

LA SAGESSE DU DOCTEUR BONHOMME

Par M. REINHOLD GEIJER

Professeur à l'Université d'Upsal.

Dans l'histoire des belles-lettres suédoises, une place très remarquable est occupée par CHARLES GUSTAVE DE LÉOPOLD (1756-1829), secrétaire privé et ami intime du roi GUSTAVE III, poète et critique littéraire vers la fin du XVIII^e siècle et au commencement du XIX^e, généralement reconnu pour le coryphée du « Goût français », lequel devait bientôt être attaqué, avec tant d'impétuosité et si peu de pitié, par les « phosphoristes » ou néo-romantiques suédois. Mais Léopold était aussi philosophe, philosophe amateur, si l'on veut, ou ce que les Anglais appellent « essayiste », mais très distingué et très renommé surtout pour son style facile, souvent spirituel et toujours d'une limpidité et d'une élégance presque françaises. Disciple de LOCKE et de SHAFTESBURY, de POPE et de VOLTAIRE, il avait débuté comme auteur philosophique par une analyse critique assez sévère du « *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* » de Kant. Et, en effet, il n'a jamais voulu accepter, ou pu s'approprier, ni la philosophie kantienne proprement dite, ni, et certes beaucoup moins encore, les phases successives de la philosophie « transcendente » représentée par FICHTE et SCHELLING. Cependant, cela n'empêche point qu'il ait subi peu à peu une très forte influence de la part de Kant qu'il n'a pas cessé d'étudier de plus en plus profondément, influence qui s'accuse à plusieurs égards, comme nous allons voir.

Environ dix ans avant sa mort, Léopold avait perdu la vue, et voilà pourquoi ses œuvres posthumes sont publiées sous le titre de *Méditations philosophiques d'un homme aveugle*. Le dernier groupe de ces méditations est formé de « fragments philosophiques » qui se donnent pour avoir été trouvés « dans le portefeuille du Docteur Bonhomme » (Godman, Gutmann). Il commence par une lettre où M.

le Docteur expose à un ami sa vue générale sur la philosophie. Or, selon lui, la tâche propre de la philosophie n'est guère de « satisfaire à la vaine curiosité de savoir, par exemple, si la matière est composée d'esprits qui ont des perceptions obscures », mais elle doit répondre « au grand intérêt de l'humanité », qui est de connaître la destinée définitive et totale de l'homme. Plus explicitement, il incombe à la philosophie de chercher à résoudre le triple problème de ce qu'il nous faut penser, faire et espérer par rapport à notre but essentiel. Et l'on fait pressentir que nous pourrions nous contenter ici d'une certitude autre que celle de la démonstration strictement logique, à savoir celle de la « conviction morale », en ajoutant que c'est pour cela qu'il convient à la vraie philosophie de s'appeler non pas théorie scientifique, ou système de connaissances, mais plutôt Sagesse. C'est donc de la *Sagesse du docteur Bonhomme*, ou, ce qui revient au même, de la philosophie essentiellement morale et religieuse de Léopold lui-même, que je me permettrai de présenter au Congrès un abrégé, ne résumant que les passages que j'ai trouvés assez caractéristiques et qui m'ont paru en même temps être d'un intérêt non pas purement historique mais encore un peu actuel.

Ainsi, il ne faut pas nous arrêter à une suite de recherches, quelquefois très subtiles, sur la nature de la connaissance philosophique, si ce n'est pour signaler en passant qu'elles aboutissent à un résultat fort négatif ou fort sceptique, rappelant Hume plutôt que Kant, en tant que niant formellement toute possibilité d'une métaphysique quelconque théoriquement scientifique, de ce que Kant appelle la métaphysique immanente des phénomènes, ou « reine Naturwissenschaft », non moins que de toute espèce de métaphysique transcendante, ou de « Metaphysik des Uebersinnlichen ». Mais abordons aussitôt ce qui est appelé : « *la grande question de la philosophie* », dont le docteur B. voudrait faire un *sujet de concours* (« die grosse philosophische Preisfrage »), laquelle se formulerait ainsi : « Existerait-il dans l'âme de l'homme un autre principe de connaissance qui pourrait suppléer à l'insuffisance de la raison humaine ? »

