

ISP
D1912
004

Doctorat 1911-12

Commissaire Defourcy
Torgue

THEORIE DE VL. SOLOVIEV

SUR LE FONDAMENT DE LA MORALITE

par M. REINIS

Magister S.Th.

Licencié en Philosophie Thomiste

Thèse du Doctorat

à l'Institut Supérieur de Philosophie

Louvain 1912.

PREFACE.

En 1900 est mort prématurément le plus grand philosophe de la Russie VLADIMIR SOLOVIEV. Sa vie assez courte, mais remplie des travaux philosophiques, théologiques, littéraires, lui a créé une réputation qui constamment s'agrandit après sa mort non seulement dans sa patrie, mais aussi à l'étranger. Ainsi, à l'étranger même, si on ^{ne} tient compte que des ouvrages seulement, en 1907 N. Hofmann à Leipzig fait la traduction de S. "des fondements spirituels de la vie", en 1909 Dr. von Usnadse écrit une thèse doctorale intitulée : "Wladimir Ssoloviev: seine Erkenntnistheorie und Metaphysik." Halle a. S. Les français ne se laissent pas dépasser. I. B. Séverac en 1910 publie dans la collection "Les grands philosophes français et étrangers" un volume intitulé "Vladimir Soloviev" - Introduction et choix des textes traduits, Paris; enfin M. D'Herbigny l'année passée rend public un beau volume "Vladimir Soloviev", Paris. Tous ses travaux indiquent bien que le personnage de S. devient de plus en plus intéressant. Ce fait justifie notre choix quant au sujet de la thèse présente. Cependant il existe déjà des travaux faits sur l'ensemble de la personne de Soloviev, sur sa métaphysique et la théorie de connaissance; il n'y en a pas sur sa morale. Donc, il est juste de rechercher cette partie de sa philosophie. Mais ce domaine est encore trop vaste pour notre travail présent, dès lors nous choisissons seulement une question de sa morale, à savoir la théorie sur le fondement de la moralité, exposée en particulier dans deux ouvrages : "Justification du bien" et "Critique des principes exclusifs". -

Pour mieux s'orienter dans la question particulière qui constitue l'objet du travail présent, nous donnerons dans l'introduction une esquisse de la biographie et de l'oeuvre de Soloviev.

L'ordre à suivre est indiqué par la table des matières.

=====

TABLE DES MATIERES

=====

Introduction : la vie de S., son caractère, son oeuvre.

I Partie : l'exposé de la théorie de S.

A

§ 1. Le sens et les principes de la vie.	I
§ 2. L'empirisme	4
§ 3. Le rationalisme	13
§ 4. Liberté	20
§ 5. Coup d'oeil critique sur l'empirisme et le rationalisme	34

B

§ 1. La honte	41
§ 2. La pitié	48
§ 3. La piété	54
§ 4. Coup d'oeil sur l'ensemble de la honte, de la pitié de la piété	60
§ 5. Conclusion de l'exposé de la théorie de S.	62

II Partie : L'évaluation de la théorie de S.

§ 1. L'évolution des idées de S.	63
§ 2. Les défauts des idées de S.	68
§ 3. L'apport de S.	75
§ 4. Conclusion générale sur la théorie de S.	81

=====

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources.

1. Recueil des oeuvres de Vladimir Serguieïévitch Soloviev, St-Petersbourg, éd. d' "Utilité Sociale", 9 volumes. (en russe)
2. Vl. Soloviev. Lettres. St-Petersbourg. 3 vol. (en russe).
3. Poésie de Vladimir Serguieïévitch Soloviev. St-Petersbourg (russe)
4. Vl. Soloviev: Russie et l'Eglise universelle, Paris, Savine 1889 (en français)
5. Vl. Soloviev: L'idée russe. Paris, Perrin, 1888 (en français)

B: Travaux (partie philosophique)

1. B. N. Tchitchérine: Le mysticisme dans la science. Moscou, 1880 (russe)
2. N. G. Debolski: Le bien suprême. St-Petersbourg. 1886. (russe)
3. Prince S. Troubetzkoff: "Les jours derniers de Soloviev" dans la revue russe "Messager de l'Europe" Septembre 1900.
4. Prof. A. I. Wwedenski : Etudes philosophiques. St-Petersbourg 1901. (en russe)
5. B. P. Welitchko: Vladimir Soloviev. St-Petersbourg. 1904 (en russe)
6. A. Kraukowski: Vladimir Soloviev. Vilna. 1905. (en russe)
7. Ossip-Lourié : La philosophie russe contemporaine. Paris 1905.
8. A. Sneghirev: Vl. Soloviev et son idéal religieux et moral. Dans la revue russe "Foi et Raison ". N. N. 17, 18, 19. 1907.
9. Dr. D. v. Usnadse : Wladimir Ssolowjow: Seine Erkenntnistheorie und Metaphysik. Halle a. S. 1909.
10. L. I. Apostolov: Wladimir Serguieïévitch Soloviev, le grand philosophe du pays russe. Tiflis. 1909.
11. F. Steppuhn: Wladimir Ssolowjew i. Zeitschrift für philosophie und philosophische Kritik. Leipzig. 1910.
12. I. B. Séverac: Vladimir Soloviev. Introduction et choix des textes traduits. Paris. L. Michaud dans la collection "Les grands philoso-

phes français et étrangers."

I3. Michel d'Herbigny: Un Newman russe-Vladimir Soloviev. Paris. G.
Beauchesne. 1911.

I4. Les articles nombreux dans la revue russe "Voprossy Filosofii
i psichologii" (Questions philosophiques et psychologiques) Mos-
cou. Pour les années 1897. 1901. 1903. 1911.

I5. A. Malvy : "Vladimir Soloviev et l'avenir religieux de la Russie"
dans la "Revue pratique d'Apologétique " N. 151. 1912.

INTRODUCTION

La vie de S., son caractère, son oeuvre.

Vladimir Serguieïévitch Soloviev, fils du célèbre historien russe, naquit à Moscou le 16/28 janvier 1853. Son grand-père était prêtre de l'Eglise russe. Les conditions matérielles et religieuses favorisaient une bonne éducation du petit S. qui dès son enfance manifestait déjà l'intelligence vive et l'impressionnabilité. Il se plaisait dans la lecture de "Vie des Saints" qui le touchait profondément. Ces circonstances ont imprimé le cachet religieux pour toute sa vie de sorte que les questions religieuses avaient toujours pour lui la plus haute valeur.

Au lycée de Moscou le jeune S. a subi une crise religieuse au contact des écrits de Büchner, qui dans ce temps-ci était en vogue, mais cela ne dura pas longtemps et S. a repris ses croyances antérieures. En 1869 S. entre à l'université de Moscou et suit les cours à la faculté d'histoire et de philologie, à celle de physique et de mathématiques et à l'académie de théologie. Ce fait témoigne que S. s'intéresse du savoir dans son ensemble; cela est bien confirmé dans la vie ultérieure de S. par sa tentative de la construction du savoir intégral et des vues synthétiques sur l'universalité des choses. En 1873 S. finit les études à la faculté d'histoire et de philologie avec le grade de candidat (comme cela se fait d'ordinaire aux universités russes) et reste près de l'université pour se préparer au professorat.

L'année suivante en décembre, S. se présente devant le jury de l'université de St-Petersbourg pour défendre la thèse intitulée

"La crise de la philosophie occidentale" avec sous-titre "Contre les positivistes " en vue d'obtenir le grade de maître en philosophie. Le courage de S. est éminemment digne d'être relevé. Dans le moment, où le positivisme a dominé complètement en Russie, oser défendre, et cela pour un jeune homme de 21 ans, une thèse franchement antipositiviste devant le jury des quatre professeurs, dont deux étaient positivistes avoués, dénote la force intellectuelle de S. Rien d'étonnant que des centaines d'auditeurs sont venus pour assister à la séance extraordinaire. Après la discussion très vive S. est sorti vainqueur. Un des auditeurs, l'historien russe Bestoujef-Rioumine disait: "Jamais, à aucune soutenance de thèse, je n'ai constaté une puissance intellectuelle si prodigieuse" (Michel d'Herbigny: Vladimir Soloviev. Paris, 1911, p. 62)

1874-1882, c'est la période d'enseignement de S. D'abord il est professeur de philosophie à l'université de Moscou, ensuite à St-Petersbourg. Cet espace de temps fut interrompu par le voyage d'études en Angleterre et en Egypte. Comme professeur S. avait un très grand succès parmi les étudiants. Malheureusement ce succès fut la cause d'une part de la jalousie de ses confrères de profession et d'autre part des vaines craintes des sphères gouvernantes qui s'inquiétaient des idées nouvelles de S. Avec son caractère généreux et franc S. ne pouvait pas supporter une telle attitude de son entourage et il démissionne pour toujours. 2 Ans avant sa démission S. reçut le grade de docteur en philosophie, après avoir présenté sa thèse : Critique des principes exclusifs.

Les années 1882-1888 sont consacrées à l'étude de l'histoire de l'Eglise universelle et des dogmes. Ces recherches ont créé la conviction profonde que la séparation de l'Eglise russe de l'Egli-

se universelle catholique est illégitime et qu'il faut restaurer l'union sous la primauté du Pape. Pour répandre ces idées S. écrit certains travaux¹, et lui-même, en restant dans le rite slave, professe l'union avec l'Eglise catholique à Moscou, le 18 février 1896.

La troisième période 1888-1895 est remplie des travaux de la critique, de la publicistique et de la politique. S. prend la parole dans ces domaines, quoique bien éloignés des préoccupations philosophiques ou théologiques, parce que d'abord comme intégriste, il veut appliquer ses idées dans toutes les manifestations de la vie, ensuite S. avait un caractère loyal avec l'ex³actitude qu¹i trad²uisait dans la pratique toutes les convictions soit du domaine religieux, soit du domaine philosophique. Cette loyauté et cette franchise de caractère ont créé pour S. beaucoup d'ennemis, naturellement pas autant personnels, mais plutôt idéaux.

Enfin, pendant la quatrième période de 1895 à 1900 S. s'occupe de la systématisation des idées philosophiques. Il a commencé par les idées morales qui plus tard formèrent un beau volume "Justification du bien". Outre les articles philosophiques dans les revues, il a commencé à écrire "La philosophie théorique", malheureusement une mort prématurée causée par l'épuisement que provoqua son travail excessif, vint arrêter la vie s¹ noble du penseur russe.

La vie de S. était merveilleusement productive: il vécut seulement 47 ans, et il a légué à la postérité 15 volumes.

Le mérite particulier pour sa patrie consiste d'abord en ceci, que S. est le premier qui commença la lutte contre le positivisme et défendit vigoureusement les droits de la métaphysique; ensuite il se lança contre le matérialisme pour le remplacer par le spiritualisme; en troisième lieu, S. a excité dans sa patrie le goût pour

la philosophie, et en dernier lieu, il a même créé la philosophie religieuse.

Voici ce qu'un des philosophes russes le prince S. Troubetzkoï a dit à ce propos: "L'idée fondamentale de Soloviev, qui pénètre sa métaphysique, l'éthique, l'esthétique, même sa publicistique, c'est l'idée religieuse et chrétienne. Ce qui a été pour Spinoza la substance absolue, pour Fichte le moi absolu, pour Schopenhauer le vouloir cosmique, ce fût pour Soloviev le principe vital du christianisme." (Revue russe. "Questions philosophiques et psychologiques" vol. XXI. p. 98) La philosophie religieuse, léguée par S. reste jusqu'à présent la caractéristique des philosophes russes. Pour ces raisons S. est considéré comme le plus grand philosophe de la Russie.

Cependant, malgré ces belles qualités, la philosophie de S. n'obtint pas de grands succès pendant qu'il vivait. On y trouve trois causes explicatives : d'abord, les esprits russes étaient trop imprégnés du positivisme et du matérialisme, ensuite, l'habitude en Russie d'emprunter les doctrines philosophiques à l'étranger et le manque de confiance pour "son" philosophe, enfin, la multiplicité des aspects de la pensée de S., ainsi ^{s'explique le fait} que très souvent, il était mal compris. Néanmoins, S. laissa des disciples fidèles qui mettent ses idées en lumière. Après sa mort, les ennemis disparaissent, sa réputation s'augmente sans cesse. Après elle se multiplient les recherches sur les idées de S., parce que dans ses doctrines il y a bien des questions qui sont encore très obscures, au point même qu'à ce jour il n'est pas possible de se prononcer d'une façon bien nette et définitive sur son système philosophique.

I. Partie: L'exposé de la théorie de S.

A.

Par.I. Le sens de la vie et ses principes

Dans les temps présents la conscience humaine est très agitée par le problème, qui d'ailleurs dans tous les temps fût très important et très intéressant, celui du sens de la vie. A-t-elle un sens, en quoi précisément consiste-t-il, voilà deux questions qui se posent l'une après l'autre.

Parmi les gens qui nient la valeur de la vie, les uns sont sérieux, qui conformément à leurs convictions pessimistes finissent leur vie par le suicide; les autres ne sont pas sérieux, qui en théorie prêchent le pessimisme, mais en pratique préfèrent la vie. J'appelle les gens de la seconde catégorie pas sérieux, parce que dans les questions de haute importance il faut de toute nécessité être logique quant à ses convictions. Or, ils ne sont pas tels.

Pourquoi les pessimistes ^{pratiques} théoriques préfèrent-ils la vie, nettement en désaccord avec leurs prétendues convictions? Ils répondent qu'ils suivent l'impulsion d'instinct qui les pousse à continuer la vie. Qu'est-ce qu'un instinct? Ce n'est pas quelque force extérieure, mais bien un facteur intérieur au sujet agissant, facteur qui doit entrer nécessairement dans l'évaluation de notre vie. Alors, si ce facteur a été négligé, la formulation est vicieuse et par conséquent la conviction est erronée. Mais, ripostent les pessimistes pratiques, l'instinct nous trompe, son bien est illusoire. Qu'importe? Dans le cas examiné, l'instinct est le facteur qui dans le résultat de sa tendance nous apporte la satisfaction, apaise nos désirs, et fait disparaître la souffrance; par conséquent, l'instinct nous fait du bien et il n'y a pas de place pour le pessimisme.

Les pessimistes sérieux qui poussent leurs convictions jusqu'aux limites dernières, c'est à dire, jusqu'au suicide prouvent malgré leurs intentions l'existence du sens de la vie. Analysons leurs convictions. Avant d'être pessimistes, ils croient que la vie humaine a le sens. Ils déterminent en quoi il consiste. Hélas, ici se présente le domaine, où l'on peut se tromper facilement. Et, en réalité, plusieurs se trompent, p.ex. dans la tragédie de Shakespeare Roméo s' imagine que le sens de sa vie consiste dans le fait de posséder Juliette; les autres 40.000 chevaliers s'imaginent la même chose. Bientôt on parvient à se convaincre que ce but ne peut pas être réalisé. Alors on tombe dans le désespoir et on proclame le pessimisme. Est-ce juste? Pas le moins du monde. On se trompait non pas sur le sens de la vie, mais bien sur ce qu'on a cru être le sens de la vie. Or, parceque ce qu'on le croyait était plutôt nonsense (chez Roméo), comme le sens, donc le désespoir affecte le nonsense de la vie. N'ayant pas la lumière suffisante sur la véritable signification du sens de la vie, les pessimistes pratiques finissent par le suicide.

De ces quelques lignes d'analyse on voit que les désenchantements atteignent les fausses conceptions sur le sens de la vie, que par conséquent celui-ci n'est pas détruit par le fait du suicide et que le sens de la vie n'est pas quelque chose d'arbitraire, mais est basé sur les raisons objectives. Bref, par le fait même qu'on se désillusionne du nonsense de la vie, on avoue inconsciemment l'existence du sens de la vie.

D'ailleurs, si par quelque embrouillement particulier, des idées, l'individu parvenait à perdre de vue le sens de la vie, il ne s'en suit pas que celui-ci n'existe pas. Au reste, nous constatons que les

gens préfèrent la vie, par conséquent ils croient que la somme du bonheur prévaut sur celle du mal (Soloviev: Justification du bien p.5-9)

Après avoir admis le sens de la vie qui par lui-même est quelque chose de compliqué d'organisme, nous abordons un ^{grand} problème, celui des principes directeurs de la vie. Leur nécessité est indiscutable, c'est vrai, mais quels sont ces principes? L'histoire des systèmes philosophiques et religieux nous montre la tentative maintes fois essayée pour les déterminer. De là surgissent plusieurs et divers principes, dont la discordance et l'exclusivisme indiquent bien, qu'ils ne peuvent pas être pris dans leur isolement comme l'expression de la vérité. "Sous le nom des principes exclusifs (ou plutôt isolés M.R.) je conçois les idées particulières (les côtés spéciaux et éléments d'une idée tout unissante) qui, isolées du tout et exposées dans leur exclusivisme, perdent le vrai caractère et se contredisant et luttant l'une avec l'autre poussent les gens dans l'état du désarroi intellectuel dans lequel ils se trouvent jusqu'à présent " (Soloviev : Critiques des principes exclusifs " p.I)

Néanmoins, le fait même que ces principes avaient eu des fervents défenseurs d'une capacité pas médiocre, nous fait penser, que dans leur contenu il devait y avoir quelque chose de vrai. Cela étant, n'est-il pas possible de déterminer un principe qui réunirait d'une manière synthétique et interne les particules de la vérité, dispersées dans les plusieurs principes exclusifs? "Bien entendu, ici je n'ai pas en vue l'agglutination mécanique des divers principes dans l'éclectisme extérieur qui ne peut pas du tout satisfaire l'intelligence un peu plus profonde, j'ai en vue la combinaison de toutes les déterminations en se basant sur la force synthétique intérieure d'un seul principe réunissant tout, qui se rapporte à elles comme

l'âme d'organisme envers leurs organes et les éléments, se manifeste comme le tout dans tous." (Soloviev : Critiques des principes exclusifs, p. II)

A première vue, telle synthèse paraît inadmissible; l'opposition et la lutte des principes exclusifs pendant plusieurs siècles semble démontrer l'impossibilité de conciliation. Pour répondre à cette question examinons de plus près ces principes et voyons si l'isolement et l'exclusivisme sont essentiels à ces principes sans quoi ils perdraient toute valeur.

En abordant cette étude remarquons que nous laissons de côté les particularités et prenons la forme typique de ces principes autant qu'elle résume bien leurs données essentielles et indique leur développement logique, sans égard au développement historique, parce que celui-ci représente les modifications éphémères, ne touchant pas le fond des principes.

Les principes exclusifs sont le fruit du travail tout personnel. L'intelligence les a établis en considérant toute la multiplicité des relations qui entourent l'individu et les a présentés comme les normes nécessaires de la conduite. Selon la prédominance du facteur empirique ou rationnel, ces principes reçoivent le qualificatif correspondant.

