un ni l'autre ne trouvent dans l'Ancien Testament des preuves en faveur de leur existence, mais ceci n'est vrai que pour la période qu'embrassent ces sources ; en fut-il de même pendant l'époque ou les époques antérieures à ces sources ? L'auteur avoue lui-même que même en ce qui concerne l'Ancien Testament « certaines analogies peuvent séduire » et nous faire croire à l'existence et du totémisme et du culte des ancêtres. Ces « analogies » ne seraient-elles pas des réminiscences d'un passé plus reculé ?

C'est la famille *lato sensu*, le clan, organisation à la fois économique et religieuse, qui constitue l'unité sociale fondamentale de l'antiquité israélite. L'auteur nous décrit la composition du clan, comprenant le patriarche, ses femmes et ses enfants, ses esclaves et ses gherim, nous décrit les rapports qui existaient entre les différents membres du clan, le rôle de chacun d'eux, la forme du mariage, les empêchements matrimoniaux, les rapports entre les vivants et les morts, la détermination des degrés de parenté.

C'est l'exposé statique de la famille israélite. La description que nous en donne l'auteur sous le rapport dynamique, en ce qui concerne son évolution dans le temps, nous a moins satisfait. Pourquoi la vendetta qui d'abord s'exerçait contre tous les membres du clan auquel appartenait le coupable et par tous les parents de la victime, finit-elle par se circonscrire et devenir une affaire privée qui ne regarde que le parent le plus proche de la victime et le coupable ? D'où sont venus les limitations, les restrictions de la puissance paternelle et l'élargissement des droits de la

femme en tant qu'épouse et fille ? Pourquoi la « gheoullah » qui obligeait le plus proche agnat à épouser la femme du défunt qui ne laisse pas d'enfant, se transforme-t-elle en lévirat ou obligation pour le seul beau-frère, obligation à laquelle la loi permettait plus tard d'échapper par la « halicah » ? L'auteur a beau nous dire qu'il s'agit là d'une moralisation progressive sous l'empire de l'idée prophétique. Mais cette idée elle-même doit certainement sa naissance à certaines conditions plus précises, plus positives, et ce sont ces conditions que l'auteur néglige de mettre en lumière, isolant d'une façon excessive l'ensemble de phénomènes qu'il étudie de tous les autres ordres de phénomènes. Nous pourrions en dire autant de la notion de l'inceste qui n'est pas propre aux Israélites seulement, mais se retrouve chez un grand nombre de peuples primitifs. Dire qu'elle résulte d'un raffinement, d'une élévation du sens moral c'est prendre la cause pour l'effet. L'explication purement physiologique nous semble insuffisante, et sur ce point nous donnons raison à M. Lévy qui cite l'objection de M. Durkheim, d'après lequel des mariages autrement dangereux pour la santé et la pureté de la race ont été de tout temps tolérés et le sont encore de nos jours. Il est possible qu'il s'agisse là d'une aversion instinctive qui serait elle-même, d'après Westermarck, un effet de la cohabitation ou, avec moins de vraisemblance à notre avis, d'un cas particulier de tabou (Durkheim). Quoi qu'il en soit, le phénomène paraît trop complexe et résultant de causes trop multiples, pour qu'on puisse y voir l'effet du seul « sens moral » inhérent pour ainsi dire à l'humanité, même la plus primitive.

D^r S. JANKELEVITCH.

JULES GAY. L'Italie méridionale et l'empire byzantin, depuis l'avènement de Basile I^{er} jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071). Paris. Fontemoing, 1904, 636 pages 8°.

C'est avec raison que M. Gay a consacré à ce sujet un volumineux ouvrage, car la question exigeait, pour quiconque désirait la traiter en détail et avec un soin minutieux, un développement considérable.

L'œuvre grandiose de Justinien, après la chute de l'exarchat de Ravenne et les désastres des VII^e et VIII^e siècles, semblait à jamais compromise. L'Italie méridionale, en butte à de nombreux périls, incapable de résister aux débuts de l'invasion sarrasine, semblait échapper désormais, sinon à l'influence, du moins à l'autorité de l'empereur de Constantinople.

La politique habile de Basile I^{er}, le fondateur de la dynastie macédonienne, répare en quelques années les désastres des règnes précédents. De nouveau, la bienfaisante influence de Byzance se fait sentir dans l'Italie méridionale : les efforts de Nicéphore Phocas pour restaurer d'une

façon durable la puissance byzantine dans cette région et achever l'expulsion des Sarrasins sont couronnés de succès.

