

La raison pratique ou la morale

1. - Ce qui est sage, raisonnable

La compréhension de la méthode du savoir, l'intelligence de l'esprit sont destinées à résoudre tous les problèmes de la religion et de la philosophie, à éclairer en les expliquant les obscurités importantes ou générales, et à restaurer totalement et sans partage la recherche dans sa vocation : la connaissance des rapports empiriques en détail. Si nous prenons pour une loi de la raison le fait que celle-ci a pour présupposition de sa mise en action un matériau sensible, qu'elle a besoin d'une cause, alors du même coup la question des causes générales ou premières est superflue. Car la raison humaine est reconnue comme étant cause première et dernière, cause définitive de toutes les causes particulières. Si nous prenons pour loi le fait que la raison, pour exercer son activité, a besoin de quelque chose qui lui soit nécessairement donné, d'un commencement, par lequel elle commence, alors la question du premier commencement est nécessairement vide de sens. Si nous comprenons que la raison développe des unités abstraites à partir de diversités concrètes, qu'elle construit la vérité à partir des phénomènes, la substance à partir des accidents, ne percevant toute chose qu'en tant que partie d'un tout, individu appartenant à un genre, propriété d'une chose, alors la question de la « chose en soi », d'une réalité qui en toute autonomie serait au fondement des phénomènes, devient une question oiseuse. Bref, l'intelligence de la non-autonomie de la raison nous fait reconnaître comme dépourvu de raison le désir d'une *connaissance autonome*.

Même si désormais les affaires capitales de la métaphysique — la cause de toutes les causes, les commencements des commencements, l'essence des choses — font peu question aux yeux de la science actuelle, même si les besoins du présent l'ont

emporté sur la spéculation, cette *mise au rancart pratique* ne suffit pas à résoudre les conséquences qui découlent de ces problèmes. Tant que l'on n'aura pas compris comme une loi théorique le fait que, dans toute pratique, la raison a besoin d'un objet donné de manière sensible, on ne pourra jamais se dispenser de la pensée sans objet, ce vice de la philosophie spéculative qui prétend engendrer des connaissances sans s'unir à un objet sensible. Nos savants nous en donnent la parfaite explicitation dès qu'ils passent de leurs objets palpables aux objets abstraits. La querelle relative aux questions de la sagesse, de la moralité, la dispute sur la sagesse, le bien, le droit, le mal montrent qu'ici l'on parvient à la frontière de l'unanimité scientifique. Dans la vie sociale, les savants les plus rigoureux abandonnent quotidiennement leur méthode inductive pour s'égarer dans la spéculation philosophique. De même qu'en physique on croit à des vérités physiques non sensibles, à des « choses en soi », de même ici on croit au raisonnable, au sage, au droit, au mal « en soi », à des rapports vitaux absolus, c'est-à-dire à des conditions inconditionnées. Il s'agit donc ici d'utiliser le résultat acquis, la critique de la raison pure.

Puisque nous reconnaissons dans la conscience, dans l'être du savoir, dans l'activité spirituelle (selon sa forme générale), le développement du général à partir du particulier, c'est paraphraser que de dire que la raison développe ses connaissances à partir d'oppositions. Connaître sous des phénomènes donnés de volume et de durée distincts l'être dans l'apparence et l'apparence dans l'être ; distinguer entre des besoins d'urgence diverse l'essentiel, le nécessaire grâce à ce qui est moins urgent, et inversement l'inessentiel par l'intermédiaire du nécessaire ; mesurer à l'intérieur de grandeurs diverses le grand dans le petit et le petit dans le grand, bref mesurer les oppositions du monde, les unir par analyse, telle est l'essence de l'esprit. L'usage de la langue donne instinctivement à la mesure aussi l'appellation de connaissance. Pour mesurer, il faut un étalon donné. Pas plus que nous ne sommes capables de connaître des objets qui soient « en soi » grands ou petits, durs ou mous, clairs ou obscurs, aussi vrai que ces prédicats désignent des rapports, aussi nécessairement qu'ils présupposent un étalon qui fonde l'éventuelle détermination, tout aussi nécessairement la raison a besoin d'un étalon pour découvrir le rationnel.

Lorsque nous trouvons irrationnels des actions, des institutions, des concepts, des maximes appartenant à d'autres époques, à d'autres peuples ou à d'autres personnes, cela provient

simplement de ce que l'on utilise un mauvais étalon, parce qu'on ne tient pas compte des présuppositions et des rapports qui fondent la différence entre notre rationalité et celle qui nous est étrangère. Là où les hommes se séparent dans leurs appréciations intellectuelles et dans leurs connaissances, ils sont les uns par rapport aux autres comme les thermomètres de Réaumur et de Celsius, l'un indiquant le point d'ébullition par 80, l'autre l'appelant 100. Un étalon différent, telle est la cause d'un résultat différent. Dans le domaine de ce qu'on appelle morale, fait défaut cette unanimité scientifique dont nous nous réjouissons en matière de physique, parce que là manque l'étalon de l'unanimité sur lequel depuis longtemps la science de la nature s'est mise d'accord. Ce qui est rationnel, bon, droit, etc., on veut le connaître *sans l'expérience*, sans l'auxiliaire de l'empirie, *de manière spéculative*. Ce que veut la spéculation, c'est la cause de toutes les causes, la cause qui ne se mesure pas, la vérité « en soi », la vérité sans mesure ni présupposition ; ce qui est bon ou rationnel sans mesure, le caractère du sans mesure, tel est le principe de la spéculation, dont une incohérence sans limites, c'est-à-dire une discorde, constitue la pratique. Lorsque les sectateurs d'une religion positive quelconque sont d'accord sur le point de leur morale, ils le doivent à l'étalon positif que les dogmes, les doctrines et les commandements fournissent à leur raison. Si, d'un autre côté, nous voulons connaître à partir de la raison *pure*, des connaissances *impures*, c'est-à-dire individuelles, montreront alors sa dépendance à l'égard d'un étalon quelconque.

De manière générale, la réalité sensible est mesure de la vérité ou de la science. Les phénomènes extérieurs constituent la mesure des vérités physiques, *l'homme des besoins* étant mesure des vérités morales. Sa manière de se comporter est donnée à l'homme par ses besoins. La soif apprend à boire, la nécessité à prier. Le besoin mène une vie de méridional dans le Sud, de nordique dans le Nord, il domine l'espace et le temps, les peuples et les individus, ordonne au sauvage la chasse, au gourmand la ripaille. Le besoin humain donne à la raison l'instrument qui lui permet de mesurer le bien, le droit, le mal, le rationnel. Ce qui répond à notre besoin est bon, ce qui y contredit est mal. Le *sentiment corporel de l'homme*, tel est l'objet de la détermination morale, l'objet de la « raison pratique ». Sur la diversité contradictoire des besoins humains se fonde la diversité contradictoire des déterminations morales. C'est parce que le maître de jurande féodal prospère dans la concurrence limitée et le

chevalier d'industrie moderne dans la libre concurrence, c'est parce que leurs intérêts sont contradictoires, que leurs vues sont contradictoires et que l'un trouve à juste titre rationnelle l'institution qui pour l'autre est irrationnelle. Lorsque la raison d'une personne tente de déterminer absolument le rationnel en le tirant purement d'elle-même, elle ne peut rien faire d'autre que d'ériger sa personne en mesure de l'humanité générale. Lorsqu'on attribue à la raison la faculté de posséder en elle-même la source de la vérité morale, on tombe dans l'erreur de la spéculation : vouloir produire des connaissances en se passant de la réalité sensible, en se passant de l'objet. C'est de cette même erreur que procède la conception qui met la raison en tant qu'autorité *au-dessus de l'homme* et requiert que l'homme se soumette aux exigences de la raison. Elle fait de l'homme un attribut de la raison alors qu'en fait la raison est à l'inverse un attribut de l'homme.

La question de savoir si l'homme dépend de la raison ou si la raison dépend de l'homme ressemble à la question : le citoyen existe-t-il pour l'État ou l'État pour le citoyen ? Si en toute dernière instance le citoyen a la primauté, l'État se modifie selon le besoin du citoyen. Mais dès que les intérêts dominants par excellence sont parvenus à l'autorité étatique, alors assurément, par contrecoup, le citoyen devient dépendant de l'État. En d'autres termes : l'homme se laisse dominer dans l'accessoire par le principal. Il sacrifie au Grand, au Tout, au Général, le petit, le particulier, ce qui a moins d'importance. Il subordonne le plaisir de la luxure au besoin nécessaire essentiel. Ce n'est pas la raison et elle seule, mais la raison d'un corps délabré ou d'une bourse limitée qui apprend à renoncer aux joies du libertinage pour le plus grand profit de la santé générale. Les besoins sensibles sont le matériau à partir duquel la raison fabrique les vérités morales. Parmi des besoins donnés de manière sensible, d'urgence et d'ampleur distinctes, distinguer l'essentiel, le vrai, de l'individuel, *développer le général, telle est la tâche de la raison*. La différence entre ce qui apparaît comme rationnel et ce qui l'est vraiment se réduit à la distinction du particulier et du général.