Par. 2. L'Empirisme.

Trouver le principe régulateur de la vie, déterminer le but suprême qui est désirable par lui-même et dont dépend le tout comme moyen, voilà la tâche principale de chaque système moral. On appelle tel but le bien par excellence, le bien suprême (summum bonum), si l'on considère au point de vue objectif. Pour l'individu, dans un moment donné toute satisfaction des besoins se présente comme un

bien. La morale empirique a pour but de retrouver tel bien dans les données empiriques. On aperçoit dans ce domaine que la valeur suprême s'attribue au plaisir, car tout bien est ressenti par le sujet sous forme du plaisir, ainsi que le plaisir se présente comme le point, vers lequel tout converge. Alors on généralise la notion du plaisir, de sorte qu'il embrasse tout le bien sans exception, qu'il est le signe manifestatif du bien en général. Le système éthique qui caractérise le plaisir comme bien suprême, s'appelle hédonisme (*ἡδονή* - plaisir). La notion du plaisir a revêtu dans l'hédonisme les propriétés d'universalité et de nécessité, par conséquent est devenue scientifique. Mais l'esprit critique ne trouve pas la satisfaction complète dans les données scientifiques de l'hédonisme. Voilà pourquoi, à cause des caractères d'universalité et de nécessité, le bien suprême doit toujours et partout être réalisable. Or, les données concrètes de la vie humaine et les considérations logiques sur l'existence des êtres finis nous montrent clairement que la vie ne peut être la série ininterrompue des moments de plaisir, qu'elle est parsemée d'intervalles de souffrance. De là le plaisir parfait n'est pas possible et l'hédonisme, comme principe exclusif, est faux, mais en dehors de son exclusivité, il a de la valeur, car il peut poser comme règle générale la vie, où les états du plaisir au point de vue quantitatif l'emportent sur les états de déplaisir. Telle vie s'appelle heureuse, vie du bonheur. Avec ces qualificatifs le principe suprême de la moralité passe de l'hédonisme dans l'eudémonisme (*εὐδαιμονία* - bonheur), où le but principal de la vie est le bonheur, la vie heureuse, (Soloviev: Critiques des principes exclusifs, p.19)

Pris dans sa généralité, le principe eudémoniste est admis par

tous les systèmes moraux, même opposés entre eux, comme le bouddhisme, ancien, le bouddhisme nouveau, développé par Schopenhauer, Hartmann, d'une part, le christianisme d'autre part. La pénétration du principe eudémoniste dans les systèmes opposés sans les réduire à une conciliation principielle est le signe d'indétermination de ce principe. Par conséquent, il faut s'entendre sur le terme du bonheur. En appelant le bonheur un état de la prédominance du plaisir sur le déplaisir on n'éclaircit pas la question. Si on s'adresse à l'expérience, on y trouve les quatre espèces du bonheur : matériel, esthétique, intellectuel, moral. Le bonheur matériel entre en général dans les manifestations vitales de tous les êtres vivants et par conséquent ne peut pas être attribué à la vie humaine d'une manière spéciale. Cette déduction est confirmée parfaitement par l'expérience. La satisfaction matérielle a des limites très étroites : une fois, elles sont atteintes, on doit s'arrêter ; ici on n'a pas d'élan pour le perfectionnement sans limites, comme cela est dans la vie morale. Ceux des gens qui s'abandonnent au plaisir purement matériel éprouvent bientôt ce qu'on appelle "taedium vitae" et finissent très souvent par le suicide qui indique qu'on a choisi et suivi le but indigne de l'homme. Au reste, le bonheur matériel appartient plutôt au mécanisme de l'organisme humain, qu'à l'activité volontaire proprement dite. En niant au bonheur matériel le caractère spécifique du bonheur de l'homme on doit cependant lui attribuer le rôle de la condition nécessaire, du substrat général de la vie heureuse, car la vie humaine ne détruit pas les degrés inférieurs de la nature, elle les suppose plutôt et les régit.

Le bonheur esthétique et intellectuel constitue la partie intégrante du bonheur en général, mais à cause de son caractère abstrait et non pas directement se rapportant à l'activité pratique, il ne

peut pas former le principe du bien suprême.

Le bonheur moral ou volontaire déterminant nos relations avec les autres êtres a le caractère pratique et par conséquent possède la relation directe avec le bien suprême qui par son essence se rapporte au domaine de la pratique comme leur but dernier. Ainsi nous laisserons de côté le bonheur matériel, esthétique, intellectuel et nous nous occuperons du bonheur moral-volontaire.

Par rapport aux autres êtres nous pouvons prendre une attitude égoïste, où nous nous considérons comme point central, vers lequel tous les êtres doivent converger et par rapport auquel ils sont considérés comme moyens pour réaliser le bien unique et nécessaire du sujet égoïste. L'orgueil, l'amour du pouvoir, la rudesse même la cruauté seront l'expression des actions égoïstes. Dans ce cas, l'existence autonome des autres êtres comme les fins pour eux-mêmes est niée. Il est facile à saisir que l'égoïsme aussitôt qu'il aura la prétention d'être le principe moral c.à.d. le principe objectif et nécessaire d'activité pratique, il tombera dans une contradiction. Voyons. Le sujet A se basant sur le principe d'égoïsme, se considère soi-même comme la fin des activités des sujets B et C. Ensuite B en vertu du même principe considère A comme le moyen pour réaliser son bien. Dès lors en vertu du même principe A est considéré comme la fin et comme les moyens dans la même question. Or, cela est contradictoire. Donc, l'égoïsme se détruit par ses conséquences.

En dehors d'attitude égoïste, il y en a une autre, notamment altruiste. Ici chaque individu humain est considéré comme la fin pour soi-même; le développement de cet individu est parfaitement légitime. Dans cette attitude chacun s'efforce non seulement de donner l'oc-

casion de se perfectionner pour un autre, mais aussi de soulager ce travail par son propre apport.

L'altruisme diffère profondément de l'égoïsme. Tandis que dans ce dernier cas l'attitude seule logique c'est le solipsisme, là on admet nombre d'êtres dignes du perfectionnement. L'altruisme tend vers le bonheur, non pas des individus en particulier, mais vers le bonheur collectif, général. Par conséquent l'altruisme se transforme en l'utilitarisme ou l'éthique de l'utilité générale. Ce système avance véritablement la question; le contenu du bonheur, la norme de l'hédonisme et d'utilitarisme, a reçu un correctif dans le terme "général". Ce qualificatif a changé d'une certaine manière même le terme "bonheur" en ce sens que le contenu du bonheur ne comporte plus la prédominance du matériel. En outre, ici on distingue bien les diverses espèces de bonheur, et seulement les espèces altruistes et utilitaires on reconnaît comme normales.

Néanmoins, et l'utilitarisme ne résout pas la question du principe moral : la formule "utilité générale" est encore bien vague à cause de l'insistance, que nous faisons soit sur le terme "utilité" soit sur le terme "générale".

On peut dire que le principe moral se dégage petit à petit de l'examen de l'hédonisme, de l'eudémonisme, de l'utilitarisme, se différencie de l'égoïsme, mais n'est pas encore déterminé; il faut pousser la recherche plus loin. L'utilitarisme altruiste a bien insisté que le bonheur doit être commun pour tous. Cette doctrine est parachevée sur le domaine expérimental par Schopenhauer dans sa théorie de la sympathie.

Dans la solution du problème moral Schopenhauer distingue le principe et le fondement de l'éthique. Le premier exprime dans la

formule précise la manière dont on se comporte dans les actions, le contenu (δύναμις) de l'éthique, le second, - le fondement - donne l'explication (αἰτία) du caractère obligatoire de l'éthique. Dans sa forme la plus pure et la plus simple le principe peut s'exprimer comme suit : "neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva." Tous les systèmes moraux sont d'accord sur cette pensée, quoiqu'ils l'expriment de différentes manières. p.e. la justice et la charité sont au fond la même chose que la formule de Schopenhauer. Le principe de Schopenhauer peut être considéré comme la dernière étape de l'évolution logique de l'éthique empirique, mais de là il ne s'ensuit pas que ce principe épuise tout le contenu moral de la vie humaine dans toute sa profondeur et largeur.

Ayant admis le principe il faut le justifier en recherchant son fondement. On emploie le procédé suivant. D'abord n'oublions pas que nous nous trouvons dans le domaine d'expérience. On observe les actions humaines et on recherche les motifs pour lesquels elles semblent être produites. Après, on écarte les motifs qui ne sont pas capables de fonder le principe moral, enfin, le reste des motifs, on tâche de les réduire à une expression qui ainsi formera le fondement du principe moral.

Que fonde le bien altruïste ? En accomplissant ce bien, je considère le besoin d'autrui comme le mien, ses motifs sont aussi les miens. On voit qu'à ce point de vue la distinction entre le moi et le non-moi disparaît, que je m'identifie avec mon prochain. Le fait d'identification on le trouve dans le sentiment de sympathie qui consiste en ceci que j'ai pitié de mon prochain, qu'ensuite je m'efforce de détourner le malheur et de procurer le bien. Ainsi, la sympathie est un véritable fondement de nos rapports avec autrui, elle

régit nos actions quotidiennes.

Le principe de Schopenhauer contient un côté négatif-neminem laede (justice) -et côté positif -imo omnes, quantum potes iuva (charité)-. La partie positive est énoncée sans aucune restriction, même dans toute son universalité-quantum potes-c.à.d. exige le degré suprême de la charité au point de vue d'extension et d'intensité. Vraiment, l'extension de la charité est poussée chez Schopenhauer jusqu'aux dernières limites: elle embrasse l'individu, la famille, la nation, l'humanité, le monde tout entier, bref tout ce qui existe. L'intensité, n'étant pas limitée, d'aucune manière dans l'énoncé, elle peut accompagner avec toute sa plénitude chaque degré d'extension de charité. Cela est par le principe. En réalité les choses se passent autrement. Là nous trouvons une loi qui dit: la force positive de sympathie est inversement proportionnelle à son extension, ainsi que le plus large sentiment est le plus faible, et par conséquent la charité mondiale est une phrase tapageuse, complètement inutile. Le fait même, que l'expérience sert de source pour le principe moral de Schopenhauer et d'autre part la même expérience donne une loi qui contredit les déductions logiques du principe, présente une forte preuve de l'insuffisance du principe moral de l'empirisme qui a reçu chez Schopenhauer sa détermination complète. Tout cela est au point de vue de la provenance du principe.

Si on examine de plus près le contenu du principe-neminem laede, imo omnes quantum potes iuva-on aperçoit sans peine qu'en donnant notre secours, pour le prochain nous le libérons de la souffrance. Qu'est-ce que la souffrance? Un être souffre quand ces états actuels sont déterminés par quelque chose d'extérieur, d'étranger, d'imposé, quand ce que nous subissons et ce que nous voulons ne sont

pas d'accord, en un mot, la souffrance de la volonté, s'est son hétéronomie. Si le principe moral nous oblige d'affranchir les êtres de la souffrance, alors l'essence du principe moral consiste dans l'autonomie de la volonté. De là l'éthique a pour tâche de montrer la possibilité d'autonomie et d'expliquer les conditions pour la réaliser. Mais dans le domaine expérimental nous connaissons seulement la volonté, liée par les lois de nécessité extérieure, les conditions de l'hétéronomie de la volonté. Par conséquent pour expliquer la question de l'autonomie de la volonté il faut s'adresser non pas au domaine d'empirique, mais au domaine spéculatif.

Examinons le fondement du principe moral de Schopenhauer. La sympathie ou dans un sens plus restreint la pitié est seulement le fait de nature humaine, pas davantage. L'égoïsme est semblable ou encore plus puissant fait. Dès lors, on ne voit pas, pourquoi doit-on prendre la pitié comme le fondement de la morale et pas l'égoïsme, car chaque fait comme tel est d'égale valeur. Par conséquent, la morale qui n'admet rien au-dessus de la nature humaine empirique ne peut donner la justification raisonnable de la préférence des actions altruistes sur égoïstes.

Schopenhauer a bien ressenti la faiblesse du fondement empirique de sa théorie et partant recourt à une idée métaphysique pour le sauver.

Dans tous les êtres quels qu'ils soient il faut distinguer le fond noumène (Ding an sich) et l'apparence, phénomène. Le noumène est identique partout. La sympathie exprime cette identité. Le phénomène est multiple; sa manifestation est l'égoïsme. Si le fait de sympathie exprime l'identité substantielle des êtres et le fait d'égoïsme présente leur multiplicité phénoménale, qu'est-ce que ~~cela~~ de là

s'ensuit pour la morale? L'un et l'autre côté de même existence est nécessaire et par conséquent sont compatibles entre eux. Où donc git la préférence? Pour repauser l'égoïsme Schopenhauer dit que le phénomène est seulement dans notre représentation, il est trompeur, donc les actions égoïstes qui l'expriment sont aussi anormales. Ici Schopenhauer oublie que les noumènes, les sujets, envers lesquels nous avons les devoirs, -neminem laede, nemo omnes quantum potes iuva- aussi existent seulement dans notre représentation et que les phénomènes seuls ont besoin de notre secours; Quand vous accomplissez une action bienfaisante, alors vous soutenez l'existence individuelle particulière de ce sujet distinct, vous voulez afin qu'il existe comme tel et que soit heureux celui-ci, cette entité individuelle et pas l'essence unique et universelle qui n'a pas besoin de votre secours. (Soloviev: Critique des principes exclusifs, p.44) Cette action altruiste basée sur le fondement de Schopenhauer, il faut la considérer aussi comme anormale. Nous voyons, que le recours de Schopenhauer à une ~~entité~~ idée métaphysique et moniste n'a pas sauvé son fondement de la morale. Il s'ensuit qu'il faut ailleurs chercher le fondement rationnel de l'éthique. Donc nous pouvons conclure: "Le fondement empirique et matériel (Matériel chez Soloviev signifie basé sur l'expérience, comme le formel, basé sur le raisonnement M.R.) du principe moral se présentait insuffisant pour soi-même, car, son contenu étant une propriété réelle, (pitié ou sympathie) de la nature humaine, il ne peut pas expliquer cette propriété comme la source universelle et nécessaire des actions normales et, en outre, ne peut pas lui donner la force pratique et la prédominance sur les autres propriétés contraires" (Soloviev: Critique des principes exclusifs, p.46)

Par.3. Le Rationalisme.

Kant nous donne l'exemple typique du rationalisme dans notre question:suivans le.

D'après Kant, si nous examinons une action morale (morale =bonne) nous la trouvons comme quelque chose absolument s'imposant, nécessaire, indépendant des penchants ou des aversions pour elle de la part des gens qui l'accomplissent. Vraiment, pour qu'une action soit considérée constamment préférable devant les autres, il faut qu'elle possède les caractères de nécessité et d'universalité. On voit de là que toute action morale doit comporter le caractère du devoir. Celui-ci est donc doué de nécessité absolue, valable pour tous, car elle n'a pas son origine dans la nature humaine empirique, de temps en temps variable dans ses penchants, ni dans les conditions du monde extérieur, mais bien dans les concepts de la raison, pure, commune pour tous les êtres raisonnables. Si la valeur morale de l'action est déterminée par le concept du devoir, alors il faut que l'action soit non seulement conforme au contenu du devoir, mais qu'elle provienne du devoir, car dans le cas contraire elle peut manquer de la valeur morale, p.e. faire le bien non pas pour le devoir, mais par l'instinct naturel, c'est déjà une action sans valeur morale. Bref, faire le bien toujours pour le motif du devoir, indépendamment de n'importe quelles conditions empiriques. Ensuite, l'action morale a sa valeur, non pas dans la fin qu'elle poursuit, non pas dans l'objet, sur lequel elle se concentre, mais dans le principe, par lequel se détermine la volonté du sujet agissant. Parfois la volonté peut se trouver entre le principe du devoir d'une part et les motifs empiriques d'autre part, néanmoins la volonté morale se tournera vers le devoir. Après ce que nous avons dit, le devoir peut se défi-

nir comme "une nécessité d'action provenant du respect envers la morale". Le mot "respect" exprime que nous considérons la loi morale comme quelque chose au-dessus de nous. Voilà pourquoi. Nous ne pouvons pas respecter les objets de nos actions, car tout cela dépend de nous, nous sommes leurs causes, nous pouvons avoir pour eux seulement les penchants; ensuite, nous ne respectons nécessairement nos penchants ou d'autrui, car en fait parfois nous les blâmons. Cela étant, qu'est-ce qu'il reste pour la volonté? Après avoir écarté les penchants et les objets de leur volition, il reste au point de vue objectif le respect pour cette loi. La valeur morale de l'action est indépendante des résultats, car ils peuvent être produits aussi par d'autres causes sans concours de la volonté humaine. Dès lors, l'essence du bien moral consiste dans la présentation de cette loi, autant qu'elle détermine la volonté. Il s'ensuit que le bien est déjà présent dans l'action volitive du sujet agissant, sans regard à son apparition dans les résultats de l'action.

Quelle est cette loi si bienfaisante que par seule manifestation elle détermine le caractère moral de la volonté? Nous avons écarté tous les motifs empiriques, tous les objets des penchants, bref, tout le contenu matériel; qu'est-ce qu'il en existe? Rien d'autre que la conformité absolue de l'action en général avec la loi, conformité qui constitue le principe de la volonté et peut s'exprimer ainsi : je dois agir toujours de telle sorte, que je puisse vouloir que cette règle de ma conduite puisse devenir la loi universelle. On voit ici, que le principe de la volonté est la conformité pure et simple avec la loi en général, d'aucune manière déterminée, à l'exception de sa généralité. Il est clair que ces conceptions de la moralité sont tout à fait à priori c.à.d. ont lieu et source dans la raison humaine, indépendamment des données expérimentales

et dans cette pureté de leur organe consiste toute leur dignité, grâce à laquelle elles peuvent être les principes suprêmes de la conduite.

Partout dans la nature régissent les lois, mais seul homme est capable d'être excité pour agir par la présentation de la loi. Le pouvoir susceptible de telle excitation est la volonté. Celle-ci peut se trouver par rapport à l'intelligence qui présente la loi dans une double attitude. La première, où l'intelligence détermine complètement la volonté, qui dans ce cas par soi-même suit ~~l'évolution~~ la direction rationnelle; alors on dit que l'action est nécessaire objectivement et subjectivement. Une seconde attitude est, si la détermination de la part d'intelligence n'est pas si forte que la volonté ne puisse pas avoir la sollicitation des autres motifs; néanmoins en définitive, la volonté quand même suit la direction de la raison avec cette différence qu'elle par elle-même ne voudrait pas ça, et se sent contrainte pour la suivre.

