

L'anti-kantisme dans les morales fin de siècle

Jean-Louis Cabanès

DANS ROMANTISME 2008/4 (N° 142), PAGES 53 À 69

ÉDITIONS ARMAND COLIN

ISSN 0048-8593

ISBN 9782200924768

DOI 10.3917/rom.142.0053

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-romantisme-2008-4-page-53.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Armand Colin.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Jean-Louis CABANÈS

L'anti-kantisme dans les morales fin de siècle

Paul Desjardins, en 1892, dans *Le Devoir présent*, incitait ses lecteurs à se dresser contre « l'empirisme généralisé », à combattre tous ceux qu'il appelait, à la suite d'Édouard Rod, les « négatifs »¹ (Renan, Leconte de Lisle, les élèves de Darwin, M. Taine, M. Zola), et à rejoindre les « positifs » : « les philosophes et les poètes qui chantent l'idéal moral, les nouveaux disciples de Platon, des stoïciens, de Kant, tels que M. Charles Secrétan, M. Renouvier, tels encore que M. Lachelier, ou M. Fouillée, ou M. Sully Prudhomme »². Il appartenait donc à tous les spiritualismes ou à tous les idéalismes de fraterniser. C'est pourquoi, dans la liste de Paul Desjardins, les disciples de Kant (Lachelier, Renouvier, Secrétan) côtoient Alfred Fouillée, philosophe d'inspiration peu kantienne. Parmi les « positifs », les « vrais juifs » se voyaient appelés à la rescousse des « vrais chrétiens »³. Le très laïc Léon Bourgeois, l'un des futurs théoriciens du solidarisme, était loué par un écrivain qui se réclamait certes, en 1892, d'un républicanisme libéral, mais qui n'hésitait pas à affirmer la nécessité de greffer la réforme morale sur un christianisme intérieur. La raison de cet éloge est simple : en 1890, Léon Bourgeois, alors ministre de l'Instruction publique, dans ses *Conseils aux maîtres*, avait proposé qu'ils bannissent de leurs classes « tout ce qui, dans les

1. Voir E. Rod, *Les Idées morales du temps présent*, Perrin, 1891, p. IV et V : « M. Renan, se trouve à l'origine d'un courant négatif, qui va grossissant pendant une période d'une quarantaine d'années, où il se fortifie de deux autres courants : le courant pessimiste issu plus ou moins de M. Schopenhauer, et le courant naturaliste que représente M. Zola. »

2. Paul Desjardins, *Le Devoir présent*, Armand Colin, 1892, p. 9-10.

3. *Ibid.*, p. 9.

œuvres contemporaines, sent la recherche, le sophisme, la prétention impuissante et maladive » et qu'ils proscrivent « les livres capables d'incliner les jeunes gens vers l'ironie ou le scepticisme »⁴.

La science ou l'art cultivés pour eux-mêmes, le dilettantisme, le nihilisme, le pessimisme, voilà les ennemis. Au nom de la morale, on condamne donc des esthétiques décadentes et le dilettantisme, coupables de débilitier les esprits. « Des stimulants collectifs » comme la vie nationale, l'expansion coloniale, la société considérée comme un tout solidaire fixeraient, en revanche, l'énergie individuelle, la relanceraient, lui assigneraient des devoirs et une fin. Tels pourraient être les dénominateurs communs d'un imaginaire anti-décadent dont Pierre Citti a exploré les thèmes⁵. C'est également dans le cadre des dix dernières années du siècle que se développe un roman de socialisation dont Denis Pernot a étudié la poétique, tandis que se multiplient les discours adressés à la jeunesse⁶. La question morale ne se centrerait plus tant sur l'opposition du déterminisme et de la liberté, comme sous le Second Empire et au tout commencement de la Troisième République, que sur la relation complexe de l'individu aux diverses totalités (nation, société, race) dans lesquelles il pourrait s'inclure. Il y aurait un devoir d'appartenance, d'enracinement ou de solidarité. Si l'on peut ainsi dresser une sorte de tableau collectif en faisant ressortir, par-delà les divergences idéologiques, des lignes de force unifiantes – et les belles synthèses de Pierre Citti ou de Denis Pernot n'ont point manqué d'aller dans ce sens – l'aspect didactique des romans de socialisation, le désir d'influer sur la jeunesse, de la conseiller, impliquent un « état de guerre » au sein duquel les supposés tenants du scientisme ou de l'art pour l'art ne restent pas inertes. Ils ne se convertissent pas tous, en effet, à la morale adverse, et parfois ils répondent à leurs adversaires précisément sur le terrain où ceux-ci ont choisi de se battre. Il convient ainsi de lire les derniers romans de Zola, et déjà *Le Docteur Pascal*, comme des réponses, sous forme de contre-attaque, à une offensive « morale ».