On s'en souvient, pour exister, pour produire des effets, en général pour pouvoir connaître, la raison présuppose la réalité sensible, a besoin d'un objet *donné* qui soit à connaître. L'être est la condition ou la présupposition de toute connaissance. De même que la tâche de la physique consiste à connaître *l'être vrai*, de même la tâche de la sagesse consiste à connaître

l'être rationnel. De manière générale, la raison a à connaître ce qui est, en tant que physique ce qui est vrai, en tant que sagesse ce qui est rationnel. De même que général est la traduction de vrai, de même finalisé est celle de rationnel, de telle sorte que vraiment finalisé signifie tout autant *généralement* finalisé. Nous l'avons vu précédemment, un phénomène de la réalité sensible n'est pas dénommé vrai « en soi », mais seulement relativement vrai, seulement vrai ou général par rapport à d'autres phénomènes de moindre généralité. De même aussi dans la vie humaine, une manière de se comporter ne peut pas être rationnelle ou finalisée « en soi » — elle ne peut s'appeler finalisée que par rapport à une autre manière de se comporter qui poursuit la même fin d'une manière moins finalisée, c'est-à-dire non finalisée. De même que le vrai, le général sous-entendent la relation à un objet particulier, à un quantum donné de phénomènes, des limites déterminées à l'intérieur desquelles il est vrai ou général, de même le rationnel ou le finalisé pré-supposent que soient donnés des rapports à l'intérieur desquels il puisse être rationnel ou finalisé. Le mot est explicite : la fin est *la mesure* du finalisé. C'est seulement en se fondant sur une fin donnée que l'on peut déterminer le finalisé. La fin une fois donnée, la manière de se comporter qui la réalise avec le plus d'extension, d'expansion et de généralité, s'appelle rationnelle, toute autre manière moins finalisée devenant vis-à-vis d'elle irrationnelle.

Si l'on s'appuie sur la loi (développée lors de l'analyse de la raison pure) selon laquelle toute connaissance, toute pensée se rapporte à un objet sensible, à un quantum de la réalité sensible, alors il est manifeste que tout ce que notre pouvoir de distinguer distingue est un quantum, donc que toutes les distinctions sont seulement quantitatives et non pas absolues, sont seulement de degré et non pas d'essence. De même la distinction entre la déraison et la raison, c'est-à-dire entre ce qui est momentanément ou individuellement rationnel et ce qui est absolument rationnel, est, comme toute distinction, absolument quantitative, de telle sorte qu'en fin de compte toute irrationalité est conditionnellement rationnelle et que seul l'inconditionnellement rationnel est irrationnel.

Si nous comprenons que la connaissance en général nécessite un objet extérieur, une mesure extérieure, alors nous renoncerons à vouloir connaître le rationnel sans mesure ou le rationnel absolu. Nous devons nécessairement [*müssen*] nous borner comme partout à chercher aussi le rationnel *dans le particulier*.

De la formulation déterminée de la tâche, de la délimitation précise du quantum sensible qu'il faut connaître, dépendent la précision, la sûreté, l'unanimité du résultat de la connaissance. Si le moment, la personne, la classe, le peuple sont donnés et par là même, du même coup, le besoin essentiel, la fin dominante, générale, alors ce qui est rationnel ou finalisé ne peut plus être douteux. Certes nous pouvons connaître des rationalités totalement et *universellement humaines*, mais sous la présupposition que c'est aussi l'humanité *universelle* et *non pas* une partie *particulière* qui nous sert d'étalon. La science peut connaître non seulement la structure corporelle d'un individu particulier, mais encore le type universel du corps humain, mais cela aussi à la seule condition qu'elle soumette au pouvoir de connaître un matériau non pas individuel, mais universel. Lorsque la science de la nature divise l'ensemble de l'humanité en quatre ou cinq races, établissant pour ainsi dire la loi physiognomonique qui la régit, et qu'ultérieurement dans la réalité elle rencontre encore des personnes ou des ethnies qui en raison de la rareté de leurs propriétés ne se laissent classer dans aucune fraction déterminée, alors l'existence de cette exception ne constitue pas un délit contre l'ordre physique du monde, mais simplement une preuve de la défectuosité de notre classification scientifique. Lorsque au contraire la conception dominante qualifie de généralement rationnelle ou irrationnelle une manière d'agir quelconque et qu'ensuite, dans la vie, elle achoppe sur une contradiction, elle croit pouvoir s'épargner le travail de la connaissance en refusant droit de cité dans l'ordre moral du monde à son contradicteur. Au lieu que l'existence d'instances contradictoires amène à la conviction que la règle n'a qu'une valeur limitée, on procure à la règle un absolu à bon marché en ne tenant pas compte de la contradiction. Il s'agit là d'un refus dogmatique, d'une pratique négative, qui ignore l'objet comme étant incongru, mais non d'une connaissance positive, d'un savoir intelligent, qui se documente précisément par la médiation des contradictions.

C'est pourquoi si notre tâche exige la découverte du rationnel humain entendu *absolument*, alors un tel prédicat n'est mérité *que par des manières d'agir qui conviennent en tout temps et sous tous les rapports à tous les hommes sans exception*, partant des généralités sans contradiction, et dans cette mesure vagues, indéterminées. Que physiquement le tout soit plus grand que la partie, que moralement le bien doive être préféré au mal, voilà de telles connaissances générales et pour cette raison

insignifiantes et dépourvues de pratique. L'objet de la raison est le général, mais le général d'un objet particulier. Dans sa pratique, la raison a affaire avec l'individuel, le particulier, avec le contraire du général, avec des connaissances déterminées, particulières. En physique, la connaissance de ce qui est tout et de ce qui est partie suppose des phénomènes ou des objets donnés. La découverte de ce qui moralement constitue le bien préférable et de ce qui est mal présuppose un quantum déterminé, donné et spécial de besoins humains. La raison générale, avec sa théorie de vérités éternelles et générales est une chimère, de l'ignorance qui enserme le droit de l'individualité dans des liens désastreux. La raison réelle, la raison véritable est individuelle, elle ne peut produire que des connaissances individuelles, qui ne sont générales que pour autant qu'elles possèdent pour support un matériau général. Rationnel en général est seulement ce que toute raison reconnaît. Lorsque la raison d'une époque, d'une classe, d'une personne qualifie de rationnel ce qu'ailleurs on reconnaît pour le contraire, lorsque le noble russe nomme institution rationnelle le servage, le bourgeois anglais en faisant autant en ce qui concerne la liberté de son ouvrier, aucune des deux n'est absolument rationnelle, chacune ne l'est que *relativement*, à l'intérieur de ses cercles plus ou moins limités.

Il serait superflu d'assurer que par là on ne contredit pas l'importance supérieure de notre raison. Si la raison ne peut pas de manière absolue et autonome découvrir aussi les objets de la recherche spéculative, les objets du monde moral, le vrai, le beau, le droit, le mauvais, le rationnel, elle saura bien pourtant, en s'aidant de rapports donnés de manière sensible, distinguer de façon relative le général du particulier, l'être et l'apparence, l'indispensable de ce qui n'est que luxe. Même si nous nous défaisons de la croyance au rationnel en soi, et si par suite nous ne sommes pas des pacifistes absolus, nous pouvons pourtant qualifier la guerre, relativement aux intérêts pacifiques de notre époque ou de notre cité, du nom de mal désastreux. C'est seulement si nous interrompons la vaine quête de la vérité en général que nous saurons trouver ce qui est spatialement et temporellement vrai. Le levier le plus puissant du progrès, c'est précisément la conscience de la validité seulement relative de notre connaissance. Ceux qui croient à la vérité absolue possèdent dans leur pensée le schéma monotone d'hommes respectables et d'institutions rationnelles. C'est pourquoi ils sont rebelles à toutes les formes humaines et historiques qui

ne se plient pas à leur norme, bien que pourtant la réalité les produise sans se soucier de ce qu'ils peuvent penser. La vérité absolue, tel est le fondement primordial de l'intolérance. A l'inverse, la tolérance a pour origine la conscience de la validité limitée des « vérités éternelles ». Comprendre la raison pure, c'est-à-dire entendre la dépendance générale de l'esprit, telle est la véritable voie qui mène à la raison pratique.