La présentation du principe objectif autant qu'il fait la contrainte pour la volonté s'appelle le commandement (de la raison) et la formule du commandement porte le nom de l'impératif. Celui-ci comporte avec lui un caractère du devoir et dicte ce qui est pratiquement bon, à la distinction d'agréable, influençant la volonté par les motifs subjectifs. L'impératif est nécessaire pour la volonté qui est encore sollicitée par l'agréable, tandis que la volonté complètement bonne n'a pas besoin des impératifs, car elle suit par elle-même les lois.

D'ailleurs, il faut remarquer que l'extension des impératifs en général est plus large comme celle des actions morales. L'impératif catégorique seul est proprement dit moral, car il ne se rapporte

pas aux objets et aux résultats des actions, mais vise seulement la forme et le principe des actions d'une part et une certaine disposition de la volonté envers la loi morale d'autre part; lui seul est libre des objets et des conditions extérieures, a le caractère de la nécessité intérieure inconditionnée et, par conséquent, capable d'être la base d'obligation pour la volonté. (Cfr. Soloviev: Critique des principes exclusifs, p. 55).

En quoi précisément consiste l'impératif catégorique? Le concept d'impératif indique déjà son contenu. Outre la loi j'y trouve la nécessité du principe subjectif, en vertu duquel la volonté doit se conformer à la loi; cette loi n'exprime rien d'autre ~~comme~~ *que* l'universalité de la loi en général qui s'impose absolument à la volonté. Ainsi l'impératif peut être énoncé par la formule : agis de telle sorte que tu puisses vouloir que la règle de ta conduite devienne la loi universelle. Le point principal du susdit impératif est, que nous puissions vouloir la généralisation complète de notre principe, à l'encontre des actions immorales qui ne peuvent pas être généralisées d'aucune manière, comme p.e. les actions injustes qui se détruiraient réciproquement. En général, les actions inadmissibles sont celles qui sont en contradiction avec la justice et la charité et par conséquent elles sont exclues par l'impératif catégorique. Par le fait même que l'impératif est le fruit de la raison, il a la valeur pour tous êtres raisonnables qui sont sensibles aux lois par la volonté. Celle-ci a le fondement objectif dans l'excitation de la part de la loi, le fondement subjectif dans la tendance vers les fins particulières. Ces fins sont relatives et dès lors ne peuvent pas fonder les principes universellement valables pour l'humanité tout entière.

Si nous admettons quelque chose absolument valable comme la fin pour soi-même, alors seulement ceci peut fonder l'impératif catégorique. Sans doute l'homme et tout être raisonnable existent comme la fin pour soi-même et non pas comme le moyen pour l'usage arbitraire de telle ou telle autre volonté. De là aisément se dégage la conclusion, que tout être raisonnable doit considérer dans ses actions soi-même et les êtres semblables à lui comme les fins objectives et universellement valables, tandis que les penchants du sujet, les autres êtres dépourvus de la raison ou les choses ont le caractère des fins subjectives et la valeur seulement particulière. Au reste, si les fins objectives, n'avaient pas d'importance universelle, il serait impossible de trouver quelque chose qui pourrait servir comme principe suprême de la conduite. La base de ce principe peut s'appeler comme suit : " la nature rationnelle existe comme la fin pour soi-même ; " Ce principe déterminera donc le sens des actions qui ont en vue les êtres raisonnables. Le principe même des fins est ainsi formulé : agis de telle sorte que l'humanité ~~et toute nature~~ ~~soit~~ comme dans ta personne ainsi et dans la personne de tout autre soit considérée comme la fin et jamais comme le moyen seulement.

Principe qui détermine l'humanité et toute nature raisonnable comme la fin pour soi-même, qui constitue la condition limitative pour la liberté des actions de tout être, ce principe ne provient pas de l'expérience, car, premièrement, il est universel, deuxièmement, l'humanité est présentée pour l'individu humain non pas comme fin subjective, mais bien comme fin objective, provenant de la raison pure.

Etant donné que le fondement de toute législation pratique git

objectivement dans la forme d'universalité qui donne pour le principe la capacité d'être la loi naturelle, et que le fondement subjectif se trouve dans la fin, et d'autre part que le sujet de toutes les fins est chaque être raisonnable pour soi-même, on peut énoncer le troisième principe pratique de la volonté : la volonté de chaque être raisonnable est volonté législative et universelle.

En vertu de ce principe toutes les fins particulières du sujet sont dépourvues de la valeur, si elles ne se conforment pas à la législation générale.

Dans le domaine des fins universelles la volonté suit les lois, mais seulement d'autant qu'elle est autonome et la source de toute législation. Le concept d'être raisonnable, comme de la fin pour soi-même et du législateur universel, nous conduit à la notion du " royaume des fins ". Sous ce nom on conçoit la réunion des êtres raisonnables comme des fins pour eux-mêmes et des fins qui possèdent la valeur universelle. Le rôle du sujet ici peut être déterminé comme suit : " Un être raisonnable appartient à ce royaume comme le membre, quand il, quoique investi du caractère du législateur général lui-même est soumis à ces lois. Il y appartient comme son chef, quand il, comme le législateur, n'est pas soumis à aucune volonté étrangère. Cette dernière signification, à savoir du chef dans le royaume des fins, peut appartenir à un être raisonnable dans ce cas, s'il non seulement est soumis à la morale universelle ou en fait la loi de sa volonté, mais encore quand il n'a pas dans sa volonté d'aucuns autres motifs qui seraient opposés à telle soumission, en la faisant comme imposée c.à.d. quand il n'y a pas d'aucune limitation subjective, d'ancien penchant et de la tendance. Ainsi, la signification du chef dans le royaume des fins ne peut pas appartenir à

un être fini ou jusqu'à ce qu'il est fini " (Soloviev : Critique des principes exclusifs " p. 60-61).

Les trois expressions mentionnées du principe moral constituent les différents côtés de la même loi, à savoir ~~de~~ la nécessité, ses fins et la corrélation de ces fins. Etant donné que la moralité consiste dans la relation de l'action à l'autonomie de la volonté on appelle volonté sainte celle qui est nécessairement d'accord avec la loi d'autonomie. Dans le cas où la volonté pas absolument bonne n'est pas d'accord avec les principes d'autonomie, alors surgit le devoir, qui force la volonté à suivre la loi autonome. Il est clair que le devoir apparaît là, où la volonté n'est pas sainte.

La volonté est une espèce de la causalité des êtres vivants, autant qu'ils sont raisonnables, la liberté est une propriété de la causalité autant que ces êtres agissent indépendamment des causes extérieures. Cette notion de la liberté nous dit que les êtres raisonnables ne sont pas soumis aux lois de la nature extérieure, mais bien qu'ils sont régis par des lois d'autre espèce à savoir de la nature intérieure par conséquent la liberté consiste dans l'autonomie, tandis que dans la nature extérieure aux êtres raisonnables domine parfaitement l'hétéronomie c.à.d. les effets se produisent dans les êtres sous l'influence des causes étrangères. L'énoncé " la volonté est elle-même la loi dans toutes ses actions " exprime le principe qui peut être élevé au rang de la loi universelle; cela est la formule d'impératif catégorique et le principe de la moralité. Dès lors, la volonté libre et la volonté obéissante aux lois morales s'identifient entr'elles : l'analyse d'une notion donne une autre.

" Jusqu'à présent nous avons eu l'expression seulement ration-

nelle, ~~du~~ principe même de la moralité. Si l'activité morale comme telle existe, alors elle doit être déterminée par le principe qui s'exprime dans l'impératif catégorique, mais cela ne résout pas encore la question de l'existence réelle de la moralité, ni même sa possibilité " (Soloviev : Critique des principes exclusifs p.62)

Toute la question se réduit au problème de la liberté de la volonté, car l'impératif catégorique et son principe moral sont possibles et même consistent dans l'autonomie de la volonté.

Parce que le problème de la liberté, dans son ensemble touche aussi bien l'empirisme comme le rationalisme, dès lors nous l'examinons à part.

Parag. 4 Liberté.

D'abord, il importe de ne pas refuser de poser le problème de la liberté sous prétexte que s'il n'y a pas de liberté, alors la répression des gouvernants contre les criminels n'a pas raison d'être. Telle opinion est fausse, car les déterministes mêmes admettent que la répression constitue un des facteurs déterminant l'activité de l'homme.

Ensuite, une autre opinion dit que la liberté est un fait de conscience immédiate, par conséquent elle n'a pas besoin d'être démontrée. Cette opinion est également fausse, car la question n'est pas là. Personne ne nie que nous avons la conscience de la liberté; mais cela ne prouve pas encore que nous possédons la liberté, car il y a des cas, où la conscience affirme les faits qui cependant sont faux. L'étude philosophique sur le fait de conscience comporte premièrement l'examen des données de conscience, qu'est-ce qu'on exprime par là, deuxièmement, est-ce que ce contenu de la conscience a la

base rationnelle.

La conscience immédiate nous dit que nous pouvons faire tout ce que nous voulons. Cela signifie que nous avons la liberté des actions ou la liberté physique, et personne ne conteste cela. C'est vrai, que nous pouvons faire tout ce que nous voulons, bien entendu, si nous avons la possibilité physique. Mais il s'agit, est-ce que je peux dans tel cas déterminé vouloir quelque chose d'autre que ce que je veux à présent, autrement dit est-ce que j'en ai la liberté de la volonté ou la liberté morale.

Distinguons les trois degrés de la volonté prise dans un sens large.

Dans un premier degré la volonté signifie l'appétence qui est le résultat d'action physiologique de tout organisme. Ici appartiennent les phénomènes de la vie végétative. Dans ce domaine pas de liberté p.e. quand on veut manger on ne peut pas faire par la volonté de ne pas ~~manger~~ le vouloir.

Dans un autre sens la volonté signifie le désir. Cela est pour la vie sensitive. L'agent fait l'impulsion qui appartient au domaine psychique, mais qui toujours a le caractère concret et individuel, p.e. une représentation. Dans le domaine de la vie sensitive on n'a pas non plus la liberté. Si surgit en moi un désir, je ne peux pas ne désirer jusqu'à ce que mon organisme restera dans tel état et l'objet du désir ne changera pas de propriétés.

L'appétence aussi bien comme le désir, je peux les contrecarrer par l'acte de ma volonté en refusant en vertu des motifs idéaux de les accomplir. Cet acte constitue la volonté dans un sens propre du mot. Telle volonté est propre à l'homme. Elle agit sous l'influence des motifs idéaux c.à.d. abstraits et universels. Cette espèce de

la volonté est en question quand on parle de la liberté du choix. Il n'est pas contestable que l'homme, agité de l'appétence et du désir peut en général par l'acte de sa volonté en vertu des motifs idéaux s'abstenir de l'action dirigée dans ~~le~~ le sens d'excitation de l'appétence et d'impulsion du désir, mais il ne peut pas ~~elle~~ apaiser directement faute de commune mesure, entre les motifs idéaux d'une part et l'excitation ou l'impulsion d'autre part. C'est la volonté rationnelle, dont parlent les philosophes. Ainsi, ce fait du choix est indubitable et en ceci consiste le pouvoir de la volonté sur la sensibilité, mais est-ce que ce pouvoir n'est déterminé par une force supérieur, nécessaire et inévitable? Le libre et le nécessaire s'opposent, donc ils ~~ne~~ peuvent servir réciproquement pour s'éclaircir l'un l'autre. Nécessaire est ce qui est déterminé par la cause suffisante; de là la nécessité et la causalité s'identifient. La causalité est la loi générale du monde des phénomènes, mais elle se manifeste de différentes façons.

Le monde inorganique est régi par la causalité mécanique s'exerçant par le ~~le~~/choc, où les propriétés qualitatives et quantitatives, de la causalité sont dans une parfaite équivalence.

Dans le règne végétal l'activité se traduit par l'excitation qui semble n'observer que les rapports qualitatifs.

En passant plus loin, on aperçoit chez les animaux irraisonnables que la causalité s'exerce par l'impulsion qui produit des résultats qualitativement différents.

Enfin, chez l'homme les actions sont régies par des motifs de nature abstraite et universelle.

Toutes ces espèces de la causalité sont des différentes manifestations de même réalité; elles sont qualifiées selon les divers

êtres, où elles agissent ainsi que p.e. les motifs abstraits agissent sur l'homme avec la même nécessité comme le choc sur les corps inanimés. Le point qui nous intéresse se pose comme suit : " Dans un moment donné l'homme peut avoir beaucoup de désirs différents; il faut faire le choix entr'eux. Ce choix est libre d'autant qu'il est déterminé non pas par le fait du désir, mais par une idée ou principe c.à.d. d'autant que parmi les plusieurs désirs, il accomplit celui qui correspond au principe admis ou à l'idée directrice de la pratique. Mais ce choix n'est pas libre, si sous le mot "liberté" on entend l'absence complète du motif-cause ou le pouvoir de décider quelque action sans aucune base suffisante de n'importe quelle espèce." (Soloviev : Critique des principes exclusifs, p.80).

Très souvent on confond deux choses parfaitement différentes : la liberté et l'absence de la décision. Avant la décision il y a la lutte des motifs, un état potentiel de la volonté. Dans notre question il s'agit de la volonté qui ~~idéale~~ décide, est-ce qu'elle est libre ou non, voilà le point de convergence de la discussion.

Citons un exemple donné par Schopenhauer " Représentons nous quelqu'un qui se trouvant en rue dit : à présent il y a six heures, le travail du jour est fini, je peux monter la tour pour observer le coucher du soleil, je peux aussi aller au théâtre, je peux faire la visite d'un ami ou d'un autre, je peux même, se je veux, sortir de la ville, pour courir le monde et jamais rentrer - tout ceci est dans mon pouvoir, j'en ai la liberté complète, mais rien de semblable je ne ferai, et je rentrerai aussi parfaitement libre chez moi " (Soloviev : Critique des principes exclusifs p.81). En réalité rien de semblable n'existe pas. Tout cela est impossible jusqu'à ce que viendra une cause suffisante. Si elle viendra, alors l'ac-

tion est nécessaire. L'illusion de la liberté provient de là que dans un moment donné la présence d'une seule image est possible dans l'imagination du sujet. Quand il considère les motifs pour telle action déterminée, la volonté s'influence et surgit en elle une certaine volition (velleitas). Le sujet croit qu'il peut changer la velléité en un acte de la volonté; or, ça est l'illusion, car aussitôt vient la réflexion qui rappelle les motifs contraires et plus forts, paralysant la " velleitas ", et le sujet voit qu'il ne peut pas réaliser la velléité. L'expression " je peux, si je veux " a toujours une condition " si je n'avais pas un plus fort désir d'une autre chose "; et cette condition supprime complètement toute la possibilité réelle de la velléité de devenir un acte de la volonté. Mais voilà le sujet mentionné s'aperçoit que quelqu'un l'observe et nie sa liberté. Cette circonstance crée un nouveau motif d'une certaine intensité. Celui-ci s'ajoute à la somme des motifs qui sont en jeu chez le sujet et peut le pousser pour accomplir une des actions considérées comme possibles. L'intensité du motif garde toujours la proportion par rapport à l'action à l'accomplir ainsi qu'en somme l'action reste déterminée. Le motif susdit est suffisant pour accomplir une action facile, mais il est certainement insuffisant ^{pour que le sujet} p.e. quitte pour toujours sa ville natale.

En général, on peut dire que le choix est déterminé par le désir plus fort, excité par les objets de la nature matérielle ou idéale; mais d'autre part il est vrai aussi, qu'aucun motif extérieur n'est pas suffisant par lui-même pour déterminer avec nécessité le choix chez le sujet, car ici entre en jeu outre le motif un autre facteur à savoir le caractère du sujet c.à.d. la sensibilité du sujet pour les motifs ou les causes présentées. Cette sensibilité ou la

capacité est exigée chez tous les êtres aussi bien chez les inanimés comme chez les vivants, p.e. le même rayon du soleil produit les différents effets dans la pierre, dans la plante, chez l'animal. Tous ces effets dépendent des différents patients. En somme, pour produire n'importe quelle action, il est nécessaire d'avoir la présence de deux facteurs: de la cause extérieure qui sert d'excitant pour l'action et du caractère propre d'être qui subit l'action provenant de la cause extérieur. Comme chez les êtres inanimés l'exigence de la capacité préalable ne les fait pas libres, aussi bien chez l'homme l'intervention du caractère ne modifie en rien le cours naturel des choses. La seule différence consiste en ceci que le caractère des corps bruts est plutôt générique, tandis que chez l'homme il est plutôt individuel. Du reste le concept même du caractère comporte déjà une certaine constance d'agir dans les conditions données; ainsi, l'homme agit comme il veut, mais il veut conformément à son caractère propre.

En général on admet que l'homme est capable de soumettre les tendances inférieures de sa nature aux motifs moraux; mais quand il s'agit d'un homme en particulier, est-ce qu'il peut toujours en vertu des principes moraux s'opposer aux appétences de la nature inférieures, l'expérience donne la réponse négative: nous y voyons que le pouvoir d'agir d'après le principe moral ne dépend pas de la volonté de chacun, mais de son caractère nécessaire. Dans le domaine d'expérience la liberté serait prouvée, si tous les hommes sans aucune exception pouvaient toujours dans toutes les conditions et circonstances, agir d'après le principe moral, car dans ces cas l'identité des résultats devrait dépendre d'une cause semblable à savoir de la liberté, étant donné que les motifs et les caractères chez les

hommes sont fort différents. Ainsi, la volonté morale ou la raison pratique serait la cause suffisante de l'action morale; dans ce cas l'autonomie de l'homme comme de l'être raisonnable, serait une réalité indubitable.

Mais dans l'expérience nous trouvons une autre réalité : toutes les actions sont déterminées par la présence des motifs et du caractère comme des bases suffisantes et par conséquent sont soumises à la loi de nécessité.

Ainsi, nous ne trouvons pas de la liberté dans le domaine d'expérience, car c'est le domaine des phénomènes; or, la liberté d'après son concept est la base des phénomènes. Est-ce que la réponse négative de l'expérience sur la question de la liberté finit le problème ? Elle le finit dans le domaine empirique, mais rien ne s'oppose, que vienne une autre solution p.e. rationnelle; et même les recherches empiriques indiquent la direction vers une autre solution. Ainsi, nous avons examiné d'abord le problème de causalité, des motifs, après se posait la question du caractère, de sa sensibilité envers les motifs; nous voyons la marche dès du superficiel vers le profond. Après tout ceci il est bien raisonnable de se demander qu'est-ce que détermine le caractère, d'où provient le degré tel ou tel autre de sa sensibilité. Cette question se trouve en dehors des limites d'expérience, et par conséquent il faut s'adresser à la méthode spéculative.