Le livre III, qui nous a paru particulièrement intéressant, nous montre l'administration byzantine à l'œuvre; Byzance a vaincu : maintenant elle organise; elle crée des thèmes, elle règle de son mieux les relations entre les Byzantins et la population lombarde, les rapports entre protecteurs et protégés; elle s'efforce de faire entrer peu à peu les anciens notables lombards dans les cadres de l'administration byzantine, et de resserrer les relations entre la cour de Constantinople et le monde latin, de ménager de son mieux la nécessité d'imposer un clergé grec à une population latine.

Malgré tout, la puissance byzantine ne tarde pas à décliner : la lutte contre les Sarrasins, l'intervention germanique, les invasions normandes épuisent l'empire, que son alliance éphémère et peu durable avec le pape ne saurait sauver de ses ennemis, du progrès de l'occupation normande. La lutte se termine à la prise de Bari qui sépare définitivement la destinée de l'Italie méridionale de celle de l'empire d'Orient.

L'ouvrage se termine par une très intéressante étude sur l'état politique, l'administration, la civilisation de l'Italie méridionale au ^x^e siècle. M. Gay nous montre, d'une façon très juste, comment on peut voir, grâce à la place qu'occupe le droit byzantin à côté du droit lombard et du droit romain dans l'Italie méridionale, « la véritable nature du gouvernement byzantin et l'habile souplesse avec laquelle il s'adapte aux conditions locales ».

Nous laissons, avec M. G., l'Italie méridionale à un haut degré de richesse et de prospérité, grâce à un développement économique remarquable, aux richesses inépuisables de son sol, à l'expansion de sa marine marchande, de son commerce, au progrès intellectuel qui s'y manifeste.

Disons tout de suite que l'ouvrage de M. G. est remarquable avant tout par sa documentation forte et précise : Grecs, Latins, Arabes, l'auteur a mis tous les recueils, toutes les collections, toutes les sources qui pouvaient lui être utiles à contribution avec une conscience qui lui fait honneur. Un voyage en Italie, des études faites aux bibliothèques de Naples, de Brindisi, aux archives du Mont Cassin l'ont mis à même de consulter avec fruit des documents inédits sur le sujet de son livre. Ces matériaux, soigneusement mis en œuvre, lui ont permis de discuter et d'éclaircir des questions intéressantes, de mettre en lumière, après les avoir recherchés et contrôlés, certains points jusqu'ici restés dans l'ombre : nous lui savons gré d'avoir, entre autres, mis au jour le rôle jusqu'ici laissé obscur par les historiens, de Basile, de nous avoir montré avec bonheur « ce qu'il y avait de personnel et de nouveau dans sa politique », l'habileté avec laquelle il sait tirer parti des circonstances favorables « pour s'introduire de plus en plus dans les affaires de l'Italie méridionale et pour réaliser plus sûrement le dessein d'abord assez vague, que ses succès même l'aident à concevoir plus nettement ».

Si nous nous demandons maintenant quelles sont les conclusions qui ressortent de cette étude, nous n'y trouvons rien d'absolument nouveau :

M. G. a seulement insisté sur le rôle décisif de protection, trop longtemps laissé dans l'ombre, que les empereurs ont joué contre l'Islam. M. G. dans son long ouvrage nous amène à cette idée que la restauration de la puissance byzantine dans l'Italie méridionale n'était pas une œuvre factice et destinée à tomber d'elle-même. L'œuvre de la dynastie macédonienne fut importante : ses bienfaits furent incontestables. A l'imminence du péril arabe, seul l'empereur byzantin pouvait résister ; à l'appel désespéré du pape contre l'Islam, seul il pouvait répondre. Seule, Byzance pouvait reprendre Tarente, chasser les Sarrasins et les Arabes. Seule, son influence, à côté des prétentions carolingiennes, pouvait donner la paix et la tranquillité à l'Italie du Sud. Mais des luttes intérieures et extérieures, soutenues d'un autre côté, forçaient Byzance à l'inaction devant un danger menaçant. Sa bonne administration, l'esprit de conciliation de ses gouverneurs, le respect qu'ils eurent de l'administration indigène et des coutumes locales, l'énergie même de ce gouvernement, ne pouvaient résister devant le flot de l'invasion normande. La suprématie byzantine fut écrasée en Italie, mais non l'influence byzantine qui laissa à ce pays le souvenir de sa civilisation brillante et aux Normands vainqueurs le prestige de son ancienne administration.