Une coupe synchronique des doctrines, dans les années 1890, ferait surgir d'autres formes de tensions. C'est une illusion que de voir dans le néo-kantisme une philosophie absolument dominante, même s'il ne s'agit pas de négliger son impact chez les philosophes de la République. C'en est une autre encore de vouloir absolument unifier l'héritage kantien. Frédéric Rauh ne combat pas pour les mêmes valeurs que Jules Lachelier ou Émile Boutroux. On pourrait également rappeler que la

4. Nous citons ces instructions ministérielles d'après Paul Desjardins, ouvr. cité, p. 72.

5. Voir Pierre Citti, *Contre la décadence : Histoire de l'imagination française dans le roman (1890-1914)*, PUF, 1987.

6. Voir Denis Pernot, *Le Roman de socialisation*, PUF, 1998 ; *La Jeunesse en discours (1890-1925). Discours social et création littéraire*, Honoré Champion, 2007.

sécularisation de la morale, telle qu'on la rencontre dans les manuels d'instruction civique, est parfois vivement combattue par une partie de l'Église : on songe aux luttes engagées par Monseigneur Ramadié, archevêque d'Albi, contre le manuel de Gabriel Compayré⁷. Bref, s'il est fructueux d'analyser les formes particulières de romans « engagés » ou de répertorier les thèmes constitutifs d'un imaginaire anti-décadent, une autre démarche, complémentaire, pourrait s'imposer. Elle se soucierait d'établir une cartographie des polémiques, tout en ouvrant des passages interdisciplinaires entre divers champs : morale, esthétique, politique, littérature. C'est celle que nous nous envisageons de suivre, mais dans un domaine étroitement circonscrit. Nous proposons, en effet, de dissiper quelques illusions d'optique sur la domination kantienne en mettant plus particulièrement en évidence la pensée de Jean-Marie Guyau. Comme les débats internes à la philosophie morale ne sont pas sans conséquences littéraires – affirmation qui peut s'énoncer en sens inverse – nous essaierons de relire deux œuvres bien connues de Zola et de Barrès à la lumière de cette évidence.

Rappelons tout d'abord les lignes de force d'une *vulgate* néo-kantienne. Pour Charles Renouvier, la liberté réelle est un postulat de la morale. Il existe un devoir envers soi-même qui consiste à se conformer à sa nature idéale, ou, si l'on préfère, « une identification de l'agent empirique avec sa propre nature idéale mais normale »⁸. Quant au devoir considéré comme impératif catégorique, il « nous oblige indépendamment de toutes les relations que nous pouvons avoir avec d'autres que nous-mêmes »⁹. Le mérite est lié au sacrificiel car il appartient à « la préférence qu'on donne sur ce qui est particulier ou personnel à ce qui intéresse l'universel ou les autres personnes »¹⁰. Enfin, transcendant les individus, mais subordonnée à la reconnaissance du méritoire, s'impose la notion d'une solidarité libre entre tous les hommes, elle se parachève idéalement sur le plan politique dans une *République*, c'est-à-dire dans une société dont tous les membres seraient « méritants »¹¹. Cette *vulgate*, qui manifeste le lien que l'on a pu établir, sous la Troisième République, entre instruction civique, dépassement de l'individu dans le méritoire, élitisme et égalitarisme républicain, nous donne la tonalité du néo-kantisme et désigne dans un même élan les cibles des anti-kantiens.

7. Voir Jean Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn (1848-1900)*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le Mirail, 1990, chap. VII, p. 133-162. En 1881, ces *Éléments d'instruction morale et civique* avaient connu 35 éditions.

8. Charles Renouvier, *Science de la morale* [1869], Alcan, 1908, t. I, p. 163.

9. *Ibid.*, p. 19.