2. - Ce qui est moralement droit

Notre travail se limite essentiellement à démontrer qu'une raison *pure* est un non-sens, que la raison est totalisation des divers actes de connaissance individuels, puisqu'elle totalise des connaissances simplement présumées pures, c'est-à-dire générales, mais en fait, et nécessairement, simplement pratiques, c'est-à-dire particulières. Nous considérons la philosophie, cette prétendue science des connaissances pures ou absolues. Son but s'avère vain dans la mesure où le développement philosophique n'est qu'un acte ininterrompu de désillusion dans lequel les systèmes inconditionnés ou absolus s'avèrent conditionnés spatialement et temporellement. Notre exposé a montré la signification relative des vérités éternelles. Nous avons reconnu la dépendance de la raison à l'égard de la réalité sensible, nous avons reconnu des frontières déterminées comme constituant la condition nécessaire de toute vérité. Nous rapportant spécialement à la sagesse, nous avons vu des acquêts scientifiques du pouvoir « pur » de connaître confirmés pratiquement par la dépendance de ce qui est sage ou rationnel à l'égard de rapports donnés de manière sensible. Si en outre nous appliquons cette théorie dans le cas de la morale entendue au sens strict, alors ici aussi, où le droit et le mal font l'objet de contestation, on doit nécessairement pouvoir atteindre l'unanimité scientifique par la méthode scientifique.

La morale païenne est différente de la morale chrétienne. La morale féodale se distingue de la morale bourgeoise moderne comme la bravoure de la solvabilité. Bref, point n'est besoin de développer en détail le fait que les époques et peuples différents ont des morales différentes. Il convient de concevoir ce changement comme étant nécessaire, comme constituant

un privilège du genre humain, en tant que développement historique, il convient par suite d'échanger la croyance en la « vérité éternelle » pour laquelle à chaque fois la classe dominante fait passer ses commandements égoïstes, contre le savoir du fait que le droit *en général* est un *concept* pur, que grâce à notre faculté de penser nous tirons des différents droits particuliers. Le droit en général n'a ni plus ni moins de signification que tout autre nom générique, par exemple la tête en général. Toute tête *réelle* est particulière : tête d'homme ou tête d'animal, large ou longue, étroite ou épaisse, c'est-à-dire propre à un être donné. Mais toute tête particulière possède pourtant à nouveau des propriétés générales qui s'accordent pour appartenir à *toutes* les têtes, telle par exemple celle d'être le chef du corps. Oui, toute tête a autant de propriétés communes que de particularités, elle ne possède pas plus de propriétés spécifiques que de qualités communes. Le pouvoir de penser emprunte le général aux têtes individuelles réelles et ainsi réalise pour son usage le concept de tête, c'est-à-dire la tête en général. De même que la tête en général signifie ce qui est commun à toutes les têtes, de même le droit en général a la signification de ce qui est commun à tous les droits. L'un et l'autre sont des concepts, non des choses.

Tout droit réel est un droit particulier qui n'est droit que sous la réserve de certaines conditions, pour certaines époques, pour tel ou tel peuple. « Tu ne tueras point », voilà qui constitue un droit en temps de paix, mais non pendant la guerre ; voilà qui est un droit pour la majorité de la société qui veut voir les lubies de la passion sacrifiées à ses besoins dominants, mais non pour le sauvage qui n'en est pas arrivé au point d'estimer une vie sociale pacifique, et qui pour cette raison ressent le susdit droit comme constituant une limite injuste de sa liberté. Lorsqu'on aime la vie, le meurtre constitue une ignominieuse abomination, lorsqu'on se venge, c'est un précieux réconfort. Ainsi, le vol est juste pour le voleur, injuste pour le volé. Par suite, on ne peut parler de l'injuste en général que dans un sens relatif. L'action n'est injuste *de manière générale* qu'autant qu'elle est mal vue de manière générale. Elle est injuste pour la grande majorité parce que notre génération trouve plus d'intérêt dans le trafic bourgeois que dans le banditisme de grand chemin.

Si une loi, une doctrine, une action voulait être absolument juste, juste en général, elle devrait correspondre au bien de tous les hommes dans toutes les situations. Pourtant, ce bien est aussi varié que les hommes, les circonstances et le temps.

Ce qui est bon pour moi est mauvais pour un autre, ce qui est en règle générale bienfaisant est exceptionnellement malfaisant ; ce qui est utile à une époque fait obstacle à une autre. La loi qui prétendrait être droit en général devrait ne jamais aller à l'encontre de personne. Aucune morale, aucun devoir, aucun impératif catégorique, aucune idée du bien ne peut enseigner à l'homme le bien, le mal, le juste, l'injuste. Est bien ce qui répond à notre besoin, mal ce qui le contredit. Mais qu'est-ce qui peut bien être bon en général ? Tout et rien. Ni le bois rectiligne, ni le bois courbé ne sont bons. Ni l'un ni l'autre ne le sont, chacun d'eux l'est dès le moment où j'en ai besoin. Et nous avons besoin de tout, trouvons son bon côté à toute chose. Nous ne sommes pas limités à ceci ou à cela. Nous sommes illimités, universels et avons besoin de tout. C'est pourquoi nos intérêts sont innombrables, inexprimables, c'est pourquoi est insatisfaisante toute loi, puisqu'elle n'a toujours en vue qu'un bien particulier, un intérêt individuel, c'est pourquoi aucun droit n'est juste, ou bien tous les droits le sont : tu dois tuer et tu ne dois pas tuer.

La distinction entre les besoins qui sont bons, ceux qui sont mal, ceux qui sont justes et ceux qui sont mauvais, comme la distinction entre vérité et erreur, raison et déraison, trouve sa solution dans la distinction du général et du particulier. La raison ne peut pas davantage découvrir en partant d'elle-même des droits positifs, des maximes absolument morales, qu'une quelconque autre vérité spéculative. C'est seulement lorsqu'un matériau sensible lui est donné, qu'elle sera à même de mesurer le général et le particulier, selon la quantité, l'essentiel et l'inessentiel, selon le degré. De même que la connaissance en général, la connaissance de ce qui est droit ou moral veut le général. Mais le général n'est possible qu'à l'intérieur de limites déterminées, en tant qu'il constitue le général d'un objet sensible donné particulier. On oublie cette limitation nécessaire lorsqu'on érige en droit « en soi », en droit absolu ou en droit en général des maximes, une loi ou un droit quelconques. Le droit en général est d'abord un concept vide qui n'acquiert un vague contenu que lorsqu'il est compris comme *droit de l'homme en général*. Pourtant, la morale, la détermination du droit a un but pratique. Considérons que le droit moral est le droit humain de manière générale, le droit sans contradictions : alors nécessairement le but pratique sera manqué. Une action, une manière d'agir qui est généralement juste, c'est-à-dire qui l'est partout, se recommande d'elle-même, et pour cette raison n'a aucun

besoin de prescription légale. Seule la loi déterminée, la loi adaptée à des personnes, des classes, des peuples, des époques, des circonstances déterminées possède une valeur *pratique* ; et cette dernière est d'autant plus pratique qu'elle est plus limitée, déterminée, précise, moins générale.

Le droit ou le besoin qui est le plus général ou qui connaît la plus grande extension n'est pas, au point de vue de la *qualité qui lui est propre*, supérieur en justice, en bien ou en valeur au plus petit droit d'un instant, au besoin momentané d'une personne. Bien que nous *sachions* que la dimension du soleil est de cent ou de mille lieues, nous avons la liberté de le *voir* grand comme une assiette. De même, bien que nous reconnaissons théoriquement ou en général le caractère bon et sacré d'un commandement de la morale, dans la pratique nous sommes libres momentanément, par endroits, individuellement de le rejeter comme étant mauvais et inutile. Le droit le plus vénérable, le plus sacré, le plus général n'a de valeur lui aussi qu'à l'intérieur de limites déterminées, de même que c'est à l'intérieur de limites déterminées que ce qui contredit de la manière la plus grossière le droit acquiert valeur de droit. Sans doute y a-t-il une éternelle distinction entre les vrais intérêts et les pseudo-intérêts, entre raison et passion, entre les besoins et inclinations essentiels, dominants généraux, objets d'une reconnaissance obligatoire d'une part, et, d'autre part, les appétits contingents, subordonnés, particuliers. Mais cette distinction ne fonde pas deux mondes séparés : un monde du bien et un autre monde, celui du mal. La distinction n'est pas positive, générale, constante, absolue ; elle n'a qu'une valeur relative. A l'instar de la distinction entre le beau et le laid, elle se règle sur l'individualité de celui qui l'effectue alors. Ce qui ici constitue un besoin véritable, impératif, sera là une inclination secondaire, subordonnée, condamnable.