Le livre de M. G., en général bien construit et bien mené, n'en est pas moins d'une lecture assez ardue. Le caractère très général du sujet obligeait l'auteur à entrer dans une foule de détails très divers qui parfois s'opposent quelque peu à l'unité du livre, en sectionnant les développements. Malgré un effort constant et très louable pour contenir le plus possible des questions différentes en des chapitres différents, on a quelque peine à se reconnaître dans ce travail si plein de faits et d'idées, construit d'ailleurs d'après des documents qui devaient être parfois difficiles à raccorder les uns aux autres.

E. BARON.

RODOLFO MONDOLFO, **Saggi per la storia della morale utilitaria. II.** *Le teorie morali e politiche di C. A. Helvetius*, in-8°, 141 p. Padoue et Vérone, Fratelli Drucker, 1904.

Dans un premier essai sur *l'Histoire de la morale utilitaire*, M. Mondolfo avait étudié *la Morale de Hobbes* ; dans celui-ci, il étudie *les Théories morales et politiques d'Helvétius*. — 1) Sensualiste conséquent, Helvétius qui a réduit l'âme à une puissance *passive*, la *sensibilité physique*, se refuse à admettre en morale des sentiments innés. C'est pourquoi, s'il néglige de combattre l'intellectualisme moral, disparu en France avec les Cartésiens, il s'efforce de réfuter le *sentimentalisme*. L'homme n'est ni bon par nature (Rousseau), ni mauvais (Hobbes) ; il est moralement aussi *table rase*. Seul, le *milieu* fera sa nature morale ; de là, la primauté de la loi et de l'éducation. — 2) Helvétius, imitant en mo-

rale la méthode condillacienne, réduit tous les sentiments à la recherche du *plaisir physique* ; il pense par là dépasser les thèses de Hobbes (amour de la puissance) et de La Rochefoucauld (amour-propre) ; mais il se contente d'une réduction immédiate, grossière et inefficace, ne sachant pas tirer parti des lois de l'association. — 3) La théorie de la volonté nous présente celle-ci comme déterminée par le seul *intérêt* ; au reste, la liberté est exclue (demeurant un mystère théologique) comme impliquant des effets non réductibles à leurs causes. Et, se distinguant en cela de Hobbes, Helvétius n'envisage la conduite que du point de vue des actes ; il laisse les *intentions* de côté, comme impénétrables, et il pense que cette interprétation est conforme à l'utilité générale. — 4) L'intérêt est le *principe de l'approbation* (individuelle ou sociale) des actes ; de la variabilité des intérêts résulte la variabilité de cette approbation ; l'essence des actes n'y entre pour rien. — 5) La *vertu* ne peut consister que dans la recherche de l'*intérêt public* ; on ne peut que concevoir pour l'instant une vertu *universelle* ; pourtant celle-ci est mécaniquement amorcée par l'équilibre provisoire qui s'établit entre les nations (ici encore Helvétius se sépare de Hobbes et pousse plus loin que lui la rigueur du mécanisme). La grande tâche de la législation est de mettre en harmonie les intérêts privés avec l'intérêt public. — 6) La *morale* se ramène ainsi à la science de la *législation*. Les récompenses et les peines sont les moyens d'harmoniser l'intérêt public et l'intérêt privé. La morale est donc l'œuvre de la raison, et non de la *religion* ; bien plus, la vraie religion (Helvétius procède ici en partie du *déisme* anglais) se réduit à « la morale fondée sur des principes vrais ». — 7) Le problème moral n'est autre que celui de la *félicité*. Helvétius place celle-ci, comme le faisait Hobbes, dans le *désir* ; mais il pense échapper à l'hostilité qui en résulte entre les individus de qui les désirs vont toujours croissant, par sa théorie des désirs physiques à satisfaction aisée et égale pour tous (faim et sommeil) et du travail modéré imposé par la loi comme moyen d'assurer cette satisfaction. Il ne s'aperçoit pas qu'il contredit par cette réduction simpliste aux plaisirs physiques sa théorie des récompenses nécessaires. — 8) Plus conséquent que Hobbes aux principes posés par celui-ci, Helvétius combat la thèse de l'absolutisme, comme contraire au triomphe de l'intérêt général. Il en arrive à des formules voisines de la *Déclaration des droits*, et, souhaitant une république *démocratique*, il voit dans la souveraineté du plus grand nombre et la *liberté* la plus complète (donc la libre discussion) le moyen de faire triompher l'intérêt général. — 9) Guyau a exagéré le caractère original des théories d'Helvétius ; les matériaux dont le système est fait se retrouvent chez divers précurseurs, de Bacon et Hobbes à Hume, en passant par La Rochefoucauld, Locke et Mandeville. D'autre part, le simplisme de la thèse d'Helvétius sur le *plaisir physique* et de son autre thèse sur l'égalité originelle constitue un grave défaut. Mais, s'il n'est pas original dans l'énoncé des principes, il l'est dans l'application de ceux-ci, et surtout dans sa doctrine de la *liberté*, et dans sa doctrine de la *démocratie*. Sur la question de la liberté, il est le précurseur de Stuart Mill. Il est vrai qu'il est