Afin de bien saisir la portée et le vrai sens de cette question, il est évident qu'il faudra considérer une question préliminaire, à savoir celle-ci : par où cette insuffisance de la raison humaine s'est-elle montrée, et comment le besoin d'y suppléer s'est-il fait sentir ? Or, à ce propos, il suffit à notre docteur de revenir sur ce qu'il a déjà dit un peu autrement dans sa lettre d'introduction et en même temps sur le résultat des recherches que nous venons d'indiquer : en faisant

valoir, en somme, que ce qu'il nous faut absolument et ce dont nous ne pourrions aucunement nous passer, c'est d'abord la connaissance du devoir ; en d'autres termes, la faculté de distinguer entre le bien et le mal. Mais il nous faut ainsi, étroitement unie à la précédente, la faculté de revendiquer et d'établir d'une manière indubitable, non seulement la foi en un Dieu personnel, créateur et providence de nous-mêmes et de tout l'univers, mais aussi l'espoir en l'immortalité de notre âme. Et le docteur déclare avoir prouvé, quant à ces deux derniers problèmes appartenant évidemment à la métaphysique transcendante, que leur solution satisfaisante est impossible à atteindre « soit par voie de la raison pure, soit par des conclusions tirées de notre expérience des phénomènes externes ». Pour la première question, laquelle doit être pour nous la principale et de beaucoup la plus importante, celle de ce qu'il nous faut faire et ne pas faire, nous allons apprendre par ses propres paroles quels sont les motifs qui l'ont amené à une telle conclusion. Enfin, il semble que c'est justement quand il s'agit de nos intérêts suprêmes, là où « la nature devrait surtout à l'homme un peu de lumière indispensable », que nous nous trouvons abandonnés tant par la raison que par l'expérience extérieure. Dans ces circonstances, la méthode qui s'impose pour résoudre la grande question, ne peut être que « le sondage des profondeurs de l'âme afin d'y trouver, s'il y en a, un principe quelconque qui pourrait nous servir ici de principe supplémentaire ».

Voici donc la question posée, et la réponse ne tarde pas à nous arriver, dans une forme bien concentrée, ainsi conçue : « Plus on y pense, plus on trouvera que nous possédons en effet un tel principe supplémentaire dans cette conformation admirable de notre âme qui nous révèle par l'expérience du sentiment la haute valeur, valeur unique et incomparable, de la bonté de cœur, de la raison, de la justice, nous donnant ainsi des idées d'une perfection absolue. Car le seul sentiment de la vénérabilité sublime de ces propriétés ou de ces idées (bonté, raison, justice) nous contraint, non seulement de les penser ensemble, intimement réunies les unes avec les autres, à l'origine du monde, chez l'être suprême, cause suffisante de tout ce qui existe, mais encore d'y rapporter tout le système de la nature comme en étant infailliblement une manifestation. Ce seul principe suffit pour en déduire tout ce qu'il nous faut. »

En présence de cette réponse préliminaire à la question dont nous nous occupons ici, il semble qu'il suffirait d'une analyse même assez rapide pour y distinguer les grands traits de la philosophie du Dr

B. Cependant, je vais essayer d'en exposer et fixer, très brièvement et d'une manière aussi nette et précise que possible, les thèses principales.

1. Il existe certaines *valeurs morales absolues et universelles*, ou bien modèles idéaux de perfection absolue, se manifestant originellement par un sentiment (Gefühl) de caractère tout spécial, différent essentiellement de toute espèce de sentiments sensuels, lequel sentiment, pourvu qu'il ne soit pas troublé ou égaré, ne manquera jamais d'accompagner chaque perception, ou représentation, même imaginaire, de telle ou telle action libre d'un certain genre, tantôt en approuvant telle action, ou plutôt le motif de cette action, tantôt en repoussant avec dédain ou aversion d'autres actions ou motifs d'un caractère opposé.

2. En impliquant ainsi une évaluation d'actions et de motifs, entièrement spontanée et absolue, ce *sentiment moral* s'imposera comme *loi suprême* de la volonté et des actions de tous les êtres doués de ce sentiment et de libre arbitre — loi dont l'obéissance est exigée catégoriquement « sous peine d'être punis par nous-mêmes » — et devient ainsi la vraie source de toute obligation morale.

3. Mais ce sentiment moral est pour nous la seule source primaire de la connaissance de notre devoir et, par conséquent, le *principium cognoscendi* de toute éthique plus ou moins scientifique. Comme, en fait, dans notre sujet, c'est ce dernier point qui se manifeste comme le plus important, j'ai cru devoir rendre compte un peu plus explicitement de l'argumentation du Dr B. à ce propos.