La morale est la somme des lois morales les plus différentes qui se contredisent et qui ont pour but commun de régler les manières d'agir de l'homme à l'égard de lui-même et des autres de façon à ce que dans le présent on considère aussi l'avenir, qu'en pensant à l'un on n'ignore pas l'autre et que dans la considération de l'individu on considère aussi le genre. Chacun des hommes se trouve défectueux, insuffisant, limité. Pour se compléter, il a besoin d'autrui, de la société, et pour vivre, il doit laisser vivre les autres. Les égards pour les autres, qui ont leur source dans cette indigence mutuelle, constituent ce que l'on appelle d'un mot : morale.

L'insuffisance de l'individu, le besoin de confraternité est le fondement ou la cause de la prise en considération du prochain, de la morale. Nécessairement, le support de ce besoin, l'homme, est toujours individuel ; tout aussi nécessairement le besoin est un besoin individuel tantôt plus intensif, tantôt moins. Les égards exigibles sont tout aussi nécessairement divers que l'est notre prochain. A l'homme concret, morale concrète. L'humanité générale est tout aussi abstraite et dépourvue de contenu que l'est la moralité générale, les lois éthiques que l'on cherche à déduire de cette vague idée étant tout autant dépourvues de chances de succès pratique. L'homme est une personnalité vivante qui a son salut et son but en elle-même, et possède comme médiateur entre elle et le monde, le besoin, l'intérêt, la durée et l'extension de son obéissance à toute loi sans exception, étant fonction de la subordination de cette dernière à cet intérêt. Le devoir et l'obligation morale d'un individu ne vont jamais au-delà de son intérêt. Mais ce qui va au-delà, c'est la puissance *matérielle* qu'exerce le général sur le particulier.

Si nous assignons pour tâche à la raison la découverte de ce qui est moralement droit, alors un résultat scientifique unanime peut être atteint, à condition qu'auparavant nous soyons d'accord sur les personnes, les rapports et sur les bornes à l'intérieur desquelles ce qui est généralement droit serait à déterminer, donc en ne cherchant pas à titre de présuppositions déterminées des droits en soi, mais des droits déterminés, en précisant la tâche. La contradiction dans la détermination de la morale, le désaccord dans la solution reposent sur la mésintelligence de cette tâche. Chercher le droit en étant dépourvu d'un quantum déterminé de réalité sensible ou d'un matériau délimité, voilà qui constitue une action de la spéculation qui croit pouvoir en tout état de cause mener ses investigations concernant la nature en se passant des sens. Dans ce désir d'atteindre une détermination positive de la morale à partir d'actes purs de la connaissance ou simplement en partant de la raison, se manifeste la croyance des philosophes en des connaissances à priori.

« C'est vrai, dit Macaulay dans son *Histoire d'Angleterre*, où il parle de la rébellion contre le cruel et illégal gouvernement de Jacques II, il est impossible de déterminer avec précision la frontière qui sépare une insurrection juste de celle qui ne l'est pas. Cette impossibilité a son origine dans la nature de la distinction entre juste et injuste et se retrouve dans toutes les parties

de l'éthique. On ne peut distinguer la bonne action de la mauvaise avec autant de précision que dans le cas du cercle et du carré. Il y a une frontière où vertu et vice se confondent. Qui serait capable de marquer avec précision la différence entre courage et témérité, prudence et couardise, générosité et prodigalité ? Qui sera capable de déterminer jusqu'à quel point la grâce peut être étendue au crime, ainsi que le moment où elle cesse de mériter le nom de grâce pour devenir une dangereuse faiblesse ? »

L'impossibilité d'une détermination précise de cette frontière a pour cause non pas comme le pense Macaulay la nature de la distinction entre le juste et l'injuste, mais la prévention d'une conception qui croit en un droit sans limites, en des vertus et des vices positifs, qui ne s'est pas élevée au point de voir que bon et vaillant, juste et mauvais n'ont toujours de valeur qu'en égard à la relation du sujet qui juge, et non à l'objet en soi. Aux yeux de celui qui est prudent le courage est témérité, comme la prudence est couardise aux yeux de celui qui est courageux. L'insurrection contre un gouvernement en place n'est toujours juste que pour le rebelle, pour celui qui subit l'agression elle est toujours injuste. Aucune action ne peut être juste et n'être que cela, ne peut être absolument juste ou injuste.

Les mêmes qualités humaines sont suivant le besoin et l'emploi, le temps et le lieu, tantôt bonnes, tantôt mauvaises. Ici ce sont les biais, la ruse, la malice qui ont de la valeur, là ce sont la confiance, la droiture, la sincérité. Ici c'est la pitié et la douceur qui mènent au but et à la prospérité, là c'est une rigueur brutale et sanglante. *La quantité, ce qu'il y a de plus ou moins salutaire dans une qualité humaine, voilà ce qui détermine la différence entre vice et vertu.*

C'est dans la seule mesure où la raison est à même de mesurer ce qu'il y a de *quantitativement* juste dans une qualité, un précepte ou une action, qu'elle sait séparer le juste de l'injuste, le vice de la vertu. Aucun impératif catégorique, aucun devoir éthique ne fonde le droit pratique réel, à l'inverse l'éthique trouve son fondement dans ce qui *est* juste réellement et de manière sensible. Pour la raison en général, la franchise n'est pas une qualité du caractère meilleure que la malice. C'est seulement dans la mesure où la franchise réussit quantitativement, c'est-à-dire plus souvent, plus fréquemment, d'une manière plus générale, mieux, qu'elle est préférable. Par là, il devient clair qu'une science du droit ne peut servir de fil conducteur à la pratique

que dans la mesure où, d'autre part, la pratique a servi de pré-supposition à la science. La science ne peut instruire la pratique que dans la mesure où elle a été instruite au préalable par la pratique et pas au-delà. La raison ne peut pas déterminer d'avance la manière d'agir de l'homme, parce qu'elle peut seulement *éprouver* la réalité, et non point l'anticiper, parce que tout homme, toute situation sont nouveaux, originaires, originaux, irréductibles au passé, parce que la possibilité de la raison se limite au jugement à posteriori.

Le droit en général ou le droit en soi est un droit en l'air, un *vœu de la spéculation*. Le droit *scientifiquement général* a besoin de présuppositions données, sensibles, qui fondent la détermination du général. La science n'est pas une assurance dogmatique qui pourrait alors déclarer : telle ou telle chose est juste parce qu'elle est connue comme juste. Pour connaître, la science a besoin d'un fondement extérieur. Elle ne peut connaître le droit qu'autant qu'il *est* droit. *Etre*, tel est le matériau, la présupposition, la condition, le fondement de la science.

De ce que nous avons dit ressort l'exigence de substituer à l'investigation spéculative ou philosophique de la morale une investigation inductive ou scientifique. Nous ne pouvons pas désirer connaître un droit général de manière absolue, mais seulement de manière relative. Nous ne pouvons déterminer comme la tâche morale de la raison que des droits reposant sur des présuppositions déterminées antérieurement. Ainsi, la croyance en un ordre moral du monde se dissout dans la conscience de la liberté humaine. La connaissance de la raison, du savoir ou de la science inclut la connaissance de la validité limitée des maximes éthiques.

Ce qui faisait sur l'homme l'impression du salutaire, du valable, du divin, il l'exposait dans le tabernacle de la foi comme étant le bien suprême. C'est ce que fit l'Égyptien avec le chat, le chrétien avec la sollicitude paternelle. Ainsi, lorsque au commencement son besoin le conduisit à l'ordre et à la discipline, l'enthousiasme suscité par les bienfaits de la loi l'amenèrent à une opinion si élevée de la noblesse de l'origine de cette dernière, qu'il prit un ouvrage qu'il avait fabriqué lui-même pour un don des dieux. L'invention de la souricière ou d'autres innovations bienfaites refoulèrent le chat de sa sublime situation. Là où l'homme est son propre maître, là où il est sa propre protection, là où il est sa propre providence, toute autre providence devient inutile, une tutelle supérieure étant pesante lorsqu'on est majeur. L'homme est un homme jaloux ! Sans aucun égard, il subor-

donne toute chose à ses intérêts : Dieu et les commandements ! Une ordonnance peut avoir acquis par les fidèles services qu'elle a rendus une autorité aussi ancienne et puissante qu'on voudra, des besoins nouveaux, contradictoires dégradent pourtant les instructions divines au rang de préceptes humains, et font d'un antique droit une fraîche injustice. L'intimidation par le châtement exemplaire (œil pour œil, dent pour dent) avait été honorée et consacrée par les Hébreux comme constituant la protection par excellence de la vie morale, mais le chrétien lui refusa le respect d'une manière tout à fait frivole. Il avait appris cette bénédiction qu'est l'esprit de paix, il apportait en terre sainte soumission et résignation, il repeuplait le tabernacle vide en prétendant avec douceur qu'il faut encore tendre la joue gauche quand la droite a eu son compte en matière de soufflets. Et à notre époque, chrétienne de nom mais de fait profondément antichrétienne, il y a longtemps que la patience autrefois révérée est devenue étrangère à la pratique.