en désaccord avec Mill sur deux points. La liberté convient, d'après lui, à la période préparatoire ; une fois la conscience publique formée par la législation, le rôle de la liberté disparaît. D'un autre côté, Helvétius n'admet pas de droits *individuels*, et il aboutirait logiquement à un *socialisme d'État* ; Stuart Mill est *individualiste* et attribue à l'État un rôle purement négatif. Tous deux expriment en cela et le caractère de leur race et (surtout) les conditions de leur époque.

J. SECOND.

VICTOR DELBOS. **La philosophie pratique de Kant.** Paris, Alcan, 1905, 756 pp., in-8°.

On ne risque pas de négliger la signification exacte d'un système « quand on a tâché de suivre de près le travail d'esprit par lequel se sont peu à peu enchainées et définies les pensées qui le composent ». Cela est vrai surtout du système de Kant : « l'expliquer, c'est en suivre la formation historique » (Kuno Fischer). C'est dans cet esprit que M. Delbos, traitant de la doctrine de Kant du point de vue de sa philosophie pratique, reconstitue en dehors de toute finalité conventionnelle les démarches successives par lesquelles elle a été constituée, tâche d'autant plus délicate et attachante dans le cas particulier, que le système ne se borne à refléter ni la personnalité de l'auteur, ni les influences d'éducation, de milieu et de lectures. Chez un penseur du caractère de Kant, réglant tout dans sa vie par principes, la personnalité « se forme par la méditation du système » et les influences qui interviennent au cours de ce travail de formation sont choisies et acceptées à la suite d'un libre débat bien plutôt que subies sans réserves. C'est ainsi que, du piétisme d'ailleurs largement rationalisé par Schultz, il retiendra « la pure inspiration morale, l'idée du mal à vaincre », mais il s'affranchira du formalisme minutieux de pratiques extérieures inhérent à l'éducation piétiste.

Dans la détermination des idées directrices du système, autant que des opinions qui présentent la Critique de la Raison pratique comme un recul de la pensée de Kant et comme un repentir de ses hardiesses anti-dogmatiques, il faut se défendre de l'illusion par laquelle Kant lui-même a pu croire après coup, que sa morale « avait suscité sa critique ». Si la science lui donne occasion de prendre « la raison sur le fait de son triomphe » l'auteur de la Critique de la Raison pure qui a été un enthousiaste de Newton, ne peut avoir eu pour unique but « d'abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance ». Mais dans les opuscules et les ouvrages de la première partie de la carrière de Kant n'apparaissent pas moins en préparation les divers éléments de la philosophie pratique, idée d'une conviction de l'existence de Dieu qui ne devrait rien à une démonstration en règle, distinction du sentiment moral pur et des sen-

timents moraux auxiliaires jouant le rôle de vertus adoptives à côté de la vertu authentique, définition du premier par la dépendance sentie de la volonté particulière à l'égard de la volonté universelle, perspective que la vie morale nous ouvre sur un monde intelligible des Idées, opposition de la nature et de la raison, etc.

Le concept d'une causalité libre des actions humaines s'identifiant avec la cause inconditionnée des phénomènes naturels; grâce à la distinction du monde phénoménal et du monde nouménal, forme le moyen terme entre les deux Critiques. Dans la Critique de la Raison pure (cela est visible surtout d'après la deuxième édition de l'ouvrage), la réfutation de la doctrine dogmatique sur les Idées comme existences ou représentation des existences, n'est pas une réfutation pure et simple mais plutôt une « transposition critique », conçue dans un esprit tout platonicien, semble-t-il, par laquelle les Idées sont appelées à réagir sur l'exercice de notre pensée qui trouve en elles son stimulant et son achèvement, à la condition qu'elles ne soient pas transformées par nous en intuitions. Le type de ces choses en soi fort éloignées de s'imposer du dehors à la raison ainsi que des objets, est précisément la liberté qui, s'identifiant avec la causalité des choses, en soi, fonde le réel quant à son principe. Mieux qu'une explication dogmatique de la liaison entre le monde nouménal et phénoménal, elle les fait communiquer effectivement. Par là un domaine d'application est ouvert dans la morale aux idées transcendantes de la raison pure, et notamment à l'idée de Dieu comme principe de l'unité systématique du monde.