En supposant ici une objection tendant à soutenir que la haute valeur de la bonté et de la justice ne pourrait se manifester à nous que par le discernement de notre propre raison, le Dr B. répond, et très justement, à ce qu'il me semble, comme suit : « La raison ne peut, en effet, porter aucun jugement sur la valeur de quoi que ce soit, à moins qu'il ne s'agisse d'une appréciation d'utilité ou d'appropriation pour tel ou tel but », ne pouvant juger de la valeur de ce but-là, comme tel, ni d'un fait accompli quelconque, autrement que comme moyen pour un autre but d'un ordre plus élevé. « Ce qui est bon et parfait en soi-même, sans rapport à quoi que ce soit, ne pourra jamais être vérifié par la raison (c'est-à-dire l'intellect ou l'entendement) ; pour être renseignés là-dessus il faut nous en rapporter au sentiment dont le témoignage immédiat accompagnera toujours chaque idée de ce genre. Déjà dans la sphère de la sensibilité matérielle, chaque plaisir que nous éprouvons devient un bien immédiat et par-

fait en soi, dont la raison pourra sans doute approuver les moyens ou les causes, mais dont la valeur comme résultat accompli ne pourrait être reconnue par elle sans l'intermédiaire du sentiment. Au-dessus de la dite sphère, nous éprouvons des jouissances d'un caractère pur et plus noble, qui nous sont fournies par les beaux-arts, les lumières scientifiques, les exploits de la pensée — et, encore plus haut, par les mérites et les vertus. »

Il est facile de comprendre que pour l'intellect ou l'entendement comme tel, abstraction faite de tout contact avec le sentiment, les notions de devoir et de vertu ne pourraient jamais impliquer d'autre sens que celui de l'utilité d'une action ou d'une propriété par rapport à un certain but. En considérant, cependant, que le devoir et la vertu sont incontestablement reconnus, du moins par la grande majorité des hommes, comme des idées autonomes, possédant une valeur toute spéciale et propre, indépendante des circonstances externes, incomparable à d'autres valeurs, et en même temps universelle, nous nous trouvons donc ici en présence d'un fait qui ne pourrait s'expliquer que par « un sentiment qui en impose irrésistiblement la conviction, sentiment de nature à porter témoignage sur cette valeur suprême et absolue, en accompagnant, constamment et infailliblement, la même représentation d'un témoignage identique invariable. Il faut donc que toutes nos appréciations d'une valeur morale soient fondées, en dernier lieu, sur notre sentiment moral, quand même il appartient à l'intellect de réfléchir sur les appréciations primitives du dit sentiment, afin de les généraliser sous forme de préceptes moraux, ou de ce qu'on appelle des maximes; ce qui veut dire en un mot que le rôle qui pourra être attribué ici à la raison, se borne à « concevoir et exprimer sous forme de concept la substance du sentiment moral ».

4. Quant à la manière dont notre docteur lui-même a compris cette substance du sentiment moral, il suffira de citer encore ce qui suit. « Ces manifestations de perfection (morale) absolue — ou ce qui revient au même, du vrai Bien souverain — sont au nombre de trois seulement, à savoir celle de la *Bonté*, d'abord, entourant de sa bienveillance tous les êtres vivants doués de sentiment, en second lieu celle de la *Raison*, ordonnant la pratique de la bonté en réglant cette pratique avec la plus grande équité, et enfin celle de la *Justice*, consistant dans la vénération et l'amour de cette équité, étant engendrée pour ainsi dire par l'union de la raison et de la bonté, portant les traits et réunissant en soi la nature des deux. » De ces paroles

dont le sens, au reste, revient assez souvent dans d'autres pages de ces fragments, il nous semble ressortir comme le résumé de toute la philosophie éthique de Léopold-Bonhomme, que l'essence la plus intime de la vraie moralité, c'est la bonté pure et désintéressée, ou la bienveillance universelle, avec, en plus, le « sentiment témoin » de la valeur sublime d'une telle disposition morale.

5. et 6. Mais ce même sentiment moral, voyons s'il ne pourrait servir encore de fondement à cette conviction certaine et inébranlable, dont nous avons tant besoin, quant à l'existence de Dieu, de même qu'à l'espoir d'une vie éternelle après la mort. En abordant cette partie de notre grande question de concours nous sortons du domaine de l'éthique pure, pour entrer dans celui de l'éthique religieuse, ou, si l'on veut, de la philosophie de la religion¹.