Toute époque a son droit particulier au même titre que toute croyance son dieu particulier. Jusqu'à un certain point, la religion et la morale demeurent d'accord pour respecter ce qui fait leur sainteté ; mais ces messieurs deviennent arrogants, parce qu'ils prétendent être plus qu'ils ne sont, parce qu'ils veulent imposer désormais à ce qui est divin et juste, provisoirement et sous certaines circonstances, une extension à tous les rapports, dans la pensée qu'il s'agit de quelque chose d'indépassable, d'absolu, de permanent, parce que, en possession du remède qui les guérit de leur maladie individuelle, ils se font les charlatans d'une panacée, oubliant dans leur outrecuidance la provenance de cette panacée. A l'origine, c'est un besoin individuel qui dicte la loi, et l'on veut ensuite que l'homme aux mille et un besoins danse sur la corde raide de la règle. A l'origine est droit seulement ce qui est effectivement bon, puis on veut que ce qui est commandé comme étant droit soit effectivement bon. Voilà précisément l'intolérable : il ne suffit pas à la loi établie d'être juste pour cette époque, pour ce peuple ou ce pays, pour cette classe ou cette caste ; elle veut dominer le monde entier, elle veut être le droit en général, à l'instar d'une pilule qui se voudrait médicament en général, bonne à tout faire, bonne pour la diarrhée comme pour la constipation. Rejeter ces empiètements présomptueux, plumer le geai qui se pare des plumes du paon, telle est l'affaire du progrès qui conduit l'homme au-delà des limites licites en élargissant son monde et en reconquérant pour ses intérêts opprimés une liberté dont

on le privat. L'émigration de Palestine en Europe, où la jouissance interdite de la chair du porc n'a plus pour suite néfaste la gale et la teigne, affranchit notre liberté naturelle d'une limitation autrefois divine et désormais absurde. Pourtant le progrès n'arrache pas ses galons à un dieu ou à un droit pour en décorer d'autres : il y aurait là échange et non acquisition. L'évolution n'interdit pas de séjour les saints de la tradition ; elle se contente de les ramener du sol usurpé du *général* à leur enclos *particulier*. Elle jette l'eau du bain, mais elle garde l'enfant. Pour avoir perdu son caractère sacré en cessant d'être dieu, le chat n'en a pas pour autant cessé d'attraper les souris, et bien que depuis longtemps on n'entende plus parler des commandements juifs qui ordonnent les purifications à des moments déterminés, on a toujours pour la propreté la considération qui lui est due. C'est seulement à une gestion économique des acquêts anciens que nous sommes redevables de la richesse présente de la civilisation. L'évolution est tout aussi conservatrice qu'elle est révolutionnaire, et en toute loi elle trouve autant de justice que d'injustice.

Ceux qui croient au devoir, il est vrai, sentent une différence entre ce qui est moralement droit et ce qui l'est légalement ; cependant, leur perplexité intéressée ne leur permet pas de voir que toute loi est originairement morale et que toute morale déterminée tombe au cours de l'évolution au rang de simple loi. Leur compréhension atteint d'autres époques et d'autres classes, mais pas les leurs. Dans les lois des Chinois et des Lapons, on reconnaît les besoins chinois et lapons. Mais quelle plus grande sublimité dans le règlement de la vie bourgeoise ! Nos institutions et nos concepts moraux actuels sont ou bien des vérités éternelles de la raison et de la nature ou bien les oracles permanents d'une conscience pure. Comme si le Barbare n'avait pas une raison barbare, l'Hébreux une conscience hébraïque, le Turc une conscience turque ; comme si l'homme pouvait se diriger selon sa conscience et non pas, à l'inverse, la conscience se régler sur l'homme !

Celui qui limite la destination de l'homme à l'amour et au service de Dieu en vue d'une ultérieure félicité éternelle peut reconnaître avec foi une autorité dans les prescriptions traditionnelles de sa morale, et par conséquent vivre selon sa foi. Celui qui, au contraire, a pour but le développement, la culture, le bonheur terrestre de l'homme ne trouvera nullement oiseux de poser la question des titres de cette supériorité. La conscience de la liberté individuelle produit d'abord, vis-à-vis de toute

règle, la hardiesse nécessaire à un progrès résolu, elle nous affranchit de l'effort vers un idéal illusoire, un monde, le meilleur des mondes, et elle nous rend aux intérêts pratiques déterminés de notre temps ou à l'individualité. Mais en même temps, elle nous réconcilie avec le monde existant réellement dans lequel nous ne voyons plus désormais une réalisation ratée de ce qui *doit être*, mais l'ordre de ce qui *peut être*. Le monde est toujours juste. Ce qui existe le doit, et ne doit point devenir autre tant qu'il ne l'est pas devenu. Là où la réalité c'est la puissance, il en va de même *per se* du droit, c'est-à-dire de la formulation du droit. Il ne reste en réalité à l'impuissance d'autre droit que celui d'acquérir d'abord une puissance supérieure, afin d'acquérir ensuite pour ses besoins l'autorité qui lui était refusée. De même que la compréhension de l'histoire nous fait voir les religions, les mœurs, les institutions et les conceptions du passé non seulement sous leur côté négatif, ridicule, désuet, mais encore sous leur aspect positif, rationnel, nécessaire, par exemple en nous apprenant à comprendre la divinisation des animaux comme constituant la reconnaissance enthousiaste de leur utilité, de même la compréhension du présent nous montre l'ordre existant des choses non seulement dans son insuffisance, mais encore en tant que conclusion rationnelle, nécessaire de prémisses antécédentes.

3. - Ce qui est saint

La théorie ici développée de la morale trouve sa formulation pratique dans la proposition bien connue : la fin justifie [*heiligt*] les moyens. Il nous est fait, dit-on, reproche de cette maxime utilisée de façon équivoque, à nous-même comme aux jésuites. Les défenseurs de la Compagnie de Jésus s'efforcent de la présenter comme une calomnie malintentionnée dirigée contre leurs clients. Nous ne voulons intervenir dans ce débat ni pour ni contre, mais nous voulons mettre notre parole au service de la chose elle-même, fonder la thèse dans sa vérité et sa rationalité, chercher à la réhabiliter dans l'opinion publique.

Pour venir à bout de la contradiction la plus générale, on pourrait se contenter de comprendre que les moyens et les fins sont des concepts très relatifs, et que toutes les fins particulières

sont des moyens de même que tous les moyens sont fins. Nous ne sommes pas plus capables de faire une distinction positive entre moyens et fin qu'entre grand et petit, juste et injuste, vice et vertu. Considérée comme totalité, prise pour soi, toute action a sa fin en elle-même, et les moments distincts en lesquels se divise même la plus brève des actions en sont les moyens. Dans sa communauté avec d'autres actions, chaque action particulière est un moyen, qui avec ses semblables poursuit un but général. En soi, les actions ne sont ni moyens ni fins. Rien qui soit en et pour soi. Toute existence est relative. Les choses sont ce qu'elles sont uniquement dans et par leurs relations. Les circonstances changent les choses. Dans la mesure où toute action voisine avec d'autres actions, elle est moyen, possédant sa fin en dehors d'elle-même, dans la communauté. Mais dans la mesure où toute action est fermée sur elle-même, elle est la fin qui inclut ses moyens. Nous mangeons pour vivre ; pourtant, dans la mesure où nous vivons pendant le temps où nous mangeons, nous vivons pour manger. Il y a le même rapport entre la vie et les fonctions vitales qu'entre la fin et ses moyens. De même que la vie n'est que la somme des fonctions vitales, de même la fin est la somme de ses moyens. La distinction des moyens et de la fin se réduit à la distinction du général et du particulier, parce que la faculté d'abstraction ou de distinction se réduit elle-même au pouvoir de distinguer entre le particulier et le général. Mais cette distinction présuppose un matériau, un donné, un cycle de phénomènes sensibles, quelque chose par quoi manifester son activité. Lorsque ce cycle est donné sur le terrain des actions ou des fonctions, en d'autres termes, lorsqu'un nombre prédéterminé d'actions distinctes constitue l'objet, alors nous appelons fin le général et moyen toute partie plus ou moins grande du cycle, toute fonction particulière. Une action déterminée quelconque est-elle moyen ou fin ? La réponse dépend du point de vue : ou bien nous la considérons comme un tout par rapport à ses propres moments dont le rassemblement la constitue, ou bien nous la considérons comme partie par rapport à la communauté qu'elle entretient avec d'autres manières d'agir. En général, d'un point de vue qui embrasse *toutes* les actions humaines ayant pour objet la totalité des actions humaines, il n'existe qu'une fin : *le salut humain*. Ce salut est la fin des fins, la fin en dernière instance, la fin spécifique, véritable, générale, en face de laquelle toutes les autres fins ne sont que moyens.