Il est clair que l'expérience qui touche seulement les phénomènes des choses et leurs rapports nécessaires, n'épuise pas toute la réalité, car le phénomène est représentation^{de} de quelque chose, il suppose l'action de celui qui ^{se}manifeste sur un autre qui subit l'action, reçoit la représentation. Dès lors, il est manifeste que l'apparais-

sant (Erscheinende) dans le phénomène et celui pour qui il apparaît possèdent outre la réalité phénoménale encore les réalités nouménales. Tout être étant ensemble phénomène et noumène doit être régi par les deux espèces de lois. La première espèce constitue ce qu'on appelle la causalité de la nature. Elle consiste en ceci que chaque phénomène se trouve déterminé d'une manière régulière par un phénomène précédant. Une autre espèce de lois forme la liberté. Elle est la capacité de commencer par soi-même une action, dont la causalité ne se trouve pas sous la dépendance de quelque loi du domaine d'expérience. Prise dans ce sens la liberté est une notion purement transcendentale, car premièrement elle ne contient rien d'expérience, deuxièmement elle est loi générale de la possibilité même de n'importe quelle expérience à savoir afin que tout le devenant ait nécessairement la cause et par conséquent que l'ensemble des causes d'expérience fasse un tout de la nature.

Qu'est-ce qui nous oblige de nous élever à la notion de la cause transcendente? La considération suivante nous donne la réponse. Chaque phénomène est déterminé par un autre, celui-ci par un troisième et ainsi de suite. D'une part on ne peut parvenir au dernier phénomène qui causerait les phénomènes subséquents et lui-même n'aurait pas de cause empirique; et d'autre part, l'expérience exige un enchaînement des causes, faisant une unité, un tout, alors l'intelligence recourt à l'idée d'autodétermination ou de l'action de la cause suffisante par elle-même sans la précédente détermination étrangère pour commencer la série des phénomènes, bien entendu que cette cause se trouvera dans le domaine transcendantal c.à.d. spéculatif. Ainsi se forme l'idée de la liberté transcendente qui sert de base pour la liberté pratique supposant que tel ou tel autre phé-

nomène pouvait et devait s'accomplir autrement comme il fût, car la causalité phénoménale n'é ait si forte ni si nécessitante que la volonté ne puisse avoir le motif plus fort que la causalité empirique.

Si les phénomènes possédaient la réalité absolue ou existaient en eux-mêmes (choses en soi), alors les notions du temps et de l'espace, formes des phénomènes, deviendraient les formes des choses en soi et par conséquent, la cause et le causé devraient être dans le même ordre; de là pour notre cas susmentionné surgirait une antinomie flagrante à savoir d'une part on exigerait l'autodétermination, d'autre part elle ne serait pas possible. Heureusement, l'espace et le temps sont écartés du domaine transcendantal, dès lors il est permis de laisser de côté toutes les déterminations passagères des choses et considérer le rapport seul de la cause au causé abstraction faite de la série ~~l~~ascendante des causes, comme cela est dans le monde phénoménal. En conséquence, nous aurons que la cause transcendente avec sa force active se trouvera en dehors du domaine empirique, tandis que son action, au contraire, aura lieu dans la série des ^{re}conditions empiriques et même pourra avoir en outre sa cause empirique. En définitive, nous pouvons dire : " la même action peut être considérée comme libre par rapport à la cause transcendente, mais elle est soumise à la nécessité de la nature, si l'on envisage par rapport aux phénomènes, auxquels elle se rattache ". (Soloviev: Critique des principes exclusifs, p. 91.) Cette distinction de deux côtés de la même réalité paraît peut-être subtile, mais elle est imposée par la raison pour sortir de l'impitoyable nécessité empirique.

L'action ci-dessus mentionnée est le résultat d'une propriété de la cause qui (propriété) admet la double étude - empirique et spéculative. Chaque cause entraîne avec elle un certain caractère ou une loi de sa causalité. Dès lors nous pouvons distinguer dans le

sujet agissant le caractère empirique et spéculatif. D'après son caractère spéculatif le sujet se trouve en dehors des formes de l'espace et du temps et par conséquent il est libre de tout devenir, il est interchangeable : aucune action ne se commence, ne se finit, car tout cela introduirait des déterminations d'antériorité et de postériorité ou des déterminations temporelles qui sont déjà à l'avance exclues du domaine nouménal. N'oublions pas que le caractère spéculatif ne peut pas être connu immédiatement, car il est posé par la raison. D'après son caractère empirique le sujet comme le phénomène est soumis à toutes les lois des phénomènes, à savoir à leur causalité, toutes ses actions doivent être expliquées par cette causalité phénoménale, mais d'autre part d'après son caractère spéculatif il doit être libre de toutes les déterminations et de toutes les influences, d'expérience et dès lors il est libre dans son action qui, comme nous avons dit déjà, ne change pas du tout. Ainsi " la liberté et la nature (celle-ci comme le domaine de la nécessité M.R.) l'une et l'autre dans toute sa plénitude, sans aucune contradiction, peuvent être trouvées dans les mêmes actions, selon qu'on les compare avec leur cause spéculative ou empirique (Soloviev : Critique des principes exclusifs p. 93-94). Contre cette affirmation rien ne peut opposer l'expérience, car toutes ses lois sont sauvegardées, et d'ailleurs il y a une nécessité de se prononcer pour l'admission de la liberté transcendante.

Appliquons toutes ces données à l'homme.

L'homme appartient à la nature (domaine d'expérience). Comme tel il est soumis aux lois empiriques et possède donc le caractère empirique. Outre la connaissance sensible l'homme connaît soi-même par la perception intérieure c.à.d. par les déterminations intérieures qui n'appartiennent du tout au domaine de la sensibilité. On voit dès

lors, que l'homme lui-même est en partie le phénomène, en partie l'objet spéculatif. Cette dernière désignation est imposée par les actions des certaines propriétés intérieures qui ont à la base la raison et l'intelligence. L'intelligence se distingue franchement des forces empiriques et conditionnées par ceci qu'elle apprécie les choses d'après leur valeur idéale. Que l'intelligence possède la force causale, ou au moins peut la posséder, cela est manifeste par le fait d'existence des impératifs catégoriques qui forment les normes pour les forces agissantes. Le devoir (das Sollen) exprime la nécessité et le lien avec tels fondements qui n'existent pas dans le domaine empirique; dans ce dernier l'intelligence trouve seulement ce qui a été, ce qui est, qui sera, mais jamais ce qui devait être autrement qu'en réalité se passait. Le devoir, appliqué aux lois d'expériences, n'a pas de sens, car à la base du fait expérimental se trouve un autre fait, comportant le rapport nécessaire avec celui-là, tandis que l'action, impliquant le devoir, est basée sur le concept pur de l'intelligence. Sans doute, les actions du devoir sont posées dans le domaine des conditions de l'expérience, mais l'expérience n'atteint pas la détermination du vouloir. " On peut avoir le nombre des fondements empiriques qui éveillent en moi l'appétence, le nombre des excitations sensibles, néanmoins ils ne peuvent pas engendrer le devoir, mais seulement le désir pas nécessaire et toujours conditionnel, auquel au contraire le devoir, exprimé par l'intelligence, donne la mesure et la fin, l'approbation ou la réprobation " (Soloviev : Critique des principes exclusifs p. 97.) L'intelligence ne cède pas aux motifs présentés par l'expérience, mais avec toute la liberté, crée d'après ses idées l'ordre propre, auquel elle adapte les conditions empiriques et nécessaires.

En admettant que l'intelligence a une certaine causalité par rapport aux phénomènes, il faut avouer qu'elle possède un mode constant d'action ou le caractère empirique qui est une certaine force causale d'intelligence même. Ce caractère nous indique la mesure, dans laquelle les actions s'éloignent ou se rapprochent des principes de la volonté. Il peut être retrouvé aussi par un autre procédé, à savoir : examiner les phénomènes, faire ressortir les lois qui nous donneront les indications sur le caractère de leur cause.

Si nous nous rappellerons la nécessité régissante dans le domaine de l'expérience, alors nous pouvons conclure : " Ainsi quant à ce caractère empirique la liberté n'existe pas et dès lors l'homme n'est pas libre, si nous le considérons seulement au point de vue empirique et nous voulons rechercher la cause physiologique et motrice de ses actions; mais si nous évaluons la même action par rapport à la raison, non pas à la raison théorique ou spéculative qui peut expliquer seulement la provenance de ces actions, mais par rapport à la raison pratique qui elle-même est leur cause efficiente, si nous considérons ainsi ces actions au point de vue pratique ou moral, alors nous trouverons la loi tout à fait autre, un ordre différent de celui de la nature" (Solov'ev : Critique des principes exclusifs, p.98) . D'après ce nouvel ordre peut-être beaucoup des faits accomplis devaient se réaliser autrement. Parfois nous croyons que la raison a véritablement montré sa force causale par le rapport aux actions des hommes comme phénomènes et ces actions sont déterminées par la raison et non pas par les causes empiriques, mais seulement d'accord avec elles. Les actions, autant qu'elles sont attribuées au caractère spéculatif comme à leur cause, n'observent pas les lois empiriques sur la priorité temporelle de la cause par rapport à l'ef-

fet, car la raison comme la faculté spéculative est libre de la catégorie du temps et de tout conditionnement sensible par les causes qui la précéderaient. La forme causale de la raison ne devient pas, elle est la faculté, par laquelle se commencent les conditions sensibles des actions d'ordre empirique.

Etant admis que la raison possède la force causale par rapport aux phénomènes, son action peut-elle d'être appelée libre, quoiqu'elle soit parfaitement déterminée dans son caractère empirique, régi par la nécessité? La réponse affirmative s'impose, car le caractère empirique est déterminé par le caractère spéculatif; or celui-ci, quoique par ses propriétés positives soit pour nous presque inconnu, néanmoins peut être défini par les propriétés négatives, à savoir : il ne comporte en soi rien du phénomène, dès lors libre de toutes les conditions sensibles ou de la succession temporelle, bref, il est vierge de toute nécessité. Donc, nous pouvons dire, que la raison est la condition constante de toutes les actions libres de l'homme (Cfr. Soloviev : Critique des principes exclusifs p. 100). Cela disant nous faisons une indication sur une propriété positive du caractère spéculatif, à savoir que ce caractère par soi-même peut commencer l'action, sans être déterminé à ceci par quelque cause précédente.

Pour éclaircir la question prenons un exemple. Quelqu'un a commis un mensonge voulu avec des conséquences désastreuses pour la communauté. On examine le fait pour déterminer la culpabilité du sujet. D'abord on s'adresse à son caractère empirique, on recherche les facteurs qui ont contribué pour la formation de ce caractère. On les trouve : la nature du sujet, insensible au bien, le manque de réflexion, l'éducation vicieuse, le milieu mauvais et les motifs particuliers. On reconnaît que ces facteurs empiriques déterminent néces-

salement le caractère et par conséquent l'action, néanmoins on la reproche au sujet, on le fait coupable. Evidemment, ce jugement est basé sur la loi de la raison; d'après cette loi on reconnaît la raison comme la cause suffisante par elle-même qui pouvait et devait autrement déterminer l'action de l'homme, même à l'encontre de toutes les influences empiriques. Ainsi, on admet, que la raison était libre et dès lors elle est responsable pour l'action du mensonge commis.

En proclamant la liberté de la raison on exprime la liberté de toute condition soit subséquente soit précédante qui déterminerait la raison de quelque manière. Etant donné que la raison est libre de la catégorie du temps il est inexact de se demander, pourquoi la raison n'était pas déterminée autrement, mais on peut bien poser la question, pourquoi la raison n'a pas déterminé autrement le phénomène par sa force causale. A cette question exacte au point de vue logique il n'est pas possible de donner la réponse satisfaisante outre cette remarque qu'un autre caractère spéculatif donnerait une autre détermination du caractère empirique: " Ainsi, en examinant les actions libres quant à leur causalité nous pouvons pénétrer jusqu'à la cause spéculative seulement, pas plus loin: nous pouvons connaître qu'elle est libre c.à.d. qu'elle détermine indépendamment de la sensibilité et par conséquent par là elle peut être inconditionnée par la cause sensible des phénomènes. Mais pourquoi le caractère spéculatif donne notamment ces phénomènes et ce caractère empirique dans les conditions présentes, répondre à ceci dépasse toutes les facultés de notre raison et même son droit sur la question, comme si on demandait, pourquoi l'objet transcendantal de notre perception extérieure et sensible donne seulement la représenta-

tion spaciale et pas une autre quelconque " (Soloviev : Critique des principes exclusifs, p.102.) . D'ailleurs, le problème qui nous a intéressé, celui de la liberté, est résolu et ne nous oblige pas de donner la réponse à la question ci-dessus posée. Il est résolu, car sa tâche consistait de montrer la compatibilité ou l'incompatibilité de la nécessité et de la liberté dans la même action, et nous avons répondu par l'affirmative, en expliquant que les qualificatifs contraires - la liberté et la nécessité - sont compatibles dans la même action, considérée à deux points de vue différents, de l'expérience et celle de la raison. (Soloviev : Critique des principes exclusifs p.102.)

La responsabilité de la raison pour les actions de l'individu est confirmée d'une manière très claire par la conscience morale qui condamne toute action immorale, même déterminée par les antécédents empiriques. De là suit que la culpabilité doit être rapportée pas au phénomène, empiriquement déterminé, mais à la cause spéculative du phénomène, c.à.d. à la raison, et cela dans la mesure, dans laquelle la raison participe au phénomène par les intermédiaires.

Le résultat définitif de cet examen est que nous sommes en possession de la liberté transcendente, suffisante pour l'autonomie de la volonté.

Parag.5. Coup d'oeil critique sur l'empirisme et le rationalisme.

Une des tâches principales de toute doctrine morale est de donner le fondement pour la distinction du bien et du mal, sans quoi le système l'a pas de raison d'être. En quoi donc consiste le bien? D'abord se prononce l'hédonisme. Il dit que l'essence du bien c'est

le plaisir, l'agréable. Si nous regardons la vie, nous y voyons que la réussite dans n'importe quelle action cause le plaisir. Même les actions franchement contraires bien réussies engendrent le plaisir. Dès lors, il est clair, que le plaisir n'est pas le critère du bien, car les actions même contraires généralement jugées comme bonnes et mauvaises produisent le même résultat à savoir le plaisir; par conséquent, il est signe de la réussite, de la tendance assouvie, pas davantage.

La même critique s'applique à l'eudémonisme et à l'utilitarisme. Le bonheur et l'utilité sont les états de la volonté satisfaite, sans aucun égard, quelle est cette volonté, quelle est la fin qu'on s'est proposé de réaliser.

N'étant pas satisfait par les théories précédentes, on va plus loin et on s'aperçoit, que les actions de l'individu ont très souvent pour le terme les autres êtres, alors on émet l'opinion sur la distinction des actions égoïstes et altruistes, en considérant ces dernières comme seules moralement bonnes. Il faut avouer que cette division coïncide assez bien avec la distinction courante du bien et du mal. Mais, sur quoi se base-t-on en affirmant la moralité des actions altruistes? Si nous nous rappelons que la morale empirique de l'altruisme ne peut s'appuyer sur les fondements métaphysiques, dès lors elle cherche de l'appui dans la psychologie d'individu et enfin se prononce que la base de l'action morale consiste dans le fait de la sympathie, de la pitié ou de la tendance naturelle d'individu vers l'identification avec d'autres individus. Malheureusement cette base psychologique ne nous donne pas de critère pour distinguer le bien du mal, car les actions égoïstes ont à la base aussi la tendance naturelle d'individu, et cependant elles sont con-

sidérées comme anormales. Il faut donc pousser l'utilitarisme plus loin.

S'il faut toujours agir en altruiste, alors cela ne peut pas être basé sur la tendance naturelle, mais bien sur le devoir qui comporte le caractère universel et nécessaire. Ainsi l'action morale est déterminée par le devoir et non pas par l'inclination psychologique. Mais cela ne va pas dire, comme le croyait erronément Kant, que le motif du devoir exclut toute tendance naturelle, c.à.d. que l'action morale doit procéder "uniquement" du devoir, que la présence de la tendance naturelle à côté du devoir diminue la valeur morale de l'action. Même la conscience humaine, à laquelle Kant faisait l'appel, dit le contraire. Il n'existe pas de raison pour cela. D'ailleurs Kant est tombé dans cette erreur, parce qu'il a donné momentanément une importance exagérée à la première formule de l'impératif catégorique. Le devoir, exprimé par l'impératif catégorique, caractérise l'action morale comme possédant la valeur nécessaire et universelle, tandis que l'action immorale comporterait la valeur particulière et passagère.

Le concept d'universalité dans le savoir déjà suppose l'existence de plusieurs sujets agissants, termes de l'action. Si l'impératif prescrit les actions avec la valeur universelle et nécessaire, alors et les termes des actions doivent être ceux qui les sont les fins en soi. Or, les êtres raisonnables seuls sont les fins en soi. Par conséquent, la deuxième formule d'impératif catégorique assigne comme les termes des actions les seuls êtres raisonnables.

Cette restriction des limites des termes de l'action par les seuls êtres raisonnables est complètement arbitraire, comme cela suit des considérations suivantes. Au point de vue de la question morale les êtres raisonnables sont ceux qui possèdent la raison pratique.

Un être peut posséder la raison, pratique en acte ou en puissance. Avoir la raison pratique en acte signifie la connaître, la remplir, bref être bon, juste. Ce cas n'est pas admissible, car l'action d'impératif embrasserait seulement les hommes bons, justes; or, cela est contraire à l'impératif même. Dès lors reste que les termes de l'action sont des êtres qui ont la raison pratique en puissance. Ces êtres sont considérés d'après l'exigence de la question morale ou bien au point de vue empirique, ou bien au point de vue spéculatif. Dans le premier cas tous les êtres quels qu'ils soient, sont soumis à la nécessité empirique, donc pas de distinction entre eux; dans le second cas c.à.d. au point de vue spéculatif tous les êtres sont les choses en soi, parfaitement indépendants de toute causalité empirique et dès lors complètement libres; par conséquent, même dans le domaine spéculatif, au point de vue qui nous intéresse, considérés tous les ~~êtres~~ sont égaux. Où est donc la distinction de Kant entre les êtres raisonnables en puissance et non raisonnables? Si elle n'existe pas, alors il faut modifier la deuxième formule d'impératif catégorique de Kant et la présenter ainsi : agis de telle sorte que tous les êtres constituent la fin et non le moyen seulement pour ton activité.

Après avoir modifié le second principe de Kant par la suite logique nous sommes obligés de changer et le troisième. Le royaume des fins embrasse tous les êtres existants.