Notre auteur parle assez souvent, d'une manière plus ou moins générale, d'une certaine « nécessité sentimentale », ou si vous préférez d'un sentiment obligatoire, qui nous fait supposer et même croire fermement, que ni la vie humaine, ni la nature, ou tout ce qui existe en général, ne saurait constituer un immense mensonge, une illusion énorme, c'est-à-dire manquer de toute valeur en soi et de toute espèce de but réalisable. Ainsi, par exemple, nous citerons ici un endroit où il déclare absurde de s'imaginer l'univers autrement que comme une « institution rationnelle » (*Vernunftseinrichtung*), c'est-à-dire un ensemble ou tout un système de buts et de moyens, d'organes et de fonctions, en poursuivant ensuite son argumentation ainsi entamée jusqu'à proclamer l'hypothèse s'imposant par nécessité d'une véritable raison substantielle et individuelle comme principe et auteur de cette institution, de ce système, laquelle raison ne pourrait être imaginée que sous la forme d'un Dieu personnel aux attributs immanents d'intellect et de volonté².

Mais si ce n'est qu'à l'aide de certains raisonnements y afférents que nous arrivons ainsi de ladite nécessité sentimentale *générale*, ou en d'autres mots de notre besoin impérieux de trouver à l'existence un sens rationnel quelconque, jusqu'à la théorie du Théisme comme

¹ Les citations suivantes sont puisées en partie dans un traité plus ancien de Léopold, s'intitulant : *Idées sur une philosophie populaire concernant Dieu et l'immortalité*, où se trouve l'exposition la plus ample de ses vues à ce sujet.

² Citons encore ces mots qui impliquent en effet tout ce qui vient d'être expliqué tant soit peu séparément : « Il nous serait impossible de ne pas tomber dans le désespoir le plus irrémédiable, si nous n'avions qu'à nous considérer comme des grains de poussière engloutis dans ce gâchis d'un chaos immense sans loi, ni régime aucun. »

étant la seule dont nous puissions nous contenter pour nous expliquer le système de l'univers — c'est pourtant au *sentiment moral* qu'il nous faudra avoir recours pour réaliser toute la perfection, toute la certitude et toute l'autorité de cette théorie du théisme. Car cette réalisation ne s'accomplit que parce que ce sentiment moral nous « contraint », directement ou sans aucun intermédiaire de déductions logiques, à combiner, de manière à en former une seule aperception, avec notre idée de la cause première du monde celle des propriétés qu'il faut y attribuer, lesquelles ne pourraient être que d'une perfection suprême ou absolue ; autrement dit, le sentiment moral nous force immédiatement d'imaginer le Dieu personnel comme étant non seulement la toute-puissance, mais en même temps aussi et surtout la bonté infinie, la sagesse suprême et la justice souveraine et infaillible.

Après avoir réussi à fixer ainsi, d'une manière plus définitive, l'idée de Dieu, il ne reste à notre auteur que la tâche comparative-ment facile d'en déduire la certitude de notre espoir en l'immortalité de notre âme, ce dont il s'exécute dans la forme pompeuse d'un appel rhétorique : « Le Créateur, peut-il être cruel ? Est-ce qu'il se permettrait, Lui, de faire naître dans l'esprit et le cœur des êtres dont il méditerait la destruction rapide, l'idée la plus nette de l'anéantissement et l'épouvante extrême devant une telle destinée ? Est-ce qu'il aurait inculqué au cœur des mortels cette crainte et cette espérance, d'une justice finale, tout en étendant au delà de la tombe les conséquences de notre conduite morale ? Est-il possible que Dieu ait doué les hommes d'une âme sensible à la beauté et à la perfection d'une vertu se trouvant si souvent en conflit avec les intérêts des êtres terrestres, sans que cela indiquât qu'il existe en effet une félicité compensatrice ? » etc. — Non, et encore non ! « Le Créateur ne rejettera jamais dans le gouffre d'un néant éternel un être à qui il aura conféré la lumière et le sentiment pour lui adresser des vœux et des invocations. »

On voit que toutes les argumentations de notre auteur (Léopold) au sujet de ces questions d'éthique religieuse commencent et se terminent par un appel direct au cœur, ou à ce qu'il nomme *la logique sommaire du sentiment*. Il faut qu'il en soit ainsi, justement comme cela et non pas autrement, tout simplement parce que notre sentiment (moral) ne se contenterait aucunement à moins que cela.