Maintenant, lorsque nous affirmons que la fin justifie les moyens, cela ne peut avoir valeur *inconditionnée* que s'il s'agit

d'une fin *inconditionnée*. Or, toutes les fins particulières sont limitées, conditionnées. La seule fin absolue inconditionnée est le salut des hommes, une fin qui justifie toutes les prescriptions et actions, tous les moyens, dès qu'ils lui sont soumis, mais qui les diffame dès qu'abandonnés à eux-mêmes ils ne la servent plus. Le salut [*Heil*] est verbalement comme effectivement origine et fondement de ce qui est saint [*heilig*]. Saint est partout le salutaire. En l'occurrence, le salut en général, ce salut qui justifie tous les moyens, il ne faut pas le méconnaître et en faire abstraction, lui dont le contenu réel est aussi divers que les époques, les peuples ou les personnes qui sont en quête de leur salut. On ne doit pas méconnaître que la détermination de ce qui est saint ou salutaire est inséparable d'une situation déterminée, qu'aucune action, aucun moyen ne deviennent saints en soi, mais seulement en fonction de rapports donnés. Ce n'est pas la fin en général, mais celle qui est sainte, qui justifie les moyens en les consacrant. Mais, comme toute fin réelle, particulière n'est sainte que relativement, elle ne peut consacrer et justifier ses moyens que d'une manière relative.

Les arguments que l'on invoque contre notre maxime ne sont pas tant dirigés contre elle-même que contre un faux usage que l'on en fait. On refuse de l'approuver, on n'accorde aux fins prétendues saintes que des moyens limités parce qu'à l'arrière-plan se dissimule la conscience que ces fins ne possèdent qu'une sainteté limitée. D'autre part, en affirmant cette proposition, nous voulons seulement dire ceci : les fins et moyens divers que l'on nomme saints ne le sont pas parce qu'une autorité quelconque, une expression quelconque d'un écrit, d'une conscience ou d'une raison leur confèrent un tel nom, mais uniquement quand et parce que, uniquement dans la mesure où ils correspondent à la fin commune de toutes les fins et moyens, au salut de l'homme. Notre doctrine de la fin ne proclame absolument pas notre devoir de sacrifier l'amour et la fidélité à la sainteté de la foi, ni non plus à l'inverse la foi à l'amour et à la fidélité. Elle est la simple expression du fait suivant : là où la fin suprême est donnée par des dispositions ou des circonstances sensibles, mauvais sont tous les moyens qui y contredisent, et inversement, des moyens généralement mauvais trouvent une consécration momentanée ou individuelle du fait de leur relation à un salut momentané ou individuel. Là où l'esprit de paix est effectivement aimé en tant que fin salutaire, la guerre constitue un moyen mauvais. A l'inverse, là où l'homme recherche son salut dans la guerre, tuer et incendier constituent un moyen sacré. En d'autres termes,

pour déterminer en dernière instance ce qui est saint, notre raison a besoin, à titre de présupposition, de relations ou de faits donnés sensibles ; elle ne peut déterminer ce qui est saint *en général*, à priori, philosophiquement, mais uniquement, *en particulier*, à posteriori, empiriquement.

Savoir que le salut de l'homme est la fin des fins, ce qui sanctifie tous les moyens, indépendamment de toute détermination particulière ou idée personnelle de ce salut, en reconnaître la variété de fait, c'est du même coup comprendre qu'en tout état de cause les moyens ne sont saints que selon la sainteté de la fin. Aucun moyen, aucune action n'est positivement sainte ou salutaire. Selon les circonstances ou suivant le rapport, un même moyen est tantôt bon tantôt mauvais. Une chose n'est bonne que là où ce qui en résulte est bon, uniquement parce que le bien est son résultat, sa fin. Le mensonge et la tromperie sont mauvais uniquement parce que leurs conséquences ne nous réussissent pas, parce que nous ne voulons pas qu'on nous mente et qu'on nous trompe. Là où au contraire il s'agit d'une fin sacrée, la manœuvre destinée à donner le change par le moyen de la ruse et de la tromperie s'appelle ruse de guerre. Nous n'avons pas l'intention de disputer davantage avec celui qui dans la fermeté de sa foi approuve la chasteté, parce que Dieu en a fait un commandement ; au contraire, celui qui honore la vertu pour elle-même et abhorre le vice pour lui-même, c'est-à-dire en raison de ses conséquences, celui-là accorde qu'il sacrifie le désir de la chair à cette fin : la santé — en d'autres termes, que c'est d'abord la fin qui consacre les moyens.

Pour la conception chrétienne du monde, les commandements qu'ordonne cette religion sont inconditionnellement et absolument bons, bons pour le temps et l'éternité, bons parce que la révélation chrétienne les approuve. Elle ignore que, par exemple, sa vertu par excellence, la vertu spécifiquement chrétienne d'abstinence n'a obtenu sa valeur que vis-à-vis de la luxure corrompue des païens, n'étant plus vertu au regard de la jouissance raisonnable et réfléchie. Elle est en possession de moyens déterminés qui pour elle sont bons tout en étant dépourvus de rapport avec sa fin, ainsi que d'autres moyens qui sont mauvais pour elle tout en étant sans rapport avec la fin. Dans cette mesure, c'est avec raison qu'elle s'élève à l'encontre de la maxime en question.

Le christianisme moderne, le monde contemporain ont depuis longtemps pratiquement aboli cette croyance. Qu'il parle, le monde moderne appelle l'âme l'image de Dieu et le corps sac

à vers puant ; mais quand il agit, il démontre le peu de sérieux qu'il attache à cette phraséologie religieuse. Il se soucie peu de cette partie de lui-même qui est la meilleure, et dédie tous ses soins au corps, tant dénigré. L'exalter, le vêtir avec préciosité, le nourrir délicatement, le coucher mollement, c'est à cela qu'on emploie la science, l'art, les produits du monde entier. En la comparant à la vie éternelle de là-haut, on parle avec mépris de cette vie terrestre d'ici-bas : pourtant, six jours par semaine, inlassablement, la pratique est suspendue à la jouissance de celle-ci, tandis qu'il n'y a guère que le dimanche où l'on estime le ciel digne d'une courte heure d'attention distraite. Avec la même incohérence écervelée, ce que l'on appelle le monde chrétien s'élève donc aussi *oralement* contre notre thème, alors qu'*en fait* il consacre les pires moyens en les référant au salut de chacun, tolérant à titre d'argument *ad hominem* jusqu'à la prostitution aux frais de l'État. Lorsque les chambres de nos États parlementaires exercent, en les jugeant sommairement et en les déportant, une répression à l'égard des ennemis de leur ordre bourgeois, et motivent ce crime contre la maxime tant vantée : « Ne fais pas autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même » en invoquant le salut public, ou qu'ils motivent leurs lois sur le divorce par l'intérêt des particuliers, nous trouvons là une reconnaissance effective du fait que la fin justifie les moyens. Et même si les bourgeois accordent à l'État des droits qu'ils se refusent à eux-mêmes, même au sens de nos adversaires, ce ne sont là que droits appartenant à ses sujets et dont ils se sont désistés.

Bien entendu, celui qui dans le monde bourgeois adopte pour moyen de s'enrichir le mensonge et la tromperie, même si c'est aux fins de se répandre par ailleurs en bienfaits, ou bien celui qui, à l'instar de *Crispin*, vole du cuir pour faire des chaussures aux pauvres, celui-là ne sanctifie point ses moyens par sa fin, parce que sa fin n'est pas sainte, ou ne l'est que nominale, étant bien telle en général, mais *non dans le cas invoqué*, en particulier ; car la bienfaisance n'est qu'une fin à sainteté subordonnée, qui, vis-à-vis de sa *fin principale*, l'ordre bourgeois, constitue seulement un moyen, et qui, dans l'éventualité d'une opposition entre elle et cette détermination qui est sienne, perd par là même le nom de fin bonne : comme nous l'avons dit, la fin qui est sainte sous la réserve de conditions ne peut aussi sanctifier ses moyens que sous la réserve des mêmes conditions. La condition *sine qua non* de toutes les fins bonnes est leur caractère salutaire qui, poursuivi de manière chrétienne ou païenne, de façon féodale