En posant le premier principe Kant rattache trop d'importance pour lui et paraît de nier la valeur de l'objet et des fins des actions; mais par le fait même qu'il a posé le second et le troisième principe, qui met en lumière la valeur de l'objet et des fins des actions, il a rejeté l'excès d'engouement pour le premier, car

autrement il y aurait une incompatibilité entre eux. La raison pour-
quoi Kant a changé son opinion, semble être l'objectivité des cho-
ses, car il est clair que l'action n'est pas possible sans l'objet
et la fin. Néanmoins ces trois formules d'impératif catégorique
se rapportent à vrai dire, seulement à la forme d'action morale
considérée d'abord en elle-même, ensuite dans son rapport aux ob-
jets ou plutôt aux termes (terminus ad quem) d'application et en
dernier lieu par rapport aux fins de l'activité. Ainsi nous obte-
nons l'expression assez bonne de la forme d'action morale.

Cette action s'impose comme le devoir, mais non pas exige l'
exclusion de la présence des penchants, comme le croyait Kant, car
il est impossible dans l'état actuel de notre nature d'être dépour-
vu des penchants, mais le devoir exige d'en être libre.

Le nouveau problème qui surgit celui de la liberté demande
est-ce qu'il est possible d'avoir dans un sujet agissant la présen-
ce d'un principe d'action qui ne se détermine par les penchants
d'individu et ne les exclut pas ? Par l'examen de la liberté on
est parvenu à distinguer le caractère empirique et spéculatif, que
le premier se détermine par le second. Cette distinction évidemment
ne finit pas le problème, car il est raisonnable de se demander, pour
quoi un tel être en vertu de son caractère spéculatif agit de telle
manière et non pas de telle autre. L'éthique rationnelle dans son
représentant principal Kant se refuse de répondre à cette question.
C'est vrai que le problème de la liberté ne peut pas être résolu
en définitive par l'éthique, mais de là ne s'ensuit pas qu'il est
insoluble. L'attribut spéculatif dans le concept du caractère nous
indique qu'il se rapporte à la métaphysique. Mais l'éthique n'a
pas besoin de ces recherches spéculatives, car elle a répondu à la
question, laquelle l'intéressait, à savoir, en quoi consiste la

distinction entre le bien et le mal et où git le fondement de la distinction.

Ces résultats les voici. Le caractère propre, on a vu, de l'action moralement bonne est dans sa nécessité et l'universalité, tandis que l'action moralement mauvaise ne peut devenir sans contradiction ni universelle, ni nécessaire. Ensuite, l'action bonne considère tous les êtres comme les fins en soi, l'action mauvaise les regarde comme les moyens par rapport au sujet de l'action, fin unique en soi. En dernier lieu, l'action moralement bonne reconnaît au royaume des fins les propriétés d'universalité et de nécessité, tandis que l'action anormale admet les fins seulement particulières et passagères. Quant à la base du bien, elle se trouve dans le domaine spéculatif, dans le caractère spéculatif d'individu, car la notion d'universalité propre à l'action normale (forme, objet, fin,) ne se trouve d'aucune manière dans le domaine empirique. En outre, nous avons vu, que dans le domaine spéculatif on agit non pas par la nécessité phénoménale, mais bien d'après des idées. Cette liberté d'action est bien suffisante pour qu'on soit en droit de poser le problème moral : " Afin que l'homme puisse agir moralement il n'a pas besoin d'être libre en ce sens, qu'il ne soit pas déterminé par aucun motif, il suffit, s'il est libre de telle manière qu'il peut déterminer soi-même par les idées " (Soloviev, : Critique des principes exclusifs, p.II2) .

Toute action doit être considérée à deux points de vue : premièrement autant qu'elle se trouve entourée des exigences psychologiques du sujet agissant et deuxièmement autant qu'elle se réalise dans les objets extérieurs au sujet. Ces points de vue sont si étroitement liés, qu'il n'est pas possible de se passer de l'un ou de l'autre. Si nous admettons, comme le premier cas, que la volonté et

l'action ont toute la valeur morale dans leur fondement intérieur au sujet, même dans ce ^{cas} le fondement suppose la possibilité de réaliser l'action à l'extérieur, car le dernier terme du processus intérieur, à savoir l'action, tend vers l'extériorisation. Si celle-ci n'était pas possible, alors la volonté ne pourrait pas agir, car je ne peux pas vouloir sérieusement l'impossible, comme p.e. afin que le carré soit cercle.

Ainsi, pour que le principe moral reçoive tout son développement dans le milieu psychologique du sujet agissant, il faut avoir la conviction profonde qu'il est possible de réaliser l'action dans le monde extérieur, ensuite de rechercher les conditions, qui président à cette extériorisation. En d'autres termes, jusqu'à présent nous avons recherché la forme générale de l'acte moral, le côté psychologique de l'éthique, maintenant il faut connaître le contenu d'action morale ou le côté métaphysique de l'éthique. Il est manifeste, que ce contenu comporte l'innombrable multitude des actes, et cependant ils doivent avoir les sources communes, d'où ils jaillissent. Cela fait l'objet de nos recherches ultérieures.

Pour terminer faisons une double remarque, : premièrement, l'étude sur l'empirisme et le rationalisme nous montre aisément l'inconstance ^{si} de ces théories dans leur isolement, deuxièmement ^{elles} ils contiennent cependant des éléments précieux qui joints entre eux d'une manière logique nous servent à la construction d'une doctrine bien fondée, à savoir ils nous donnent la détermination exacte du côté psychologique d'un acte moral.

B.

En dotant l'acte moral des attributs d'universalité et de né-

nécessité Kant a bien mis en évidence la pureté du bien : faire le bien pour le bien, aucun autre motif n'est pas digne de lui. Cette thèse de Kant est une juste confirmation de ce qui se passe partout et toujours : tous les peuples considèrent le bien comme quelque chose qui a la valeur universelle. C'est vrai, que très souvent on a attribué au bien le contenu qui ne lui est propre, on a faussé sa notion, mais toujours on a considéré le bien comme règle universelle.

En admettant les données de Kant sur la valeur universelle du bien, nous tâcherons de trouver le contenu qui convient à la forme générale du bien. La même conscience raisonnable qui s'engageait pour trouver la forme du bien doit nous guider dans l'appropriation du contenu de plus en plus propre à la notion de la moralité. Ce contenu comprend dans tout son développement les actes très nombreux, mais ils peuvent être réduits à leurs sources, ou à leurs racines. L'examen ultérieur nous montrera que l'intelligence en considérant la nature humaine dans ses rapports avec l'extérieur y trouve les sentiments de la honte, de la pitié et de la piété qui sont les racines des normes de la conduite ou de l'activité morale.

Parag. 1. La Honte.

Toute doctrine morale, quelque'elle soit dans son contenu ou dans l'autorité, par laquelle s'impose, restera infructueuse et sans la force nécessaire, si elle ne trouvera pas des bases dans la nature humaine qui, malgré tous les changements réels ou possibles dans l'histoire de l'humanité, porte en elle-même un certain discernement du bien et du mal. Cela étant, rien d'étonnant que la nature humaine très souvent est appelée nature morale par excellence. Même Ch. Darwin reconnaît que le sentiment moral constitue la plus grande différence

qui existe entre les hommes et les autres animaux et que la morale est innée à l'homme. Si nous fouillons de plus près la nature humaine nous y trouvons le fait, le sentiment de la honte ou de la pudeur qui est la propriété caractéristique de l'homme et qui lui appartient exclusivement. Son essence est en ceci: " En vertu de ce sentiment l'homme le plus sauvage et le plus primitif a honte c.à.d. reconnaît comme mauvais et cache cet acte physiologique qui non seulement donne la satisfaction à sa propre tendance et à son besoin, mais encore il est utile et nécessaire pour la propagation de l'espèce. Dans un lien étroit avec ceci se trouve le non-vouloir de rester sans habits contraignant d'inventer des habits même tels sauvages, qui d'après leur climat et leur simplicité de la vie n'en ont pas besoin " (Soloviev: "Justification du bien " p.44-45)

Le fait de la pudeur distingue très bien l'homme des animaux irraisonnables, car chez ces derniers on ne voit pas aucune trace de la honte ou de la pudeur. Même Darwin qui a parlé sur la religiosité des chiens n'a pas osé attribuer aux animaux le sentiment de la pudeur, car à ce point de vue même les plus développés singes et les chiens les mieux élevés sont les types d'impudence et du cynisme.

Ne trouvant pas de bêtes pudiques, Darwin se tourne contre l'homme et commence à nier l'universalité du sentiment de la honte chez les hommes. Après cela on croirait qu'il va donner des preuves convaincantes, mais en réalité il se borne avec quelques remarques assez vagues qui ne peuvent d'aucune manière ébranler la règle générale.

Une importance un peu plus grande possède l'indication de Darwin sur le culte phallique de certains peuples anciens; mais si on examine la question de plus près on aperçoit que l'impudence intentionnelle, intensive, érigée en principe religieux est la preuve de l'

existence de la pudeur chez ces peuples, car cette impudence est devenue chez eux une action religieuse; or toute action religieuse comporte la notion du sacrifice, où on se renonce, se dépouille, d'une chose qui est précieuse, chère, estimable dans l'opinion de l'individu et de la société. Il est clair que ces peuples se trompaient sur l'objet du culte religieux, mais cela ne prouve l'absence du sacrifice et de la pudeur. C'est l'explication uniquement admissible du culte phallique. Cela étant, la honte reste le caractère propre à l'homme.

Dans l'acte psychique de la pudeur celui qui éprouve la pudeur se sépare intentionnellement de ce qui cause la pudeur. Ce sentiment dégage l'homme non seulement de la série des animaux irraisonnables, de toute la nature matérielle, étrangère, mais encore de celle-ci du propre corps humain, car dans le moment même, où l'homme s'abandonne à la satisfaction des besoins, matériels, qu'aussitôt il sent la pudeur, il a peur que la matière ne le domine pas; par ce fait même que l'homme sent la pudeur dans l'acte absolument nécessaire pour conserver l'espèce animale, il avoue, qu'il est encore quelque chose d'autre, supérieur à l'animal. Cet aveu présente le fondement pour toute la série des rapports qui doivent s'établir entre l'homme - animal pudique et la nature inférieure; de là se manifeste le caractère moral de la pudeur. Par sa propre action et par l'expérimentation de son être l'homme parvient à la formation de la conscience morale.

On pourrait nier la valeur primordiale et indépendante du sentiment de la pudeur, si on parvenait d'établir, que la pudeur dans son origine dépend de quelque considération, utilitaire. Ainsi l'école utilitaire dit, que le sentiment de la pudeur est acquis pour vaincre des abus de l'individu en vue de la conservation de l'espèce. Cette explication n'est du tout satisfaisante, car elle suppose implici-

tement, que les abus se font par l'instinct inné, qu'après on le vainc par un instinct inventé et acquis; on dit " inventé ", car il n'a aucune base ni dans la nature même qui déjà est dominée par l'instinct opposé, ni ailleurs; or, il est manifeste, que l'instinct inné est beaucoup plus fort que l'instinct acquis et non pas fondé. En outre, le sentiment de la pudeur surgit non par l'abus de la fonction matérielle, mais par le fait même de leur manifestation. Ici on ne trouve pas d'instinct de la conservation, prise dans le sens de l'école utilitaire, mais plutôt de la conservation de la dignité de l'homme comme tel: " Chaque plus forte manifestation de la vie matérielle et organique provoque la réaction du principe spirituel qui rappelle à la conscience personnelle que l'homme n'est pas seulement le fait de la nature et ne peut pas servir comme le moyen passif des fins de la vie de celle-ci " (Soloviev: Justification du bien, p. 50).

L'action du sentiment de la pudeur se traduit par le rappel à la dignité de l'homme sans aucune contrainte physique, dès lors dépend de la volonté personnelle de chacun d'obéir au rappel ou de le mépriser. Cela étant, si l'on rencontre des individus qui par leur vie mauvaise ont étouffé dans une certaine mesure le sentiment de la pudeur, cela ne prouve rien contre l'universalité de la pudeur, comme l'existence des muets ne prouve pas, que le langage n'est pas la propriété constitutive de l'homme. On peut conclure, que l'école utilitaire matérialiste ne donnera jamais l'explication satisfaisante de l'existence de la pudeur de l'homme.

En soumettant à l'examen le contenu du sentiment de la honte on y trouve l'attitude hostile de l'homme par rapport à la nature anormale qui tend à dominer l'homme. Cette attitude se dessine déjà dans les degrés les plus inférieurs du développement de l'homme, ensuite, s'accroît de plus en plus jusqu'à ce qu'elle devienne érigée par

la raison en principe fermé et définitif de la conduite, principe qui à haute voix dit : il est honteux de se soumettre à la tendance de la chair, il est honteux d'être anⁱmal, il est honteux d'être dominé par la chair. Ainsi la honte sert comme point de départ pour la moralité qui se développe et en définitive s'érige en principe ferme d'action. Mais ici il est légitime de se demander, qu'est-ce à proprement parler qui constitue l'objet de la honte, est-ce la nature matérielle comme telle? Le moins du monde, car on ne trouve aucune raison qui autoriserait d'affirmer, que la nature même, objectivement considérée dans son essence ou dans ses manifestations est le mal; d'ailleurs, historiquement on ne trouve aucune doctrine qui au fond identifierait la nature matérielle et le mal. Si le mal ne s'identifie pas avec la nature matérielle, au moins il doit se trouver dans la nature matérielle soit du monde soit de l'homme (Solov'ev: Justification du bien, p. 62.)

L'homme même le plus développé n'éprouve pas de la pudeur de là qu'il possède quelque chose de matériel, comme p.e. le corps pesant, étendu, coloré, ayant une certaine configuration, bref, en ceci, que nous avons en commun avec le règne minéral, végétal, car ces propriétés n'ont pas de rapport direct avec l'esprit de l'homme, le corps brut et l'esprit étant trop loin l'un de l'autre dans l'échelle des êtres, qu'on puisse soupçonner l'identité entre eux. Mais là, où l'homme a quelque chose de commun avec les animaux supérieurs, cela " quelque chose " étant propre à ces animaux, où la limite à franchir est très petite, et par conséquent le danger d'identification de l'homme avec l'animal irraisonnable est très grand, là s'élève le sentiment de la pudeur, rappelant à l'homme sa dignité supérieure à l'animal. Et encore, même dans le domaine du corps de l'homme il faut distinguer les différentes parties. Rien de honteux ne représentent ses parties qui servent à

manifester la vie raisonnable de l'homme, comme la tête, le visage, ~~et~~ les mains; la pudeur s'excite par la manifestation de ces parties qui, ayant le rapport d'interaction avec l'esprit, ne lui servent cependant, expriment la vie purement animal, tâchent de subjuguer l'esprit ou même l'absorber complètement. Telle tentative de la nature matérielle de l'homme de faire de l'esprit un instrument passif ou une simple ajoute du processus physique provoque la juste réaction du principe spirituel, se manifestant dans ce cas dans le sentiment de la honte. Elevée par la raison à la puissance du principe moral la honte se manifeste par la peur devant la subjugation ou par la tristesse, si la subjugation avait déjà eu lieu. Ce principe dans sa formule générale dit : la vie animale dans l'homme doit être soumise à la vie spirituelle. Ainsi présenté le principe possède les caractères d'universalité et de nécessité; d'universalité, car il est l'évolution logique du sentiment universel de la pudeur, indépendant de toutes déterminations passagères; de nécessité, car il est la conséquence du dilemme : ou bien la domination de la sensation obscure, de l'instinct aveugle de la diffusion dans le processus physique, ou bien celle de la conscience claire, du principe raisonnable, de la maîtrise spirituelle sur soi-même. Or, il est clair que parmi ces deux séries de possibilités, se présentant dans la nature humaine, la seconde est préférable à cause de sa supériorité naturelle consistant dans le degré supérieur du développement. Cela étant le principe - la vie ~~augmentée~~ animale dans l'homme doit être soumise à la vie spirituelle - est légitime et obligatoire, comme principe général, qui s'épanouit dans le réseau des actions humaines, se rapportant à la nature inférieure.

C'est vrai, que l'animal, comme l'homme, participe dans la vie cosmique, mais de manières très différentes. L'animal y participe d'

une façon plutôt passive, car il ne connaît rien sur le processus cosmique comme tout, sur ses fondements et les fins, tandis que l'homme apprécie tout cela d'après la valeur idéale et y prend la part active. Pour qu'il puisse agir, il a besoin du substratum matériel, dont la fonction est remplie par la nature inférieure. Autant que cette nature tend à dominer l'esprit, elle est mauvaise (chair). L'occasion ne manque pas à telle tendance, parce que l'esprit n'est stationnaire, il se développe; or cela n'est pas possible qu'à condition d'affaiblir l'action de la nature inférieure, ou même, dans le cas très favorable de la réduire de l'état actuel à l'état potentiel. L'action de l'esprit provoque la réaction de la chair, de là surgit la lutte entre l'esprit et la chair. On peut distinguer les trois moments dans cette lutte : 1) l'esprit se différencie de la chair, 2) défend son indépendance, 3) tâche à dominer la chair. Cela donne une certaine indication sur les limites de la subjugation de la chair à l'esprit. Le rapport peut être ainsi formulé : subordonne la chair à l'esprit autant que cela est nécessaire pour la dignité et l'indépendance de l'homme celui-ci.

La notion de la honte primitivement se rapportant au domaine sexuel, le dépasse, s'élève au-dessus du domaine matériel en général et accompagne toutes les infractions des règles morales, bref, le concept de la honte évolue, se généralise. D'abord, que la honte, se rapporte primitivement au domaine sexuel, on voit clairement les données du langage : αἰσχύη - αἰσχροτήτα - pudor-pudenda, honte-parties honteuses, Scham-Schamtheil; ensuite, l'opinion générale marque comme honteuse toute action contraire aux règles de la morale (Soloviev : La justification du bien p. 152)%

Après l'examen sur la honte on peut conclure qu'elle possède la valeur principale et peut être considérée comme une des racines, d'où

proviennent les règles de la conduite.

Parag. 2 . La Pitié.

A côté du sentiment moral de la honte, déterminant les rapports de l'homme aux êtres inférieurs, on trouve un autre fait, le sentiment qui détermine les rapports de l'homme à ses semblables, c'est le sentiment de la pitié. Elle consiste en ceci que le sujet donné éprouve la tristesse, la douleur, quand il voit que son semblable souffre, et ainsi il montre sa solidarité avec des souffrants. Dès lors la pitié, à l'encontre de la honte qui sépare les termes d'action, rapproche les hommes et les rattache, entre eux par un lien étroit. En outre elle semble être un développement ultérieur de l'activité de l'homme ~~et sa chair~~ ~~et si l'esprit vainc~~ : le sentiment de la honte a soulevé la lutte entre l'esprit de l'homme et sa chair; si l'esprit vainc, alors il est libre et a besoin d'agir; dès lors s'ouvre un nouveau domaine, celui de la solidarité pour déployer et ~~utiliser~~ les forces de l'esprit.