10. *Ibid.*, p. 165.

11. *Ibid.*

Dans son essai *Le Fondement de la morale*, Schopenhauer définissait par avance les enjeux des polémiques qui se rencontreront chez les anti-kantiens français des années 1880-1890, et parfois chez Nietzsche. Mise en cause du jugement synthétique, égoïsme perçant derrière la revendication de l'universalité du devoir, insensibilité se masquant de vertu au prétexte précisément d'un universel abstrait, voilà quelques-uns des soupçons que ce penseur faisait peser sur la philosophie morale de Kant. Celui-ci prétendait émanciper l'éthique de la théologie, mais la forme impérative de la morale kantienne garderait une coloration religieuse¹². Enfin, au moment où l'on obéit au dictamen d'une conscience informée par un jugement synthétique, on se dédouble en vérité. On devient tout à la fois « agent » et « patient » : on est agent lorsqu'on se représente à soi-même la loi morale, et patient lorsqu'on l'impose au rang de loi universelle. On peut alors consentir, en toute quiétude, sous prétexte d'universalité, à l'insensibilité¹³. Ce qui apparaissait à Renouvier, on l'a vu, comme sacrifice (par là le religieux faisait retour dans la morale sécularisée) pourrait virtuellement se teinter de cruauté. De manière plus générale, alors que Kant tentait d'unir individualité et universalité, la polémique anti-kantienne dissocie constamment les deux termes de cette synthèse, reprochant à la fois au philosophe allemand un universalisme abstrait et une sorte d'erreur fondamentale : « une gravitation sur soi »¹⁴. Cette « erreur » était déjà dénoncée par Schopenhauer lorsqu'il déclarait que l'importance morale d'une action se mesure à sa direction, elle doit être centrifuge du moi.

Si la prévalence accordée à la sympathie et à la pitié transforme les relations intersubjectives en une sorte de duo tendant vers l'unisson, on ne peut dire que soit réalisé, chez Schopenhauer, ce dépassement de l'individualisme, qui est l'une des aspirations des opposants au kantisme. Ajoutons que le pessimisme est précisément l'adversaire privilégié d'un énergétisme fin de siècle qui découvre, dans *Le Monde comme volonté et représentation*, ce que Jean-Marie Guyau appelle une « morale de l'anéantissement »¹⁵. C'est donc tout à la fois contre Kant et contre Schopenhauer que celui-ci propose une nouvelle éthique. Le procès du pessimisme est rapidement réglé : se détourner de la vie est un contresens sur lequel il semble inutile de s'attarder. Le néo-kantisme mérite une attention plus grande. Que lui reproche-t-on ? De subordonner la morale

12. Cet essai a été traduit par Burdeau. Sur la mise en parallèle de l'éthique kantienne et de la morale des théologiens voir p. 21 de l'édition publiée chez Alcan en 1891.

13. *Ibid.*, p. 57 : « Et c'est sous cette condition, comme patient éventuel, que je peux consentir à la pire insensibilité. »

14. Cette expression appartient à Alfred Fouillée. Elle est citée par Frédéric Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, Alcan, 1890, p. 33.

15. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* [1885], Allia, 2008, p. 39.

à un fidéisme : « L'absolu s'est déplacé, il est passé de la religion dans le domaine de l'éthique. »¹⁶ Or, celle-ci, dans l'optique de Renouvier, pré-suppose un acte de foi en la liberté morale qui, s'oubliant lui-même comme geste initial, fait « du bien un critérium de vérité objective »¹⁷. Ne pourrait-on envisager – ce qui est précisément inenvisageable pour les néo-criticiens – que le devoir ne soit « qu'une généralisation empirique »¹⁸ ? Telle est l'approche de Darwin ou de Spencer dont Guyau s'inspire tout en mettant en cause leur utilitarisme explicite ou implicite. L'originalité du jeune philosophe s'affirme dans la notion d'anomie dont il est « l'inventeur ». Elle fait sens par opposition à l'autonomie kantienne. Si « la morale naturaliste et positiviste ne fournit pas de principes invariables », si la morale idéaliste de Kant demeure enlisée, quoi qu'elle en dise, dans l'hypothétique et non dans l'assertorique¹⁹, il convient d'accepter simultanément la variabilité de l'éthique et le fait que nous sommes abandonnés à notre propre gouvernement. Loin d'être un mal, l'hétérodoxie est nécessaire. La différence travaille à terme pour l'union. La moralité s'actualise ainsi sur le plan individuel dans le devenir d'un acte risqué, indissociable lui-même d'un risque spéculatif, elle se concrétise, à l'interface du sujet et de la société, comme une lutte aimantée par l'idée de responsabilité.