ou bourgeoise, exige toujours que l'on subordonne l'inessentiel et le moins nécessaire à ce que l'on considère comme étant essentiel et nécessaire ; par contre, dans le cas invoqué, on sacrifierait la probité et l'honorabilité, objets d'une estime majeure, à la bienfaisance, objet d'une estime mineure. « La fin justifie les moyens » signifie en d'autres termes : en économie tout comme en éthique, il faut que le profit rende le capital engagé rentable. Ainsi, en appelant fin bonne la conversion de l'incroyant et mauvais moyen des mesures policières, on ne dépose pas par là même contre la vérité de la maxime, mais contre une application fautive. Le moyen n'est pas saint, parce que la fin n'est pas bonne, parce que la conversion forcée n'est pas une fin salutaire mais a plutôt pour fin la perte du salut, l'hypocrisie ; parce que cela est une conversion qui ne mérite pas son nom de conversion, ou parce que la violence est un moyen auquel dans le cas présent ne revient pas le nom de moyen. Si pour nous une conversion forcée ou du fer en bois constituent d'égales folies, comment oser attaquer une vérité effectivement reconnue par tous, avec de tels finasseries et sophismes dialectiques ! De même, les moyens, stratagèmes et intrigues employés par les jésuites, le poison et l'assassinat sont-ils pour nous dépourvus de sainteté, uniquement parce que, pour nous, la fin poursuivie par les jésuites (par exemple l'extension, l'enrichissement, et la glorification de leur ordre) constitue bien une fin auxiliaire, qui peut recourir à l'innocence d'un sermon, mais non une fin *inconditionnellement* sainte, non une fin *à tout prix*, qui nous permettrait d'user de moyens qui nous frustreraient d'une fin plus essentielle, par exemple la sécurité publique ou individuelle. Le meurtre et l'assassinat en tant qu'actions individuelles sont immoraux à notre point de vue, parce qu'ils ne sont point les moyens de notre fin, parce que nos dispositions comportent non pas la vengeance ou la piraterie, non pas l'arbitraire ou l'usage despotique de la fonction judiciaire, mais plutôt la légalité et la décision plus impartiale de l'État. Mais, lorsque nous nous constituons en cour d'assises et neutralisons les dangereux criminels en les pendant ou en les guillotinant, cela ne signifie-t-il pas expressément : la fin justifie les moyens ?

Dans l'exemple traité, nous trouvons que sont en pleine contradiction avec leur propre tendance ces mêmes gens qui se vantent d'avoir déjà depuis des siècles rompu avec Aristote, c'est-à-dire avec la foi inconditionnelle, et par suite d'avoir remplacé la vérité morte de la tradition par la vérité vivante qu'ils ont trouvée eux-mêmes. Soit un événement burlesque ! Même s'il est

conté par un témoin digne de foi, on n'en demeure pourtant pas moins fidèle au principe de la liberté de conscience ; en d'autres termes, l'auditeur peut trouver fatal et sérieux ce que le conteur nomme burlesque et drolatique. On sait distinguer entre l'histoire et l'impression subjective qu'elle produit, cette dernière caractérisant plus le conteur que son objet. Au contraire, lorsqu'il s'agit d'une fin bonne et de mauvais moyens, on refuse de prendre en considération la différence entre l'objet et sa détermination subjective, qui constitue ailleurs le point de repère de toute critique. On accorde sans façon, à priori, sans y penser le nom de bonnes et de saintes à des fins telles que la bienfaisance, la conversion des incroyants, etc., parce qu'elles ont été telles *ailleurs*, bien que dans les cas invoqués, l'impression *vivante* qu'elles produisent soit l'expression précisément du contraire ; après coup, on s'étonne de ce que l'illégalité du titre entraîne l'illégalité des privilèges.

Dans la pratique, seule, mérite le prédicat de bonne et de sainte la fin qui elle-même est un moyen, un sujet de la fin des fins, le salut. Là où l'homme recherche son salut dans la vie bourgeoise, dans la production et le commerce, dans la paisible possession de ses biens, le commandement : « Tu ne voleras point » coupe les ailes de sa rapacité ; au contraire, là où, comme chez les Spartiates, le bien suprême est la guerre, la ruse étant la qualité nécessaire d'un bon guerrier, on use de filouterie pour acquérir de l'astuce, et l'on sanctionne le vol en l'érigant en moyen de la fin. Morigéner le Spartiate sous prétexte qu'il était un guerrier et non pas un honorable petit-bourgeois, c'est méconnaître la réalité, c'est méconnaître le fait que la vocation de notre cerveau n'est point de substituer au monde des circonstances factices, mais de concevoir ceci : une époque, un peuple, un individu sont toujours ce qu'ils *peuvent* et donc aussi *doivent être* dans les circonstances données.

Lorsqu'en affirmant que « la fin justifie les moyens » nous renversons la conception dominante, ce n'est pas là le caprice individuel blâmable de l'amour des paradoxes, mais l'usage conséquent de la science philosophique. La philosophie tire son origine de la croyance en l'opposition dualiste entre Dieu et le monde, le corps et l'âme, le cerveau et les sens, la pensée et l'être, le général et le particulier. La résolution de cette opposition se présente comme le but ou le résultat total de la recherche philosophique. La philosophie découvrit sa solution lorsqu'elle reconnut que le divin est mondain et le mondain divin, et que le rapport de l'âme au corps, de l'esprit à la chair, de la pensée à

l'être, de l'entendement au sens est totalement identique à celui qu'entretiennent l'unité et la multiplicité ou le général et le particulier. La philosophie a commencé en présupposant faussement que c'est de l'Un en tant qu'il est le premier, que sortent en tant que conséquents, le deux, le trois, le quatre, le multiple. Elle a abouti à un résultat lorsqu'elle a reconnu que la vérité ou la réalité renversent cette présupposition, et que la réalité multiforme, la multiplicité sensible, le particulier sont le terme premier d'où après coup la fonction humaine du cerveau déduit le concept de l'unité ou de la généralité.

Lorsqu'on se place du point de vue de la dépense en génie et en sagacité qu'a coûté cet unique petit fruit de la spéculation, aucun produit de la science ne supporte la comparaison. Mais aussi, il n'y a pas de nouveauté scientifique qui ne trouve d'obstacles à sa reconnaissance aussi antiques et aussi profondément enracinés. Ce qui domine tous les esprits ignorants du résultat de la philosophie, c'est l'antique croyance en la réalité d'un salut authentique, vrai et général, dont la découverte ruine toutes les formes inauthentiques, apparentes et particulières du salut, alors que la connaissance du processus de la pensée *nous* apprend à reconnaître dans le salut recherché un produit du cerveau, qui, précisément parce qu'il *doit être* un salut général, c'est-à-dire abstrait, ne *peut être* un salut sensible ou réel, c'est-à-dire particulier. Dans la croyance en la distinction complète du salut authentique et du salut inauthentique se manifeste l'incertitude relative à la marche des opérations intellectuelles. *Pythagore* avait institué le nombre en tant qu'essence des choses. Si le Grec avait pu reconnaître dans cette essence des choses une chose produite par le cerveau ou la raison, et si, partant, il avait déterminé le nombre en tant qu'essence de la raison, en tant que contenu commun ou abstrait de tout acte intellectuel, alors on aurait fait l'économie de tous les ergotages que depuis on a introduits à propos des différentes formes de la vérité absolue, de la « chose en soi ».

L'espace et le temps sont les formes générales de la réalité, ou bien, la réalité existe, comme on le sait, dans l'espace et le temps. Par suite, tout salut réel est spatio-temporel et tout salut spatio-temporel est réel. Dans la mesure où elles sont salutaires, les formes les plus distinctes du salut ne sont distinctes que selon leur extension et leur compréhension, selon leur étendue quantitative, selon le nombre. Tout salut, qu'il soit vrai ou conjectural, nous est donné par le *sentiment* sensible, par la pratique, non par la raison. Mais la pratique a présenté aux différents hommes et

aux différentes époques les choses les plus contradictoires comme étant salutaires. Ce qui est ici salut ne l'est point là et inversement. Pour la connaissance ou pour la raison, une seule tâche subsiste : *le dénombrement* de ces moyens de salut donnés par la sensation matérielle-sensible selon les différentes personnes et époques auxquelles ils ont apparu, ou plutôt selon le degré d'intensité de leur manifestation ; donc la distinction du petit et du grand, de l'inessentiel et de l'essentiel, du particulier et du général. La raison ne peut pas nous prescrire le véritable salut de manière autocratique, elle ne peut que recenser, sur la base d'un quantum de moyens de salut donné de manière sensible, celui qui numériquement se trouve être le plus fréquent, le plus grand ou le plus général. Mais on ne saurait oublier que la vérité d'une telle connaissance ou comput repose sur une présupposition déterminée, donnée. Par suite, quelle vanité il y a à peiner dans la recherche du véritable salut en général ! L'investigation ne sera pratique, ne sera couronnée de succès que si l'on se borne à la connaissance du salut déterminé d'une particularité déterminée. Le général n'est possible qu'à l'intérieur de bornes établies. Mais les différentes déterminations du salut s'accordent pour affirmer qu'il est partout salutaire de sacrifier le petit au grand, l'inessentiel à l'essentiel, et non point l'inverse. Dans la mesure où cette maxime est juste, il est juste aussi que nous utilisions ou supportions en faveur de la bonne fin du grand salut le mauvais moyen d'une petite chose contraire au salut ; que la fin justifie et consacre les moyens.