Mais, est-ce qu'un tel témoignage du sentiment pourrait donc constituer une *preuve* suffisante de la vérité de ce qu'il approuve ainsi ?

Certainement non. Une certitude de connaissance telle que nous l'offre la stricte logique ne pourra jamais nous être fournie par « le principe du sentiment. » Mais de cela il n'a jamais été question. Ce dont il s'agit ici, l'objet de nos recherches actuelles en vue de la solution de la « grande » question, c'est de trouver — n'est-ce pas ? — une certitude d'un tout autre genre, qui puisse suppléer à la certitude démonstrative qui se refuse à nous autres pauvres mortels dans ces sujets « si sublimes et si distants. » Et nous la tenons cette certitude supplémentaire, c'est celle de la *conviction morale* — conviction qui dépend en dernier lieu « d'une fidélité constante de notre part, ne nous permettant jamais de manquer à ce qu'il y a de meilleur et de plus noble dans notre nature, » et dont la valeur n'est pas diminuée par ce fait qu'il nous faut la conquérir par des luttes. « Au contraire, il s'y ajoutera ainsi, d'une manière inséparable, la valeur la plus sublime de toutes les valeurs de cette existence mortelle, à savoir celle de la *force victorieuse de la moralité*. »

J'ai fini l'exposé succinct qui devait être le sujet de cette communication. On me permettra d'y ajouter, au point de vue historique, quelques brèves remarques.

En voyant Léopold insister avec tant de vigueur et de résolution sur notre *sentiment* moral comme la source primaire de toute obligation morale et en même temps de toute éthique, qui pourrait douter que cette assertion de sa part ne soit un rejeton direct de la théorie célèbre du « sens moral » de *Shaftesbury* ? Mais, de l'autre côté, il n'en est pas moins évident que cette théorie commune à *Shaftesbury* et à Léopold, d'un sens moral se manifestant originairement par des sentiments moraux, se retrouve chez Léopold sous une forme essentiellement modifiée, et mieux précisée, accusant, d'une manière tout à fait palpable, l'influence puissante de *Kant*, notamment de sa doctrine de « l'impératif catégorique. » On ne pourrait s'y tromper, car Léopold ne se contente pas de proclamer son « principe de sentiment » en l'opposant à « l'usurpation d'autorité » de la part de toute maxime formulée par l'entendement ou de toute règle générale et abstraite ; mais il revendique encore, pour ce principe, et d'une manière non moins vigoureuse et emphatique, le caractère d'impliquer, ou bien de constituer, à sa guise, un principe d'évaluation tout aussi spontanée, absolue et « catégorique » que celle de la « raison pratique » de *Kant*. Et, ici, il mérite bien d'être observé que Léopold a déjà compris parfaitement que *tout* jugement d'appréciation ou d'évaluation dépend, en dernier lieu, d'un sentiment quelconque.

vérité psychologique très élémentaire sans doute, mais qui avait échappé à Kant lui-même et à bon nombre de « Kantiens, » et que de nos jours, *Lotze*, par exemple, a si bien relevé, en l'exprimant ainsi : « Es gibt gar keinen Wert oder Unwert, der an sich einem Dinge zukommen könnte; beide existieren bloss in Gestalt von Lust und Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt. »

Et quant à la tentative de trouver dans le sentiment moral le point de départ et la justification de notre foi en un Dieu et en l'immortalité de notre âme, on trouvera facilement combien, après tout, et malgré la différence que présentent certains détails de peu d'importance, toute cette argumentation rappelle non seulement les « postulats pratiques » de Kant, à titre de vérités de « foi rationnelle, » mais aussi, et même davantage, les arguments dont Fichte se sert pour justifier sa croyance à un « ordre moral de l'univers. » Mais il ne manque pas non plus d'analogies avec l'époque contemporaine : Ainsi celle que nous offre la définition donnée par *Harald Höffding*, selon laquelle le point essentiel de la religiosité et de toute religion serait « la foi à la permanence de la valeur. » De même, nous pourrions alléguer les recherches spéciales sur la psychologie du jugement éthico-religieux et sa portée, comme principe de connaissance, recherches dont s'occupent avec prédilection aussi bien les théologiens que les philosophes les plus distingués de nos jours, les *Alb. Ritschl*, les *Rud. Eucken*, pour prouver, que, du moins, la manière dont notre auteur a posé son problème n'a rien perdu, jusqu'à présent, en fait d'actualité.