En précisant plus la question on trouve que la racine des rapports des hommes avec leurs égaux consiste essentiellement non pas dans la cojouissance, mais dans la pitié et cela pour la raison suivante. La jouissance peut avoir l'objet mauvais; or la cojouissance, qui d'ordinaire est intimement liée avec l'objet dans ce cas sera mauvaise. En outre la cojouissance peut avoir le caractère égoïste et par conséquent, être mauvaise. En somme/ la cojouissance, peut être bonne ou mauvaise, selon l'objet, auquel elle se rapporte et selon l'intention, dans laquelle elle s'accomplit. Par conséquent, la cojouissance ne peut pas être la racine des actions morales.

Autrement sa passe avec la pitié. La souffrance d'ordinaire se sépare de l'objet qui la provoque; et en elle-même elle ne contient

rien de mauvais. Dès lors la compassion ne peut pas être mauvaise, parce qu'elle n'atteint pas la cause de la souffrance, la cause qui peut être mauvaise.

En outre, le sentiment de la compassion ou la pitié a le caractère altruiste, parce qu'elle n'a en soi rien d'attrayant, et par conséquent peut être considérée comme la racine des rapports altruistes.

La causalité de la souffrance sur la pitié a poussé Schopenhauer d'émettre une opinion si étrange sur la pitié. Il dit d'abord que chaque homme comme tel est complètement étranger par rapport à un autre; mais voilà dans la pitié ils se présentent identifiés: la souffrance d'un est considérée par l'autre comme sa propre souffrance; cela est possible seulement par l'identification des deux. D'où provient cette identification? aucune explication raisonnable n'est possible, c'est quelque chose d'irrationnel, de mystérieux. Ensuite, Schopenhauer affirme que la pitié c'est la base unique de la moralité.

Toutes les deux propositions de Schopenhauer sont erronées. D'abord, quant à la première, les deux individus humains ne sont pas ni complètement étrangers, ni ensuite complètement identifiés, p.e. est-ce qu'on peut considérer la mère et ses enfants comme quelque chose d'étranger ou d'identifié; ni l'un ni l'autre cas n'est vrai. L'existence dans le même monde, la communauté d'origine et beaucoup d'autres faits montrent qu'il y a un lien naturel et organique entre les hommes comme les parties de l'univers. Ce lien toujours existait et existe et jamais il n'est poussé jusqu'à l'identification, comme cela est très bien attesté par la conscience de chacun: celui qui a pitié d'un malade n'acquiert pas sa maladie et très bien se distingue dans sa conscience de celui qui est malade. L'opinion de Schopenhauer sur l'identification est une formule rhétorique et non pas l'expression de la

réalité, parce qu'elle est niée par les faits. L'admission d'un lien naturel et organique est une explication suffisante et raisonnable, écartant tous les mystères de Schopenhauer.

Ensuite, Schopenhauer se trompe, quand il dit que la pitié est le fondement suffisant et unique des actions morales. C'est vrai, que la conscience universelle considère la pitié comme le bien, mais de là ne s'ensuit pas, qu'elle est le bien unique en général. Que la pitié est la base unique de l'altruisme, il faut l'admettre, mais l'altruisme ne s'identifie point avec la moralité, l'extension de celle-ci étant beaucoup plus large comme les limites des actions altruistes.

Outre les rapports altruistes il y en a chez l'homme les rapports avec la nature inférieure et avec l'Être supérieur. L'expérience montre bien qu'il y a des gens qui sont irréprochables au point de vue altruiste, mais qui sont cependant très incorrects dans les domaines d'autres rapports ainsi qu'une certaine action peut être non pas contraire à l'altruisme et néanmoins n'être pas bonne. On peut dire encore que la pitié règne non seulement les actions altruistes, mais aussi et les autres, autant qu'elles sont intimement liées avec celles-là. Aucune concession ultérieure au profit d'altruisme n'est possible et par conséquent la prétention de Schopenhauer n'est pas justifiée.

On a vu qu'il n'y a pas d'identification des deux sujets dans le sentiment de la pitié, que celle-ci se fonde sur le lien naturel et organique. A quoi oblige ce lien ou plutôt qu'est-ce qu'exprime la pitié? Elle dit que le sujet qui souffre a les droits d'existence et de bien-être comme tous les autres sujets. C'est la voix de la pitié, même dans les degrés inférieurs de son développement; éclairée par la raison elle atteste franchement que les droits d'existence et de bien-être appartiennent au sujet souffrant en vertu de ressemblance et non pas d'identification avec les autres.

La pitié ne se borne pas avec un sujet souffrant, ses limites au point de vue extensif peuvent s'élargir de plus en plus, embrasser toute la nation, la race, l'humanité et même tous les êtres vivants; sans doute, en élargissant, les limites la pitié, va diminuer en intensité, toutefois elle conserve sa valeur indéniable.

Quant à son origine le sentiment de la pitié n'est pas le produit de la civilisation, mais bien un fait primitif de la nature humaine; la preuve, que ce sentiment se dessine déjà même chez les animaux irraisonnables. Le premier stade dans son évolution est représenté par la pitié maternelle vers les enfants. Ensuite elle se développe et détermine les instinct sociaux chez les animaux, comme chez l'homme, ainsi qu'elle peut être considérée comme racine de tous les liens sociaux, néanmoins ces liens ne l'épuisent pas et c'est preuve de son indépendance et de la valeur supérieure. Certains ont supposé, que la pitié est le produit du milieu social donné, dans ce cas la pitié serait enfermée dans les limites du milieu donné. Or, il n'y a rien de pareil dans la réalité: le sentiment de la pitié, quoique possédant dans son extension les différents degrés d'intensité, dépasse toutes les limites du milieu donné et s'étend indéfiniment, comme l'expérience le démontre dans le domaine soit animal, soit humain.

La valeur morale de la pitié ne présente pas de difficultés pour les raisons suivantes. L'action morale est celle qui est bonne en elle-même et reste comme telle dans toutes les circonstances, ne devant jamais mauvaise. Dès lors le fondement de telle action peut être présenté par les données qui premièrement peuvent donner l'essor pour les actions et deuxièmement sont capables de former les règles générales de la conduite. Tel est le cas de la pitié. Quand on voit un être souffrant qui a besoin de secours, alors le fait même de la représen-

tation de la souffrance, comme motif constant, direct et suffisant, émeut le sujet en provoquant chez lui la pitié, et le pousse pour entreprendre une action au profit du souffrant. Etant donné que le sentiment de la pitié satisfait aux exigences, susdites, qu'il est considéré partout et toujours comme bon, en soi, il n'y a pas de doute, qu'il peut être posé comme le fondement solide des actions éthico-sociales.

Le sentiment de la pitié est la conséquence de l'idée de pitié. Celle-ci prise dans toute son universalité et indépendamment des conditions psychologiques présente la vérité et la justice : la vérité, c.à.d. que l'être souffrant a les droits d'existence comme les autres êtres lui semblables, la justice, - que tous doivent traiter le sujet souffrant comme possédant les susdits droits. De là résulte l'inadmissibilité de duplicité de la mesure dans l'appréciation des êtres humains, considérés sous les mêmes rapports. En fonction de cette règle chaque sujet doit être apprécié d'après sa réalité actuelle. Une fois s'écartant de cette norme on commet une erreur et l'injustice. p.e. si quelqu'un n'a pas de pitié envers un autre sujet c.à.d. il se permet de l'offenser ou de ne pas l'aider dans le besoin, alors il le considère non pas comme la fin en soi, mais plutôt comme le moyen. Or telle attitude est fausse et injuste, car elle n'est pas conforme à la réalité actuelle du sujet souffrant, celui-ci étant au même rang d'être que les autres, sujets humains à savoir l'être en soi, animé, spirituel, égal et semblable aux autres. Telle attitude érigée en principe de la conduite s'appelle l'égoïsme. Sa forme pure et complète se traduirait comme suit : " Moi - je suis tout pour moi-même et je dois être tout pour les autres, mais les autres en eux-mêmes ne sont rien et deviennent quelque chose seulement comme moyens pour moi; ma vie et mon bien-être est la fin absolue, la vie et le bien-être d'autrui sont admis à

condition d'être des instruments pour la réalisation de ma fin, comme le milieu nécessaire pour consolider mon existence. Moi - le centre unique, et l'univers, - seulement la circonférence " (Soloviev: Justification du bien p. 90-91).

L'égoïsme, ci-dessus représenté, est rare, mais il se montre très souvent avec tel fond, quoique avec la forme notablement mitigée. On voit aisément que le principe d'égoïsme est faux, car dans la réalité existante on ne trouve aucun fondement raisonnable pour l'exclusivisme égoïste, ni pour l'opposition entre le Moi et les autres. Si la raison condamne l'égoïsme, alors elle approuve l'altruisme basé sur la pitié, qui reconnaît que ces " autres " aussi bien que " Moi " sont des centres, relatifs d'existence et d'activité. Dès lors l'altruisme peut formuler son principe comme suit : agis avec les autres de telle manière comme tu veux, qu'ils agissent avec toi-même. (Soloviev : Justification du bien, p. 92).

Le principe général d'altruisme dit deux choses : d'abord, n'offensez pas d'autrui - côté négatif - ensuite, l'aider - côté positif -. Il est clair que leur base se trouve dans le sentiment de la pitié. Ce principe a reçu très belle expression dans la formule : *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva*. Le côté négatif du principe s'appelle la justice et le côté positif - la charité *. Ces deux côtés se compénètrent en quelque sorte dans une certaine mesure et toujours s'accompagnent, dès lors ils ne peuvent pas être séparés, quoiqu'ils se distinguent bien : " La charité suppose la justice et la justice postule de la charité, cela est seulement les côtés différents, les manières différentes de la manifestation de la même chose. Entre ces deux côtés ou degrés d'altruisme il y a une distinction réelle, mais il n'y a pas et ne peut pas être de l'opposition et de la contradiction " (Soloviev: Justification du bien , p. 93).

Le principe d'altruisme implique comme la conséquence logique une certaine égalité entre les individus; ce n'est pas l'égalité matérielle, car la nature même, où trouve-t-on les fondements de la moralité, montre l'existence de l'inégalité, mais plutôt l'égalité existentielle c. à. d. l'égalité des droits sur l'existence et sur le développement des forces positives de chacun; en d'autres mots, l'altruisme suppose dans les individus humains outre leurs manifestations passagères un fond permanent qui exprime que chaque sujet est pour lui-même la fin en soi et non pas le moyen pour les fins étrangères.

Jetant le regard sur ce qu'on a dit, on voit que la pitié est réellement la racine des rapports de l'homme avec ses semblables.

Parag. 3 La Piété.

En examinant la nature humaine on y trouve, outre les sentiments de la honte et de la pitié, encore le fait de la relation avec ce qui est supérieur, lequel on doit respecter et vénérer. Le sentiment de cette relation s'appelle la piété et constitue le fondement psychologique et individuel de la religion naturelle c. à. d. de la religion, abstraction faite de sa manifestation historique. La piété porte le caractère originaire et inné, pas/acquis, puisqu'il se trouve à l'état embryonnaire même chez les animaux supérieurs. Ainsi dans la conduite du chien envers son maître on aperçoit outre la peur intéressée encore quelque sentiment d'amour, d'obéissance. Il n'y a pas de doute que ce sentiment est bien différent du sentiment de la sympathie, avec laquelle ce chien se comporte envers un autre, comme égal à lui. /Si ce sentiment se trouve dans le germe même ^{chez} des animaux, alors il est insensé de nier son innéité chez l'homme et de déduire la religion du sen-

timent de la peur et d'égoïsme qui indiquent sur le contenu bien différent que celui de la piété. L'ensemble du contenu des relations religieuses est si compliqué et si varié qu'il n'est pas possible de le vivre, de l'expérimenter pour ceux qui sont dépourvus des facultés psychiques supérieures; par conséquent les animaux même ~~dé-~~ doués du germe de la piété ne peuvent pas avoir de la religion dans le sens qu'on l'emploie en parlant des hommes.

Cependant, les sentiments inférieurs, ceux de la peur, de l'intérêt jouent chez l'homme son rôle dans la formation et le développement de la religion, mais le fondement réel git dans la pitié envers ce qui est au dessus de l'homme pris concrètement.

Où sont les manifestations primaires de la piété chez êtres raisonnables? C'est d'abord chez les enfants que nous les trouvons. L'enfant reconnaît par ses actions la supériorité des parents sur lui, sa dépendance, sent de la vénération envers eux et tâche d'être obéissant. Tous ces sentiments, constituant le contenu des rapports de l'enfant envers ses parents, sont bien différents de ce que l'enfant exige de ses parents envers lui-même. Dans le premier cas toute la conduite de l'enfant pivote autour de la supériorité des parents et de sa dépendance vis à vis d'eux, ainsi que l'enfant reconnaît en ses parents la Providence et sa conduite reçoit le caractère de la piété (*pietas erga parentes*). On voit sans peine que le rapport de l'enfant à ses parents est basé essentiellement sur l'inégalité des termes du rapport : supériorité des parents sur l'enfant, par conséquent, il se trouve en dehors du domaine de l'altruisme, de la pitié qui se fonde essentiellement sur l'égalité des sujets du rapport. Dès lors rien d'étonnant que la piété - rapport de l'enfant envers ses parents - reçoit le caractère spécifique et appartient

au troisième domaine (domaine spécial) des actions morales d'individu humain.

Ce troisième domaine comprend le rapport de l'homme envers ce qui est supérieur à lui, autrement dit, le domaine de la religion. Le rapport de l'enfant à ses parents constitue le cas particulier de ce domaine, car l'enfant considère ses parents comme supérieurs. Ensuite, ce cas sert pour l'enfant de l'image concrète et de la racine de tous les rapports du troisième domaine tout entier. Cette conception originaires se développera ensuite et s'épurera des enveloppes primitives et dès lors la piété qui d'abord était familiale deviendra la piété religieuse dans le plein sens du mot.

On a mentionné ci-dessus que la piété comporte essentiellement l'inégalité; c'est vrai, mais elle n'est pas l'inégalité purement négative qui excuserait les actions injustes, elle est plutôt l'inégalité positive qui oblige les supérieurs de protéger les inférieurs en vertu de leur fonction providentielle. De là se précise la notion de la piété comme de racine de la moralité religieuse.

Certains ont nié que la notion d'Être supérieur vient du rapport de l'enfant envers ses parents, en disant que le fétichisme c'est la source de l'idée sur l'Être supérieur. Cette thèse est erronée au point de vue logique et psychologique. D'abord, pour croire que cette pierre, cet arbre est Être supérieur, il faut déjà avoir la notion d'Être supérieur. Or, d'où provient cette notion ? Les objets, auxquels on l'attribue, ne peuvent pas l'inspirer, car on n'y trouve aucune donnée pour cela. S'il s'agit des objets artificiels - idoles - comment peuvent-ils donner à l'homme l'idée première sur l'Être supérieur si ces objets sont faits par l'homme. Beaucoup plus raisonnable au point de vue logique, il est de dire que les objets naturels

comme le soleil, ^{les}étoiles, etc. inspirent l'idée originaire sur l'Être supérieur. Mais ici l'affirmation se heurte aux données de psychologie. Elle dit qu'il faut s'adresser à la conscience de l'enfant si l'on veut connaître la formation primitive d'un concept. Or, il n'y a pas de doute que l'enfant ressent beaucoup plus la dépendance de sa mère, que des phénomènes célestes ou de la nature qui l'environne. On peut sans aucune réserve dire de l'enfant : " Les impressions, originaires reçues par lui des parents, renferment en elles le fondement suffisant pour évoquer en lui la notion de l'Être supérieur et ces sentiments du pieux amour et aussi de la crainte devant la force immense, sentiments qui sont liés avec cette notion constituent la base des rapports religieux " (Soloviev : Justification du bien p. 99)

Donc, c'est par l'image vive des parents, que s'implante dans l'âme de l'enfant la notion originaire de l'Être supérieur - de la divinité, et le premier trait de cette notion c'est la Providence. Celle-ci s'incarne d'abord dans la mère qui se trouve le plus près de l'enfant, et plus tard seulement avec l'accroissement de la connaissance l'enfant voit que la mère même est dépendante d'une certaine manière du père, et alors la réification de la Providence se transporte sur la personne du père.

La relation de l'enfant envers son père ne peut pas conserver longtemps le caractère religieux, car l'enfant s'accroît, connaît, davantage, le prestige du père diminue à cause des interactions quotidiennes et de leur proximité. L'enfant apprend sur ses ancêtres qui jadis ont vécu dans les mêmes conditions que les parents, mais plus tard ils ont laissé le souvenir - leur présence spirituelle. La notion des ancêtres - esprits s'élargit, dépasse les limites de la famille, de la nation, de la race et va jusqu'à l'idée de l'Esprit

de l'univers. Ce développement psychologique et individuel est indiqué de loin par le fait historique de l'existence du culte des ancêtres; mais cela ne va pas dire, comme le croyait Herbert Spencer, que la religion tout entière est déduite du culte des ancêtres, parce que la religion possède outre l'aspect psychologique encore l'aspect métaphysique; or le culte des ancêtres nous indique sur la marche de l'aspect psychologique dans la conscience individuelle. Outre cela ce culte projette une certaine lumière sur le fétichisme en indiquant que les objets de vénération dans le fétichisme reçoivent le culte d'autant qu'ils sont les habitants des esprits des ancêtres et que par conséquent, le fétichisme ne pouvait être d'aucune manière la religion primitive.

Les religions dans leur développement historique changent quant à leur étendue, les formes de représentation, les déterminations des règles pratiques, mais à côté de cela il y a un élément stable, restant le même dans tous les stades de l'évolution, c'est le rapport filial envers l'Être supérieur: " le plus grossier cannibale comme et le plus parfait saint, autant qu'ils sont tous les deux religieux, ressemblent en ceci que l'un et l'autre également veulent accomplir la volonté pas la sienne, mais celle du père (c.à.d. de l'Être supérieur comme on voit par le contexte M.R.) " (Soloviev: Justification du bien, p.104.) L'essence de ce rapport filial envers l'Être supérieur constitue le véritable principe du piétisme (celui-ci pris dans le sens étymologique, pas historique) qui rattache étroitement la religion à la moralité .

Après avoir érigé la piété en principe des actions religieuses, on peut se demander : est-ce que ce principe possède la valeur, d'où provient sa force obligatoire? La réponse est que ce principe s'impose comme donnée de la raison, malgré la diversité des prétentions

individuelles, qui peuvent surgir, car l'homme aussitôt qu'il commence à agir, se convainc qu'il n'est pas suffisant pour lui, qu'il dépend de quelque chose de supérieur, qu'il a besoin de lui. Cette conviction raisonnable avec toutes ses conséquences forme la quintessence de la religion naturelle, propre à chaque homme.