Ce risque nécessaire tiendrait d'un pari dangereux si l'on ne pouvait en partie le finaliser. Jean-Marie Guyau trouve dans la vie même des règles de vie. Elle fixe un modèle de fécondité et de générosité. Le devoir, qui n'est ni une contrainte, ni une nécessité, tient d'une puissance : « Sentir intérieurement ce qu'on est *capable* de faire de plus grand, c'est par là même prendre la première conscience de ce qu'on a le *devoir* de faire. »²⁰ La capacité n'est donc pas, comme chez Spencer, une adaptation, mais une énergie qui participe de l'élan vital. Si la vie ne peut se maintenir qu'à condition de se répandre, la moralité est toujours l'expansion active d'une capacité. La dépense est, si l'on peut dire, une nécessité, dès lors que le devoir, « expression détachée du pouvoir »²¹, s'impose comme l'élan vital réfléchi, *conscientisé* dans ma vie intérieure.

En mettant l'accent sur la « puissance » nous avons jusqu'ici souligné, chez Guyau, l'étroite conjonction d'une morale et d'une pensée biologique. Mais ce n'est là que le premier volet d'une philosophie qui cherche à frayer sa voie propre entre positivisme et darwinisme. Les morales « fin

16. *Ibid.*, p. 54.

17. *Ibid.*, p. 55.

18. *Ibid.*, p. 56.

19. *Ibid.*, p. 9.

20. *Ibid.*, p. 91.

21. *Ibid.*, p. 213.

de siècle », on le sait, s'entrecroisent souvent avec la sociologie²². Guyau, dont l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* rencontre Pierre Leroux et Gabriel Tarde. Il constate que « tout notre être est sociable », que « nous sommes ouverts de toute part, envahissants et envahis »²³. Postulant la « fusion croissante des sensibilités » et « le caractère toujours plus social de nos plaisirs et de nos douleurs », il en vient à estimer, dans une perspective utopique, qu'« à l'époque idéale, l'être ne pourra plus, pour ainsi dire, jouir solitairement »²⁴. Le travail est l'un des moteurs de cette union future. Il est le « phénomène à la fois économique et moral où se concilient le mieux l'égoïsme et l'altruisme »²⁵. Parallèlement, les idées-forces – Guyau emprunte cette notion à son beau-père, Alfred Fouillée – participent à cette socialisation : « Prendre la conscience de devoirs moraux, c'est prendre conscience de pouvoirs intérieurs et supérieurs qui se développent en nous et nous poussent à agir, d'idées qui tendent à se réaliser par leur force propre, de sentiments qui, par leur évolution même, tendent à se *socialiser*, à s'imprégner de toute la sensibilité présente dans l'humanité et dans l'univers. »²⁶ La morale, toujours à inventer, n'existe point comme une règle donnée, elle n'implique point le déjà-là d'une norme appelant obligation et sanction. Comme la vie, elle est en projet perpétuel, jusqu'au terme utopique où l'humanité sera devenue un grand tout varié, solidaire et heureux. L'hédonisme, Guyau le proclame avec force, est la fin, dans tous les sens du terme, de la morale. On est politiquement tout à fait proche de ce que sera le solidarisme, cependant que la projection utopique vers un monde harmonieux, tout comme sa réalisation virtuelle, grâce à des associations libres, nous renvoie indirectement à Fourier.