Si l'on était assez libéral pour permettre à chacun d'être heureux à sa façon, les adversaires de notre manière de voir se persuaderaient facilement de sa vérité. Au lieu de cela, on suit la voie habituelle de la myopie et l'on élève son point de vue particulier à l'universel. Son propre salut on l'appelle véritable, et l'on nomme mésintelligence le salut de peuples, d'époques, de rapports différents, de même que chaque école esthétique veut faire passer un goût subjectif pour beauté objective, en méconnaissant le fait que l'unité n'est affaire que d'idée, de pensée, alors que l'affaire de la réalité effective c'est la multiplicité. Le salut réel est multiple, et le véritable salut n'est qu'un choix subjectif qui, à l'instar de ces histoires drolatiques qui font ailleurs une tout autre impression, peut être un salut dépourvu de vérité. *Kant* ou *Fichte* ou tout autre particulier enclin à la philosophie traitent en long et en large de la destination de l'homme, puis résolvent le problème pour la plus grande satisfaction de leur personnel et de leur auditoire ; nous avons aujourd'hui assez

d'expérience pour savoir que par la méthode de la recherche spéculative l'on peut certes définir son concept personnel de la destination de l'homme, mais non point découvrir un objet caché, inconnu. L'objet doit nécessairement être donné à la pensée, à l'entendement, son travail étant de juger, de critiquer ; qu'il distingue, s'il le veut, le salut authentique de l'inauthentique, mais aussi qu'il se rappelle ses propres limites, qu'il se souvienne que cette distinction est tout aussi personnelle que lui-même puisqu'elle ne vaut qu'autant que d'autres reçoivent la même impression du même objet.

L'humanité est une idée, mais l'homme est toujours une personne particulière qui ne trouve sa vie propre que dans l'élément qui lui est propre, et pour cette raison se soumet à la loi générale en partant des seules motivations personnelles. Comme le sacrifice religieux, le sacrifice moral n'est que l'apparent renoncement à soi militant au profit du but de l'amour-propre rationnel, une dépense dans l'intention d'un gain plus important. La moralité, qui mérite son nom et ne s'appellerait pas mieux obéissance, n'entre en exercice qu'en fonction de la connaissance de sa valeur, de son caractère salutaire, de son utilité. De la distinction des intérêts procède la distinction des partis, de la distinction de la fin celle des moyens. C'est ce qu'attestent à propos de questions de moindre importance même les représentants de la morale absolue.

Dans son histoire de la Révolution française, *Thiers* rapporte une situation particulière de l'année 1796 : les patriotes avaient la force publique et les royalistes tenaient l'agitation révolutionnaire, à ce point que les membres du parti de la révolution, qui auraient dû être les partisans de la liberté illimitée, désiraient des moyens de répression, et que l'opposition, qui dans son for intérieur inclinait plus pour la monarchie que pour la république, vota pour la liberté illimitée. « Tant les partis sont régis par leurs intérêts », ajoute *Thiers* dans une remarque finale, comme si c'était là une anomalie et non le naturel, nécessaire et inflexible cours du monde. Au contraire lorsqu'il s'agit des lois fondamentales de l'ordre bourgeois, les représentants de la morale de la classe dominante ont assez d'égoïsme pour dénier leur dépendance vis-à-vis des intérêts de celle-ci et pour présenter ceux-ci en tant que lois métaphysiques éternelles du monde, tout en faisant des soutiens de leur domination particulière les soutiens éternels de l'humanité, de leurs moyens les seuls qui soient saints et de leur fin la fin des fins.

Il y a tromperie funeste, vol à l'égard de la liberté humaine, tentative d'enliser le développement historique lorsqu'une époque ou une classe érige ainsi les fins et les moyens qui lui sont particuliers en salut absolu de l'humanité. Tout comme la mode porte témoignage du goût, la morale porte témoignage originairement des intérêts ; par la suite, on adapte au modèle proposé là, l'habit, comme ici, l'action. Pour se maintenir, le pouvoir exerce nécessairement la puissance et force les récalcitrants à se soumettre. Bien que ce ne soient point exactement des synonymes, devoir et intérêts constituent pourtant des expressions étroitement apparentées. Tous les deux s'épuisent dans le concept de salut. L'intérêt est davantage le salut concret, présent, manifeste ; au contraire le devoir est le salut élargi, général, et même soucieux de l'avenir. Alors que l'intérêt se soucie du confort immédiat, palpable et sonnante de l'escarcelle, le devoir exige au contraire que nous considérions non seulement le bien présent, immédiat, mais aussi le bien éloigné, à venir, non seulement celui du corps, mais aussi celui de l'esprit. Le devoir se soucie aussi du cœur, des besoins sociaux, de l'avenir, bref des intérêts dans toute leur extension, et il nous inculque le renoncement au superflu, afin d'obtenir et de conserver le nécessaire. Ainsi ton devoir est ton intérêt et ton intérêt ton devoir.

Si nos idées doivent s'adapter à la vérité ou à la réalité et non pas à l'inverse la vérité à nos idées ou pensées, nous devons reconnaître comme naturellement nécessaire et vrai le caractère changeant de ce qui est saint et moral, nous devons accorder aussi théoriquement à la personnalité la liberté que pratiquement elle ne se laisse pas enlever, et reconnaître que jusqu'ici elle reste tout aussi libre de modeler la loi selon son besoin et non selon de vagues, irréelles et impossibles abstractions telles que la justice ou la moralité. Qu'est-ce que la justice ? La somme de ce que l'on tient pour juste, donc un concept individuel, qui prend des formes différentes chez des personnes différentes. Dans la réalité, il n'y a que des droits individuels, déterminés, particuliers, puis l'homme arrive et en extrait le concept de justice, tout comme il a tiré des divers bois le concept de bois en général ou bien des choses matérielles l'idée de matière. Quelle que soit l'étendue de sa diffusion, la vue selon laquelle les choses matérielles existent à partir ou par la médiation de la matière est fautive et tout aussi fautive est la croyance aux termes de laquelle les lois morales ou civiles tireraient leur origine de l'idée de justice.

Le dommage moral que comporte notre considération réaliste, ou si l'on préfère matérialiste, de la morale n'est pas aussi impor-

tant qu'il semble. Nous n'avons pas à craindre pour cette raison de passer de l'état d'hommes sociaux à celui de cannibales ou d'ermites sans lois. La liberté et la légalité sont étroitement liées par le besoin de compagnie, qui nous met dans la nécessité de permettre aussi aux autres de vivre près de nous. Celui que sa conscience ou d'autres motifs spiritualistes-moraux peuvent maintenir à l'écart des actions contraires à loi — contraires à la loi, au sens large du terme —, ou bien n'a été exposé qu'à de très faibles tentations, ou bien possède un caractère si docile que les châtements naturels et légaux sont plus que suffisants pour le maintenir dans les limites prescrites. Là où elles refusent leurs services, la morale est aussi un moyen dépourvu de force ; autrement, elle devrait exercer en secret sur le croyant cette même limitation, avec laquelle l'opinion publique retient l'incroyant : pourtant en fait nous trouvons plus de filous croyants que de brigands incroyants. L'extrême attention dont le monde gratifie le code pénal et la police démontre le fait que le monde, qui *verbalement* attribue tant de valeur sociale à la moralité, reconnaît *en fait* la prévalence de notre opinion. Aussi, notre combat concerne-t-il non pas la moralité, ni même une de ses formes déterminées, mais uniquement l'arrogance qui érige sa forme *déterminée* en forme *absolue*, en moralité en général. Nous reconnaissons à la morale une éternelle sainteté, pour autant que l'on y comprenne les égards que l'homme se doit à lui-même et doit à ses proches par rapport au but d'un salut commun. Mais la détermination des modalités et du degré de cette prise en considération, voilà qui appartient à la liberté de l'individu. Qu'ici le pouvoir, la classe dirigeante ou la majorité fassent valoir leurs besoins particuliers en tant que prescriptions juridiques, voilà qui est tout aussi nécessaire que le fait que la chemise est plus proche de l'homme que son habit. Mais pour cette raison, que l'on tienne la prescription juridique pour le droit absolu, pour une borne infranchissable de l'humanité, c'est, nous semble-t-il, chose hautement superflue et même nuisible à l'énergie du progrès que demande l'avenir.