Parfois on fait l'objection au caractère religieux de la piété en disant qu'il y a des gens qui n'admettent la valeur de la religion, l'existence de quelque Être supérieur. Cette objection n'abolit point la validité de l'affirmation ci-dessus posée, car la piété ne dit du tout, que tout le monde reconnaît cette validité, mais que la nature humaine examinée présente les données qui montrent ce qui doit être, qui fondent la religion naturelle. D'ailleurs, comme l'existence des individus déhontés et égoïstes ne compromet point la valeur de la honte et de l'altruisme, ainsi et l'existence des individus athées ne détruit pas la valeur de la piété.

Les rapports religieux exprimés originairement par la piété, se modifient avec le développement intellectuel de l'humanité, mais le fond de ces rapports reste toujours le même. Bien que les degrés supérieurs du développement emportent sur les degrés inférieurs, cependant ceux-ci ne sont pas détruits par ceux-là, mais modifiés plutôt et adaptés aux exigences des degrés supérieurs: " Etant donné que les degrés supérieurs de la conscience religieuse sont acquis ils soumettent et ainsi changent, mais jamais ne suppriment pas, les exigences qui possédaient la valeur dans les degrés inférieurs " (Soloviev : Justification du bien p. 107) .

Ainsi, il est clair, que ceux qui sont déjà parvenus à connaître Dieu dans l'Être supérieur ne peuvent pas se porter de la même manière à ces parents, comme les enfants pour qui l'Être supérieur c'est leur père, mais de là ne s'ensuit pas que la piété envers les

parents doit être déjà supprimée, parce que si la Divinité a déterminé l'existence de l'homme au moyen des parents, il en résulte que l'homme ne peut pas être indifférent par rapport aux instruments de la Divinité et ainsi la piété envers les parents est justifiée même dans le cas, où la conscience religieuse sortie de la piété, est parvenue à la connaissance suffisante de la Divinité et a établi le réseau exact des rapports religieux.

L'ensemble des rapports religieux contient nécessairement la différenciation des termes du rapport et leur comparaison. La piété exprime l'imperfection de l'homme, la perfection de l'Être Supérieur, et le besoin de perfectionnement de l'homme. La considération psychologique et métaphysique confirment cela. D'abord, l'homme, sent son insuffisance (imperfection), a besoin de l'Être supérieur (perfection) qui l'aiderait à sortir de l'insuffisance (perfectionnement). Ensuite la conviction, exprimée par la piété sur la nécessité de l'Être supérieur pour combler l'insuffisance entitative de l'homme, indique bien les droits de l'Être supérieur (perfection actuelle) et le devoir de l'homme (perfection potentielle).

La considération précédente fait surgir le dernier mot des rapports religieux pour chaque homme et pour l'humanité dans son ensemble c'est le perfectionnement.

Parag. 4. Coup d'oeil sur l'ensemble de la honte, de la pitié et de la piété.

Les considérations précédentes permettent de faire la conclusion comme celle-ci : " Les sentiments fondamentaux de la honte, de la pitié et de la piété épuisent le domaine des possibles relations morales de l'homme à ce qui est au-dessous de lui, égal à lui et au-dessus.

La domination sur la sensibilité matérielle, la solidarité avec les êtres vivants et la subordination intérieure et volontaire au principe surhumain- voilà les bases éternelles et inébranlables de la vie morale de l'humanité." (Soloviev : Justification du bien p. 54)

Sans doute l'intensité de ces rapports change depuis le minimum jusqu'au maximum dans le processus historique, mais au fond des changements les principes restent les mêmes.

En examinant la honte, la pitié, la piété on les appelait sentiments. Il est clair que les sentiments comme tels ne possèdent pas la force obligatoire; dès lors on se demande d'où dérive-t-elle? Elle provient de ceci que les sentiments essentiellement changeables sont les manifestations de quelque chose de plus stable à savoir de la réalité qui git dans la nature humaine. Cette réalité présente la distinction primitive du bien et du mal, c'est qui constitue la norme absolue de la vie et de l'activité; mais pour la dégager on a besoin d'intervention de l'intelligence qui par son opération soulève la susdite réalité au rang du principe en lui donnant les caractères d'universalité et de nécessité. Ainsi, les données primitives de la nature humaine servent de bases pour la construction de l'édifice moral, car en partant de ces données, le reste des obligations morales est modification des données primitives, ou plutôt résultat de leur relation avec l'activité mentale de l'homme. Donc c'est l'opération de l'intelligence qui fait que les sentiments primitifs jouent le rôle de critères moraux.

Les sentiments moraux se développent, s'élargissent, malgré leur complication extraordinaire ils se raffinent; même ils se simplifient en tendant vers l'unité supérieure, qui remplirait leur fonction de la garde de moralité, c'est conscience morale, qui est capable de surveiller la moralité de l'ensemble des actions humaines. L'homme

peut être bon ou mauvais, et cela lui est en commun avec les animaux irraisonnables, mais connaître sa bonté ou méchanceté, cela précisément est donné par la conscience morale, propre à l'homme; ainsi la conscience morale est la gardienne de la moralité.

Conclusion de l'exposé de la théorie de S.

L'examen de l'empirisme et du rationalisme a donné la forme générale de l'action morale, les recherches sur la nature humaine ont indiqué le contenu essentiel de l'activité morale; réunies l'une et l'autre on a l'expression complète du fondement de la moralité tant au point de vue psychologique que métaphysique.

II PARTIE

L'évolution de la théorie de S.

Après avoir fait l'exposé de ce que pense S. sur le fondement de la moralité, il est bien juste de se demander sur la valeur de sa théorie.

D'abord faisons une remarque que notre appréciation touche la question spéciale de la philosophie de S. et non pas son ensemble, par conséquent elle peut être un peu différente des jugements, portés sur l'oeuvre philosophique de S. tout entier.

En premier lieu, il faut examiner la question des influences que Soloviev a subies et des changements de ses idées : est-ce qu'il a changé ses idées et dans quelle mesure; ensuite, examiner les faibles points de la théorie; en troisième lieu, demander sur l'apport de Soloviev pour la question du fondement de la morale à savoir les aperçus nouveaux sur l'objet et sur la manière de traiter la question.

Parag. I. L'évolution des idées de S.

Sous cette rubrique nous rangeons les influences subies par S. et les changements de ses idées. -

S. étudiait avec ardeur l'histoire de la philosophie. Ces études ne restaient pas sans influence sur notre philosophe. Platon, néo-platoniciens, St Augustin, Jacob Böhme, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer ont leur part dans la formation des idées philosophiques de S. D'abord, il est étrange de voir que les doctrines si incompatibles entre elles, pouvaient influencer un penseur; mais l'étonnement disparaît quand on considère que l'influence consistait non pas dans l'appropriation passive des idées, mais plutôt dans l'

ébranlement de la personnalité de S. qui se mit sur une nouvelle voie des recherches à savoir de dégager de chaque doctrine la part de la vérité qui s'y trouve et de la réunir dans une synthèse supérieure. Donc on peut dire que S. subissait l'influence des autres penseurs, mais tout à fait à sa manière, en se rendant bien compte de la valeur de ce que l'on subit. D'ailleurs l'influence mentionnée touche S. tout entier, tandis que pour nous il suffit de voir l'influence dans la question examinée ci-dessus. Dès lors l'influence que n'était jamais servile se réduit à Schopenhauer et Kant. Ce point est dans un lien étroit avec la question de changement des idées de S.

Remarquons d'abord que les idées nouvelles de S. sont exposées dans la " Critique des principes exclusifs " (1880) et dans la " Justification du bien " (1897) deux ouvrages qui sont espacés très notablement entre eux, et par conséquent très aptes à faire ressortir le moindre changement dans les idées.

En passant en vue les théories empiriques S. parvient à l'utilitarisme altruiste comme meilleure théorie par rapport aux autres. Or, dans ce stade de la pensée morale évolutive il rencontre Schopenhauer qui donne la formulation irréprochable de la théorie empirique au moins sur la partie de la moralité ou plutôt des actions morales. La formule de Schopenhauer exprime réellement très bien l'objet matériel des rapports altruistes. Dès lors rien d'étonnant que S. sent un certain engouement pour Schopenhauer et émet certaines expressions trop favorables pour la théorie de Schopenhauer; mais cet engouement n'est pas aveugle, car bientôt S. ajoute que le principe de Schopenhauer n'épuise pas tout le contenu de la moralité, que le fondement du principe moral avec son complément - l'idée métaphysique - est sans valeur, que le principe moral même dans son développement exige le passage vers le rationalisme. Telle attitude de S. atteste que il

il se plaisait dans Schopenhauer autant qu'il y a trouvé la coïncidence avec ce que plus tard sera déterminé par la pitié. Dans son ouvrage plus mûr la " Justification du bien " S. critique même la théorie de Schopenhauer, parce que dans ce temps-ci S. est parvenu à construire sa propre théorie qui par son côté formel est bien différente de celle de Schopenhauer. Donc le passage dans l'opinion de S. est logique et naturel.

En parlant de la théorie de Schopenhauer S. est d'opinion que le sentiment de la sympathie doit embrasser tous les êtres sans aucune exception. Ensuite, en établissant sa propre théorie, en particulier, en exposant la deuxième source de la moralité c.à.d. la pitié S. a en vue seulement les êtres raisonnables qui constituent donc l'objet de la pitié, enfin on trouve un passage (La justification du bien p.54) où on dit que la solidarité doit embrasser tous les êtres vivants. On voit que dans ces trois endroits on parle de même chose à savoir de l'objet de la sympathie, de la pitié, de la solidarité, tous ces trois termes ayant la même signification ~~de~~ dans la pensée actuelle de S.; et néanmoins l'objet de l'action altruiste varie son extension : les êtres raisonnables, les êtres vivants, tous les êtres. De là il est clair que S. lui-même doutait, vacillait. Où en sont les causes et quelle est l'opinion définitive de S. ? D'abord, en examinant la théorie de Schopenhauer S. se trouvait sous l'influence récente de la philosophie indienne et des écrits mystiques et contemplatifs d'un anachorète Isaac de Syrie, où on trouve la description touchante sur la charité mondiale; ensuite, l'opinion personnelle de S. n'était pas encore élaborée et fixée définitivement. Dans ces circonstances S. s'exprime que l'objet des actions altruistes ce sont tous les êtres. Mais plus tard les vues de S. se développent, se précisent ; alors, S. différencie trois séries de

rapports de l'homme aux êtres inférieurs, égaux et supérieurs; le sentiment de la sympathie (= pitié) détermine seulement les rapports de la deuxième série. On peut se demander, pourquoi plus tard S. introduit -il la différentiation des êtres en séries. La réponse est que les êtres sont trop différents afin qu'ils puissent être considérés après la réflexion prolongée comme identiques. Donc d'après la deuxième opinion de S. (laquelle nous croyons être définitive) les seuls êtres raisonnables constituent l'objet de la pitié.

Mais encore reste une troisième expression de S., expression chronologiquement émise après les autres, dans laquelle on parle de la pitié pour tous les êtres " vivants ". Nous croyons que ce passage ne constitue pas en réalité le changement de l'opinion définitive, mais plutôt son développement, car, d'après S., la pitié est racine des rapports altruistes; or, l'épanouissement de la pitié atteint par une ressemblance tout ce qui est capable de la souffrance, par conséquent même tous les êtres vivants, étant donné que la différentiation des séries n'est si précisée qu'elle ne permette une certaine compénétration. Ainsi le changement d'opinion de S. est plutôt évolutif que brusque et incohérent.

S. avait dans les questions morales le contact très proche, outre Schopenhauer, encore avec Kant. Il n'y a pas de doute que celui-ci n'influencât S., mais cette influence se traduit en ceci, que S. dans la construction de sa théorie se servait de Kant, bien entendu à sa manière, et même constamment avait égard de Kant. Telle attitude s'explique aisément par l'importance de Kant dans la mentalité contemporaine. Mais, on verra plus loin, que S. n'avait pas du servilisme pour Kant. L'attitude de S. envers Kant n'a pas subi le changement ; cependant, il y a une question qui donne le prétexte pour

l'opinion contraire dans un cas particulier. Ce point le voici. Dans la " Critique des principes exclusifs " S. est d'accord avec Kant que dans le monde phénoménal il n'y a pas de liberté de la volonté, car celle-ci est déterminée par les motifs présentés par la raison, et que la nécessité idéale, c. à. d. par des motifs est égal à la détermination mécanique. Or, dans la " Justification du bien " S. avoue franchement qu'il n'y a pas d'identité entre la nécessité (détermination) mécanique et psychologique, et qu'on ne peut pas prouver l'existence de la détermination de la volonté dans le choix du mal. Dans cet aveu postérieur, on voit, il y a deux points. D'abord, quant à la nécessité mécanique et psychologique et d'autant plus idéale, S. les distinguait déjà dans son ouvrage antérieur (c. à. d. dans la " Critique des principes exclusifs ") à propos de Schopenhauer, mais en énonçant avec Kant le jugement définitif sur la liberté S. dit simplement sans aucune distinction que dans le monde phénoménal régit le déterminisme. Il est probable, que cela est par engouement pour Kant. Ensuite, un autre point du susdit aveu à savoir la liberté de la volonté dans le choix du mal ne présente pas de changement des idées de S., mais plutôt leur ultérieur épanouissement et complément. Dans la " Critique des principes exclusifs " S. disait que il y a la détermination de la volonté si les motifs sont présents, et la sensibilité du caractère du sujet, sollicité par les motifs, est suffisante. On voit que la sensibilité du sujet est ici le point central. Dès lors, on doit demander quelle est l'origine de la sensibilité et quelle est sa relation à l'idée du mal etc. mais cela, dit Soloviev, dépasse les limites de l'éthique et entre dans le domaine métaphysique, et par conséquent, on ne discute pas à présent cette question. Dès lors ^{rien} ~~que il~~ étonnant que S. plus tard dit que dans le cas de l'

absence des motifs suffisants pour choisir le bien la volonté peut choisir le mal, bien entendu que dans ce cas elle agira d'une manière irraisonnable. On ne voit pas, où il y aurait un changement d'idées dans la question examinée.

En général, on peut dire que Soloviev reste fidèle à sa doctrine dans tous les points essentiels, et c'est les questions secondaires qui reçoivent certaines retouches.

Parag. 2. Les défauts des idées de S.

En abordant le problème si difficile du fondement de la moralité et ayant le contact avec des théories si puissantes dans la mentalité contemporaine il est facile même de s'égarer un peu ; c'est le cas de Soloviev qui était dans une relation constante avec les écrits de Schopenhauer et de Kant.

En parlant de la nécessité empirique à propos de Schopenhauer S. dit que la nécessité dépend de deux facteurs à savoir des motifs et du caractère. Ce dernier considéré en soi admet différentes espèces, mais au point de vue qui nous intéresse il est envisagé comme complètement identique partout. Dès lors il est assimilé même à la simple capacité des corps bruts d'être ébranlés par les chocs correspondants. De là suit le mécanisme impitoyable dans le monde phénoménal tout entier, car même les hommes-êtres raisonnables, sollicités par les motifs, agissent d'après leur caractère, qui est déjà parfaitement mécanisé. On voit qu'une faute, admise ^{par} dans S. dans les prémisses, l'a conduit aux conséquences inadmissibles. Cette faute consiste en ceci qu'on n'a pas suffisamment insisté sur la différence spécifique et réelle des caractères dans les corps bruts et dans les êtres raisonnables. Si la différence existe, alors les rapports entre

les chocs, les excitations, les impulsions, les motifs d'une part et les caractères spécifiquement différents d'autre part ne sont pas purement mécaniques, quoique bien enchaînés par le lien logique.

Après avoir qualifié tous les rapports susdits comme mécaniques Schopenhauer les appelle nécessaires, en définissant le nécessaire -ce qui a la raison suffisante par opposition au libre qui n'a pas de raison suffisante. S. admet telle conception de la nécessité et de la liberté, car elle est la conséquence logique de la fauted ci-dessus mentionnée. Cette concession de S. à Schopenhauer est une grande erreur, pleine de conséquences nombreuses, graves et désastreuses. Nous disons que c'est une grande erreur, car, comme nous avons dit déjà une fois, il n'est pas permis de mécaniser ou pêle-mêle appeler nécessaires les rapports qualitativement différents; si on veut retenir pour ces rapports le terme " nécessaire " , alors il faut lui donner au moins deux significations, : une, la nécessité mécanique, l'autre, la nécessité idéologique. Encore il y a une autre raison qui exige cette distinction : la voici. Schopenhauer dit en conséquence de l'affirmation émise que le libre est là, où pas de raison suffisante; S. continue et ajoute : le libre est possible dans le domaine , où il y a l'irraisonnable seul. Il est clair que cette conception de la liberté est fausse, car la liberté est la propriété de la volonté, or la volonté est une faculté raisonnable. Le combat présent touche plutôt la terminologie que le contenu de la question, mais cette rectification de la terminologie est nécessaire pour éviter des abus, qu'on a commis avec elle.

Pour fixer les idées dans le problème si obscur de la liberté et pour en indiquer de loin notre attitude, nous émettons ici trois propositions suivantes : 1) la nécessité mécanique est absolument inconciliable avec la liberté, 2) l'action libre provient de la vo-

lonté raisonnable, 3) la rationabilité des motifs n'épuise pas la capacité de la volonté pour vouloir et agir, par conséquent la liberté existe .

Bien imprégné par les expressions de Schopenhauer S. parle du monde empirique comme parfaitement régi par l'enchaînement complet des causes déterminantes, ainsi que ce monde ressemble au mécanisme complet. Nous avons vu déjà, dans quel sens S. emploie le mot " mécanisme " et que ce n'est pas le mécanisme de la machine; mais en général, il faut se garder d'employer dans ce cas le mot " mécanisme " pour cette simple raison que nous avons la conviction de la liberté; car dans un/enchaînement rigoureux ou mécaniste des causes aucun écartement des phénomènes de leurs causes ou l'illusion (la susdite conviction de la liberté est une simple illusion d'après les déterministes) n'est possible. Il est nécessaire dans les questions sérieuses d'éviter toutes les expressions figurées qui introduisent la duplicité dans le sens à saisir.

En affirmant la nécessité dans le monde empirique Schopenhauer indique les conditions qui réalisées rendraient possible l'existence de la liberté; ces conditions sont : si tous les hommes dans toutes les circonstances toujours pourraient agir d'après les principes moraux. Or, cela, dit-il, n'existe pas dans l'expérience. S. est d'accord avec l'opinion de Schopenhauer. Ce raisonnement est faux à double point de vue. D'abord, la mineure contient le simple petitio principii- c'est ce qu'il faut démontrer; ensuite, la majeure pose les conditions qui demandent l'uniformité absolue dans la conduite; or cela prouverait non pas la liberté, mais plutôt le contraire-la nécessité. D'ailleurs S. lui-même n'observe non plus ces conditions dans certains cas particuliers, comme p.e. S. dit qu'en général l'homme est capable de soumettre ses tendances inférieures aux tendan-

ces supérieures, mais dans un cas particulier il y a lieu pour le doute sur une telle capacité. On voit que S. lui-même n'applique pas la susdite méthode pour un cas qui se trouve dans une parfaite analogie.