La philosophie morale de Guyau sera débattue et combattue par Frédéric Rauh, dans son *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*. Guyau, estime-t-il, s'abandonnerait à la dérive des analogies en garantissant la morale sur une téléologie d'inspiration biologique. Comme son beau-père Alfred Fouillée, il témoignerait d'un « sens du mystère des choses » dont il serait « troublé ». Plus « que des poètes », tous deux seraient des « âmes », ce qui n'était pas leur octroyer la qualité de « penseurs »²⁷. Par-delà cette polémique, on constate que F. Rauh tend à réu-

22. Voir sur ce point une conférence prononcée en 1897, par Gabriel Séailles à laquelle nous donnerons une portée exemplaire. Il y affirme que « la vie individuelle ne se sépare point de la vie sociale », estime que nous « sommes tous responsables les uns des autres », que nous n'avons point « la possibilité de nous retirer en nous-mêmes » ; il conclut que « l'intime solidarité qui nous enveloppe dans une existence collective est encore un des traits de la conscience moderne », *Les Affirmations de la conscience moderne*, Éditions de l'idée libre, 1903, p. 23.

23. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, éd. citée, p. 213.

24. *Ibid.*, p. 94 et p. 98.

25. *Ibid.*, p. 84.

26. *Ibid.*, p. 115.

27. Frédéric Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, éd. citée, p. 49.

nir, plus encore que Renouvier, ce que Kant avait dissocié, la raison pure et la raison pratique : « Nous affirmons donc à la fois, et en vertu des conditions que la raison spéculative impose à la certitude première, nous-mêmes comme êtres moraux et Dieu comme la limite nécessaire de la moralité, limite qu'on ne peut cependant assimiler soit à une notion, soit à une personne. »²⁸ L'acte moral est inductif d'une métaphysique dont on serait tenté de dire qu'elle n'a point d'existence philosophique véritable, sinon dans le développement d'une réflexion sur l'éthique dont elle constitue l'horizon, à moins qu'elle ne se résorbe en elle. Reste à se tourner vers le sujet dont Frédéric Rauh réaffirme la liberté. Elle ne se sait point, pas plus que le sujet lui-même : « Ce qui est premier, c'est non un *absolu donné*, mais plutôt mon esprit se réalisant ou plutôt obligé de se réaliser dans les choses. Je ne sais pas ce que je suis, le savoir serait cesser d'être ; je sais seulement ce que je dois être. »²⁹ On ne se donne pas à soi-même la représentation du devoir, celui-ci ne présuppose pas un stade méditatif, délibératif. Si Dieu est le terme infini de la moralité, on pourrait dire également que le « moi » n'existe qu'en tant que « moi pur pratique »³⁰. Cette philosophie, qui a l'accent de la jeunesse, vise « le dilettantisme contemplatif » de ceux qui se pensent, par opposition aux « barbares », comme des hommes libres, en se réclamant d'une conception aristocratique de la vie. L'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* avait une double cible, les néo-kantiens, les schopenhaueriens ; l'essai de Frédéric Rauh sonne implicitement, en 1890, comme une réponse à Barrès. Dans *Un homme libre*, Philippe, projection de l'écrivain, en s'exhortant lui-même, déclarait : « Continuons toutefois à embellir et à agrandir notre être intime, tandis que nous roulerons parmi les tracasseries extérieures. Soyons convaincus que les actes n'ont aucune importance, car ils ne signifient nullement l'âme qui les a ordonnés et ne valent que par l'interprétation qu'on leur donne. » Le néo-kantisme de Rauh, avec ses accents parfois pré-sartriens³¹, a pour postulat implicite que les « humbles » peuvent être moraux plus encore que ceux qui analysent délicieusement leur moi ou qui songent à l'agrandir. Si la liberté ne peut se définir sur le mode de l'avoir ou du savoir, car elle est toujours en acte, on peut alors postuler un égalitarisme des individus agissants, dès lors qu'ils participent à transformer le monde. L'*Essai sur le fondement métaphysique de la morale* est donc un anti-culte du moi, et sur ce point, il rejoint l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* auquel il s'oppose, philosophiquement. Jean-Marie Guyau postulait que comprendre c'est

28. *Ibid.*, p. 8.

29. *Ibid.*, p. 202.