Ce concept de la liberté qui est dès maintenant le centre du système, est aussi le concept constitutif de la philosophie de l'histoire de Kant. C'est dans cette partie de sa doctrine qu'il se trouve mis en rapport intrinsèquement avec l'idée de loi, en tant que la liberté apparaît à Kant comme la fin et la loi d'une évolution rationnelle de l'humanité. La liberté c'est ici le droit, le droit qui est en quelque façon la paix, mais non pas entendue comme un état idyllique, au contraire, une paix active et sans repos, émergeant du conflit des individus et des conflits des peuples, un ordre juridique. Les destins font concourir l'homme par ses actes les plus irrationnels à la réalisation d'une sorte de règne de la raison, qui est l'affaire du genre humain (et notamment des États), s'il est en opposition avec les aspirations de la nature individuelle. Or la conscience humaine et sa discipline est précisément « une anticipation de cette fin du développement historique ».

C'est peut-être ce dualisme de la nature et du genre humain, des fins empiriques de l'individu et des fins rationnelles de l'homme, que révèle le mouvement de l'histoire, approfondi et élargi, qui acheminera Kant dans la Métaphysique des mœurs, à poser la loi morale comme existant pour les êtres raisonnables en général, et non seulement pour l'homme, et comme étant une loi autonome que les êtres raisonnables, formant une société des esprits, se dictent à eux-mêmes. L'idée transcendante de la liberté trouve ici sa réalisation concrète dans la notion d'une loi qui se confond avec la forme du vouloir en général, et qui exclut d'une façon

rigoriste tout mélange de l'expérience et des mobiles sensibles avec la raison. Par cette déduction de la loi morale et de l'idée du souverain bien, ainsi que des conditions supra-sensibles de la réalisation du souverain bien, se vérifie la prédiction « d'une métaphysique immanente née de la critique et éliminant en la remplaçant la métaphysique transcendante ». L'idée d'une liberté qui n'est pas seulement la spontanéité dont l'homme a conscience, « forme la clef de voûte de tout l'édifice du système de la raison pure y compris la spéculative ». La notion d'un monde intelligible d'autre part a un rôle directement essentiel dans la morale de Kant, en tant que la racine du devoir et du caractère, « ou de ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même, de ce qui le lie à un ordre de choses que l'entendement seul peut concevoir, ne peut être que la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière. Et comme la raison spéculative, la raison pratique a aussi, dans la question du souverain bien, ses antinomies que la critique résout en donnant pour achèvement à la morale, la religion.

Les rapports étroits du sublime avec le sentiment moral rattachent d'autre part la critique de la faculté de juger à la critique de la raison pratique. Non seulement le sublime, mais le beau, ne peuvent être goûtés que par un être « qui attache son intérêt au bien moral ». Car cet art, cette finalité sans fin que nous admirons dans la nature, rencontre précisément le but final qui la complète dans l'être moral, lequel a sa destination en lui-même et dépasse en quelque façon le monde naturel. Cette disposition à fonder le goût sur la moralité implique une limitation des droits du génie par la discipline de la raison classique ; et d'autre part en réservant le génie aux seuls artistes, Kant (ici encore très platonicien, nous semble-t-il) le conçoit comme une merveille de la nature, mais lui interdit de « se donner comme mesure de toute vérité en tout ordre de choses, et de prétendre enfermer le secret de tout », par un empiètement de l'inspiration et de l'allégorie sur la puissance de l'esprit scientifique. Plus littéralement encore que la beauté, laquelle se borne à symboliser la liberté et la moralité, la finalité en tant que fil conducteur indispensable pour la compréhension des productions naturelles « ouvre le monde à l'influence de cette faculté d'agir par principes qui est la volonté », et c'est par là que la Critique du Jugement « prononce l'accord de la nature et de la moralité ».