Le prestige de Kant a laissé ses traces aussi sur la personne de S. comme montrent les lignes suivantes.

S. ensemble avec Kant force sans raison suffisante la volonté être source de la législation universelle. Nous disons " sans raison suffisante " , voilà pourquoi : la valeur d'impératif catégorique sans doute provient de là qu'il comporte les caractères d'universalité et de nécessité, et non pas, qu'il dérive de la volonté humaine. Dès lors on peut avoir tel impératif catégorique provenant d'ailleurs que de la volonté humaine. Bien entendu dans cet état l'impératif est encore hétéronome pour la volonté; mais absolument rien n'empêche que la volonté se l'approprie en ce sens qu'elle est parfaitement d'accord avec l'impératif, et comme tel elle veut le traduire en pratique. Tel le manière d'envisager la question trouve ses éléments matériels dans le passage de Kant, même exposé chez S., sur la volonté sainte qui n'a pas besoin d'impératif catégorique, car elle par elle-même remplit ce qu'impose l'impératif. Cela étant, il est complètement arbitraire d'attribuer à la volonté une fonction de la législation universelle.

Après avoir admis arbitrairement à la volonté humaine l'usurpation de la fonction législative, S. était logiquement obligé d'admettre une autre erreur de Kant à savoir l'identification du devoir et de l'acte moral, car la volonté comme source des actes moraux légifère par les impératifs qui imposent les devoirs. On pourrait échapper à cette identification, si on admettait pour la volonté l'appropriation ci-dessus mentionnée, car alors le caractère d'impératif

diminuerait son importance pour la céder plutôt à l'universalité et à la nécessité. Cependant il y a certaines données qui permettent d'émettre une hypothèse qui explique pourquoi S. n'a pas attaqué l'identification entre le devoir et l'acte moral. Cette hypothèse consiste en ceci que S. a pris le concept du devoir dans un sens large d'une part, et d'autre part, et cela est certain, S. très souvent, à propos des théories empiriques, insistait sur le caractère obligatoire pour tous de la morale. De là est surgi un rapprochement de deux notions primitivement bien différentes. Néanmoins on ne peut pas trop insister sur cette hypothèse, car dans la " Justification du bien " p.93, il y a un passage qui semble identifier la justice et la charité (dans la transformation = le devoir et la morale), donc contredire l'hypothèse.

Encore plus d'embrouillement dans les idées de S. soulève la question de la liberté, traitée par Kant. D'accord avec celui-ci S. admet la nécessité qui domine parfaitement le monde expérimental. Chaque phénomène de ce monde est déterminé par un précédent et ainsi de suite. Mais il faut trouver la cause qui commence la série de phénomènes; or aucun phénomène comme tel ne peut pas faire cela, donc il faut admettre une cause spéculative et même toute la série des causes spéculatives posée à côté de la série des causes phénoménales qui se correspondent parfaitement. Cette construction de Kant et de Soloviev est vicieuse : on devait chercher la cause qui commence la série phénoménale et on l'a remplacée par la série des causes qui accompagnent la série phénoménale; donc d'abord on n'a pas répondu à la question demandée, ensuite, on a inventé une chose dont n'a pas besoin la série phénoménale.

Après avoir admis le commencement fautif S. le poursuit. Chaque phénomène à côté de la cause phénoménale a une cause spéculative, -

la raison qui de sa part construit un nouvel ordre à réaliser pour les motifs moraux, un ordre qui peut être complètement contraire au cours phénoménal des choses et qui déclare comme possible ce qui est nécessaire par les causes phénoménales. En construisant ce nouvel ordre Kant, suivi de S., se sent, qu'il a sauvé la liberté en inventant la liberté transcendantale ou spéculative à côté de la nécessité phénoménale. Mais il est facile à voir que cette construction de Kant et de Soloviev est purement inutile et sans fondement. Elle est " purement inutile " car elle crée un ordre qui ne se réalise pas, elle est " sans fondement " car nous n'avons pour cela aucune donnée, réelle, mais plutôt les données contraires, qui s'opposent à telle construction.

À présent il est intéressant de se demander pourquoi S. est si peu critique dans cette question. La réponse en est que S. écrivait ces lignes dans la période de la plus grande influence de Kant sur lui, ensuite, cette construction de Kant ne nuisait en rien à la future théorie de S. et enfin dans ce cas S. a rendu l'hommage à son temps qui se plaît dans la fabrication de toutes sortes de théories arbitraires.

Malgré le respect momentanément exagéré pour Kant S. sait conserver sa personnalité dans la pensée. Après avoir exposé la deuxième formule d'impératif catégorique de Kant, que seuls êtres raisonnables sont fins en soi pour l'activité humaine, S. prend le même point de départ que Kant à savoir la présence de la raison pratique dans les êtres et par le raisonnement parfaitement rigoureux parvient à la conclusion, tout à fait différente de celle de Kant, à savoir que tous les êtres sont fins en soi. Par ce procédé S. montre l'illogisme de Kant. Et cependant la conclusion de Kant est plutôt acceptable, que celle de S. Comment est-ce possible? Toute la difficulté disparaît,

si on considère que le point de départ de Kant et de S. est faux; le point de départ juste est la présence de la raison (de l'intelligence) dans les êtres, sans la restreindre à la raison pratique, car pour un être comme fin en soi, il est indispensable d'avoir la fixation du but et la convergence de l'activité, exercée d'après les motifs présentés.

Toutefois remarquons qu'admettant la conclusion de Kant ~~plutôt~~ que tout être raisonnable est fin en soi nous n'attribuons pas à l'être raisonnable l'indépendance absolue, mais bien relative, comme cela est très bien indiqué par l'expression " fin en soi " et non pas " fin par soi ". Qu'il n'est possible d'attribuer l'indépendance absolue la preuve en est la multiplicité même des êtres raisonnables; et cependant les qualités spéciales des êtres raisonnables exigent qu'on attribue à ces êtres l'indépendance relative - fin en soi.

En réservant à l'encontre de S. la finalité en soi pour les êtres raisonnables seuls, nous ne nions point la finalité pour le reste des êtres seulement cette finalité est bien différente de celle des êtres raisonnables. Les données réelles sont d'accord avec notre distinction.

Pour terminer la critique des idées de S. donnons la réponse en quelques mots à une critique injustifiée faite à Soloviev de la part de l'éminent jurisconsulte russe prof. Tchitchérine dans son ouvrage:

" Le mysticisme dans la science " (Moscou p. 38-44). Rappelons nous que l'opinion de S. que le problème de la liberté est absolument indépendant de l'existence des peines pour les infractions. Cette opinion a ému le savant de profession pénale qui a tâché de démontrer la fausseté de l'opinion de S. en disant que la pénalité suppose la culpabilité celle-ci suppose la liberté. La tâche vaine, pouvons nous dire, car le fait même que les déterministes les admettent aussi bien

~~comme~~ ^{que} les indéterministes, prouve qu'il n'y a pas d'incompatibilité dans l'existence simultanée de la pénalité et du déterminisme. La raison en est que les déterministes considèrent les peines comme un des facteurs déterminant la volonté. Cependant Tchitchérine a pu trouver un point faible de telle conception de la pénalité chez déterministes. Tchitchérine pouvait dire : si les peines sont un des facteurs déterminant la volonté, alors abolissons les peines, ainsi nous détruirons un des facteurs et parce que personne des déterministes n'a pas indiqué la quantité de détermination que comportent les peines, peut être la détermination de la part d'autres facteurs restants n'est pas suffisante, alors nous aurons la liberté. Ce procédé, quoique étrange, mais bien logique, pourrait mettre en doute les affirmations de déterministes. Mais Tchitchérine n'a pas entrevu ce procédé, et sa critique adressée à S. porte à faux.

Parag. 3 . L'apport de S.

S. connaissait très bien le bilan des idées philosophiques de son temps. Il y voyait la contradiction choquante des directions philosophiques même dans la solution des problèmes si importants comme ceux de la moralité. La conscience claire de cet état l'a poussé vers les recherches philosophiques en particulier morales pour y trouver une attitude juste.

La manière de S. de discuter le problème du fondement de la moralité a nombre de traits caractéristiques qui méritent d'être mis en lumière.

S. commence par passer en revue les théories philosophiques; parce qu'il était un amateur de la position principielle des problèmes, a-

lors il choisit non pas l'ordre historique des théories, mais plutôt l'ordre logique de leur développement; ensuite, il ne prend pas ces théories dans leur forme concrète et historique, mais il examine leur schéma logique, étant convaincu qu'on connaît mieux la valeur essentielle de la théorie, si on fait abstraction des particularités historiques qui très souvent infirment la valeur principielle. S. s'écarte de ce procédé pour Schopenhauer et Kant, mais cela a été admis pour des raisons toutes spéciales à savoir l'importance particulière de ces personnages.

Cette manière de traiter la question - par la discussion principielle - ne manque pas d'originalité et de valeur, car d'abord il n'est pas possible de respecter les particularités des théories innombrables, ensuite, les particularités se greffent sur le fond commun au point de vue de la valeur, en troisième lieu, dans le cas, où on a démontré l'insuffisance des théories qui réellement ont existé on n'a pas le droit de conclure pour l'impossibilité des théories plus logiques, quoique des directions semblables; pour ces motifs le procédé de S. s'impose.

En examinant les différentes théories S. montre leur insuffisance comme explications définitives et prises dans leur isolement; mais ces théories possèdent une partie de la vérité, laquelle il faut dégager et utiliser pour la construction de la théorie irréprochable. Cette façon d'envisager les théories donne à S. le nom de "conciliateur". Il n'est pas pur empiriste, ni pur rationaliste, il admet la valeur de l'expérience et de la raison.

Le rôle du conciliateur est parfaitement justifié parce que on peut dire sans crainte de tomber dans l'erreur qu'il n'y a aucune théorie qui d'une part aurait des partisans et d'autre part n'aurait pas

en elle-même aucune particule de la vérité. Si dans chaque théorie il y a une telle particule alors il est légitime de la faire ressortir et de l'utiliser à titre de la partie de l'objet matériel pour une théorie juste avec l'objet formel bien différent.

Pour soumettre à l'examen les théories ~~Se~~ commence par celles de l'empirisme. Il montre d'une manière claire que l'hédonisme postule l'eudémonisme, celui de sa part exige l'altruisme; ensuite les systèmes empiriques ont besoin du système rationnel. Ce dernier donne quelque chose de positif sur l'efformation d'un acte moral, donne sa forme c.à. d. au point de vue de la provenance donne l'autonomie, au point de vue des propriétés de l'acte moral - les caractères d'universalité et de nécessité. Ces conclusions définitives de Kant reçoivent l'allure bien différente dans la théorie de S. D'abord il est clair, qu'en général, l'action jugée morale est considérée comme telle qui doit se réaliser partout et toujours, comme éminemment obligatoire pour tout le monde, bien entendu abstraction faite pour le moment des conflits avec une autre action de même espèce. Cette propriété d'acte moral est bien exprimée par l'universalité et la nécessité. Jusqu'ici S. d'accord avec Kant. Ensuite, il est incontestable que le bien moral doit être désiré pour lui-même et non pas pour les motifs qui sont étrangers au bien moral, comme le plaisir, l'avantage, etc.; et cela doit être en vertu de la pureté du bien, de la pureté de l'intention du sujet agissant. Mais, pour que telle pureté soit réalisée dans le sujet, quand il agit, il faut que l'action provienne de la conviction profonde du sujet qui est intimement lié par sa mentalité avec le bien moral. Or, pour efformer une intime liaison du sujet avec le bien on avait besoin par la pensée de reconnaître le bien moral et par la volonté de s'incliner vers l'accomplissement de ce bien. Ces actes de la pensée et de la volonté créent une libre soumission au bien ou l'autonomie, car

dans l'une et l'autre coïncident entre elles dans leurs données principales à savoir dans leur provenance interne au sujet, et dans leur caractère objectif, s'imposant au sujet. Bien entendu l'autonomie de Kant se différencie de celle de S., mais S. modifie l'autonomie de Kant en y conservant deux données essentielles en la dépouillant de l'exclusivisme absolu, qui logiquement n'y a pas de raison d'être.

En définitive, l'autonomie de Kant, modifiée par S. est devenue la condition psychologique de l'acte moral et le système rationnel connu dans l'histoire de la philosophie au point de vue qui nous intéresse sous le nom " morale formelle " a donné la partie formelle de l'acte moral. Il n'y a pas de doute que S. en intégrant " la morale ^{formelle} " dans sa théorie se montra avec une dose considérable de la conception toute personnelle.

Après avoir établi la partie formelle de l'acte moral S. tâche de faire ressortir le contenu de l'acte moral, le contenu qui serait basé sur des données réelles se trouvant dans la nature humaine. Pour atteindre ce but, S., au moyen de l'expérience et du raisonnement examine la nature humaine et ses rapports avec le monde extérieur. A la fin des recherches S. parvient à établir que l'ensemble du contenu moral a la triple source : la honte, la pitié, et la pitié.

La honte dont l'existence a été prouvée par l'observation actuelle et par l'histoire comme source du contenu moral est apport tout personnel de S., car autant qu'on sait, personne n'a émis telle opinion. La légitimité de cet apport de S. est hors de doute, parce que le fait si remarquable et si universel de la honte reçoit dans ce cas l'explication uniquement raisonnable.

La deuxième source - la pitié - présente l'emprunt des dernières données des théories empiriques qui sont parvenues à établir l'altruisme. Même dans ce cas, S. montre sa personnalité, parce que quoiqu'

il fasse l'emprunt, mais à sa manière: l'altruisme qui chez Schopenhauer est source unique de la moralité, chez S. détermine seulement une partie des actes moraux.

Enfin, la troisième source, - la piété - est l'emprunt de la religion des ancêtres, mais elle reçoit chez S. un développement ultérieur et l'application pour la faire entrer comme partie intégrante dans une théorie complète.

On peut se demander, si la triplicité de la source de l'acte moral est soutenable, ayant vu que l'esprit humain tend vers la simplification et l'unification. C'est vrai, on peut répondre que l'esprit possède telle tendance et qu'elle est utile et même nécessaire pour la construction des synthèses, mais l'unification a des limites impassables, posées par la réalité. Comme le moyen de la connaissance humaine ne peut pas être réduit sans erreur aux sens seuls, ou bien à la raison seule, mais bien exige la réunion de tous les deux, aussi le contenu si varié des actions morales a besoin, comme l'observation le montre, de la triple source pour bien embrasser l'ensemble. D'ailleurs le fait que le laisser-aller excessif vers l'unification a produit le monisme allemand avec ses thèses si étranges et inadmissibles qu'ensuite les recherches philosophiques pour trouver le principe unique qui expliquerait les énigmes de l'univers sont vaines jusqu'à présent montre sur la nécessité de mettre les limites infranchissables pour l'unification excessive.

Quand on regarde l'ensemble de la théorie de S. on y voit d'abord les aperçus tout à fait nouveaux (comme honte p.e.) ensuite, la solution nouvelle de problèmes anciens, (la purification de l'altruisme comme principe exclusif), enfin, la synthèse véritable, pas éclectique, de vérités philosophiques, dispersées dans les différents systèmes; ces qualités, de S. Dr von Usnadse, les reconnaît et résume

bien : " Es ist nicht so^{her}wer, den Allgemeinen Zug seines Denkens zu charakterisieren : die Synthese ist es, wonach es strebt ,die Synthese der wesentlichen philosophischen Wahrheiten,die nach seiner Meinung überall zu finden, aber auch überall zu reinigen und zu vervollständigen sind " (Wladimir Ssolowiw : seine Erkenntnistheorie und Metaphysik,Halle a/S. 1909, p. 166-167).

Le système moral tout entier de S. , où nous avons examiné seulement le fondement de la moralité, se rattache étroitement à la métaphysique et à la théodicée,comme le montre en premier lieu le problème de la liberté qui, d'après S., se rapporte en propre à sa philosophie théorique,dont on possède les questions partielles et des ébauches de l'ensemble à cause de la mort prématurée de S., en deuxième lieu,l'existence de la troisième source implique déjà des rapports avec la Divinité. Même dans cette attitude de la morale à la métaphysique et à la théodicée apparaît le caractère synthétique de S.

Le développement complet des idées de S. montrerait qu'il n'a pas voulu construire un système moral tout à fait nouveau,mais plutôt de développer la morale du christianisme,de la justifier en montrant sa capacité pour la solution de tous les problèmes de la vie pratique et ainsi la faire acceptable par chrétiens de toutes confessions et par les philisophes de toutes les directions.

A la personnalité de S. se rapporte outre la méthode synthétique les aperçus nouveaux,l'indépendance de l'esprit,encore la manière de coordonner,d'exposer ses idées. Voici, qu'à ce propos Lopatine dit, professeur à l'Université de Moscou: " Les propriétés des écrits de Soloviev sont - l'originalité de ses vues,la finesse et la large variété de ses analyses philosophiques, la profondeur, la spiritualité et la force inéluctable de son argumentation " ("La revue russe " Voprossy filossofiii i psychologuii ,vol. XXI, p. 632-633).

Si S. est un esprit synthétique, alors il est clair que les beaux caractères de sa pensée apparaissent, quand elle est présentée dans son ensemble, ce qui n'est pas pour notre cas.

Il n'est pas permis de passer sous silence encore un fait qui en grande partie est redevable à S. à savoir : si à l'heure actuelle, la philosophie en Russie a comme caractère spécifique l'allure religieuse, c'est grâce à S. qui par ses écrits, les cours, les discours a excité le mouvement philosophique, complété par l'élément religieux, ce qui est parfaitement conforme au caractère synthétique de S. Bien entendu, ce mérite du penseur russe sort de toute son oeuvre, à laquelle appartient et la théorie sur le fondement de la moralité.

Conclusion générale sur la théorie de S.

On dira, peut-être, que la théorie de S. n'est pas parfaite; nous répondons que d'une part S. a respecté ce qui est de bon dans les autres théories, ensuite, il a ajouté le complément considérable, non pas imaginaire, mais très réel, parce que basé sur les données réelles de la nature humaine, et cela constitue la grande valeur de la théorie de Soloviev; d'autre part, la théorie parfaite purement philosophique sur la question donnée n'est pas possible, parce que la vie intégrale de l'humanité même dans ses parties doit être expliquée par le savoir intégral notamment par le concours mutuel des sciences naturelles, de la philosophie et de la théologie. C'est même la pensée de Soloviev.

= = = = =