Dans *La Religion dans les limites de la pure raison*, Kant étend sa philosophie éthico-religieuse jusqu'à la confronter avec le christianisme. Il y pose comme étant la religion proprement dite, l'Église universelle, invisible, dégagée de plus en plus des formes extérieures, qui « ne prononce aucune exclusion, et dont la secrète influence devrait inviter les Églises existantes à élargir les formules de leur orthodoxie ». L'importance qu'il donne à la doctrine théologique du mal radical, lequel nécessite dans la vie présente l'organisation d'une société spirituelle en forme d'Église, n'empêche pas qu'il ne maintienne « la subordination de la piété à la vertu », et ne mette en garde contre certains sentiments suscités par la prédication et l'enseignement religieux, sentiments de crainte ou

de fausse sécurité « également éloignés de la confiance salutaire, qu'éprouve l'homme qui commence à bien agir, dans le triomphe final du bien ». Le rôle de la critique a été ici et ailleurs de fixer un équilibre, dans le cas particulier un équilibre entre la religion rationnelle et la religion positive. On pourrait vouloir retrouver dans ces pages ce qu'il y eut de meilleur et de plus positif dans le puissant esprit de tolérance religieuse qui anime les philosophes du XVIII^e siècle ; et sans doute aucune hardiesse de l'époque où il vécut n'a été théoriquement étrangère à la pensée de Kant, si l'on songe que ce grand esprit, malgré ses idées élatistes, a senti toute la sublimité de la Révolution. Toutefois on risquerait de se laisser entraîner trop loin par ces rapprochements, et c'est ici le cas de rappeler, suivant la sage parole de M. Delbos, que « le rôle de la Critique est de poser une limite », limite facile à dépasser dans un sens comme dans l'autre, dans le sens du dogmatisme religieux ou de la libre pensée. Sur ce point et sur bien d'autres, sur la question des postulats de la morale notamment, le danger est de ne retenir de la doctrine de Kant et de n'y envisager que certains résultats très simples se réduisant à « une philosophie toute populaire, sans tenir compte de l'effort compliqué et rigoureux dont elle est issue ». Autre chose est un dogmatisme réduit à quelques affirmations, autre chose est la Critique. Ainsi dans la *Doctrine du Droit* l'idée d'une cité universelle, comme tout autre noumène, est moins une fin, un objet envisagé comme réalisable dans un avenir prochain, qu'une maxime pour la pratique, une règle obligatoire. Il y a un usage immanent de cela même qui peut paraître irréalisable au regard de notre expérience. Là est l'unité du système. Toutefois, dans le cas particulier, les faits remplissent Kant de confiance dans l'avenir ; il y a ici plus qu'une possibilité réservée par la critique au delà de la portée de notre expérience. « Un phénomène tel que la Révolution d'un peuple de riches facultés spirituelles », dût-il réussir ou échouer, « manifeste, selon lui, une faculté de tendre au mieux, méconnue par les politiques ». Nous retrouvons ici sa philosophie de l'histoire, rationaliste et optimiste en ce qui concerne les destinées de l'espèce, en contraste avec ses idées éthico-religieuses, dominées à tel point par la croyance au mal radical qu'il admet comme possible qu'aucun acte de bonne volonté ait jamais été accompli sur la terre. « La loi providentielle agit moins immédiatement pour la réalisation du souverain bien moral que du souverain bien politique. » Par là il semble peut-être réserver dans le premier domaine une place plus importante à la causalité libre, non sans lui donner d'autre part pour tutelle « les institutions sociales, les œuvres de la civilisation dépassant la portée des volontés individuelles et devenant les conditions contraignantes de leur développement ». Dans ce point de vue qui embrasse la philosophie pratique tout entière, morale et politique, se manifeste une fois de plus le dualisme essentiel du système et son mode de construction éminemment dialectique. Bâti tout en oppositions minutieusement agencées, il est la traduction fidèle de l'attitude critique d'un philosophe dans l'esprit duquel les influences antagonistes font équilibre aux influences, qui se garde de tout dogmatisme

d'où qu'il vienne, et même du dogmatisme interne des résultats acquis, attitude critique dont le modèle ne peut mieux être mis sous nos yeux pour réagir efficacement sur la philosophie présente que grâce à des exposés minutieusement objectifs, tel que l'ouvrage considérable que nous venons de parcourir, et qui nous rend, dans leur discontinuité véridique tous les mouvements, les hésitations, les démarches antinomiques de la pensée de Kant ajustant les pièces de son système.

J. PÉRÈS.