30. *Ibid.*

31. Maurice Barrès, *Un homme libre in Romans et voyages*, éd. Vital Rambaud, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994, p. 176.

déjà réaliser ce que l'on comprend, tout en affirmant qu'il importe de ne pas être en retard sur la vie. Frédéric Rauh estime qu'il est inutile de s'attarder à une auto-analyse pour agir moralement. Pour lui, comme pour Guyau, toute action morale invente ses normes, elle est une « certitude expérimentale » où l'esprit agissant s'est fixé ou, si l'on préfère, une « certitude relative », « provisoirement absolue »³². Toutefois, tandis que l'un envisage, au terme de l'histoire, une harmonie fusionnelle de toutes les consciences, l'autre songe, dans le présent, à un « contrôle démocratique d'une conscience par une autre »³³.

Si cette confrontation des doctrines conduit ainsi à esquisser leurs enjeux politiques, il convient aussi d'envisager leurs implications esthétiques. Auguste Comte, dans son *Discours sur l'ensemble du positivisme*, ne dissociait pas le vrai, le beau, le bien. Jean-Marie Guyau prolonge sur ce point le positivisme comtien, qu'il réinterprète à la lumière de Gabriel Tarde et celui-ci se souvient à son tour de Jean-Marie Guyau, qu'il cite élogieusement dans *La Logique sociale*. Cette interaction s'éclaire si l'on tient compte qu'esthétique et morale se rencontrent chez ces penseurs à proportion de la jonction qu'ils opèrent entre deux sciences humaines naissantes : la psychologie et la sociologie. Ce qui pourrait se lire en termes d'influences fait donc sens sur le plan épistémique. Guyau et Tarde se fondent, en effet, sur ces deux disciplines pour analyser la nature extensive, contagieuse, de l'émotion artistique. Selon Guyau, le sentiment du beau est social, il rend transmissible à autrui ce qui aurait pu demeurer un senti individuel sans le truchement de l'œuvre d'art. L'esthétique n'est donc pas dissociable de la morale, parce que l'art est « la forme supérieure de la solidarité et de l'unité dans l'harmonie »³⁴. Tarde ne dira pas autre chose. Si la morale, déclare-t-il, est « la socialisation des désirs », l'art est « la socialisation des sensations pures »³⁵. « Cause d'harmonie humaine », il représente donc une « branche importante de la téléologie sociale »³⁶. On s'éloigne ainsi de Kant, non que celui-ci ait négligé, bien au contraire, la dimension intersubjective de l'émotion esthétique, mais parce que Tarde et Guyau estiment que l'œuvre d'art est « intéressante » et utile socialement. Les artistes fabriquent le « clavier de notre sensibilité », ils la « disciplinent » en faisant « se refléter les imaginations les unes dans les autres » et en les « avivant » du même coup³⁷. Il existerait ainsi, selon Tarde, à côté de la moralité patriotique, militaire, une moralité esthétique qui aurait une

32. Frédéric Rauh, *L'Expérience morale* [1903], Alcan, 1926, p. 12.

33. *Ibid.*, p. 136.

34. Jean-Marie Guyau, *L'Art au point de vue sociologique* [1889], Alcan, 1923, p. 10.

35. Gabriel Tarde, *La Logique sociale*, Alcan, 1895, p. 454.

36. *Ibid.*, p. 402 et p. 405.

37. *Ibid.*, p. 452-453.

couleur religieuse, car elle crée partout des liens, en allant dans le sens de l'harmonie. Cela ne signifie point que l'œuvre d'art doit être didactique, mais qu'elle collabore par ses effets esthétiques à « la création du bien »³⁸.

En ce sens, elle est « sérieuse ». On pourrait certes estimer qu'elle peut l'être en jouant, ce qui est, somme toute, la thèse de Tarde, mais ce n'est point celle de Guyau. Celui-ci reprochait à Kant d'avoir « oppos[é] nettement – et avec excès – l'idée de beauté à celle d'utilité et de perfection » et à Renouvier et Spencer, d'avoir considéré la création artistique, dans le prolongement de Schiller, comme un jeu³⁹. Ce serait encourager la vaine arabesque, le formalisme, alors que « l'art doit se trouver lié à l'existence morale ou matérielle de toute l'humanité »⁴⁰.

L'art sérieux illustrera donc la solidarité profonde qui existe entre toutes les parties de notre être (l'intelligence, la sensibilité, les sentiments, la sexualité), il montrera les fils qui lient toutes les consciences, s'il énonce le réel avec ses manques, il imaginera aussi les besoins et les désirs satisfaits (car la vie, c'est la plénitude de l'être et le génie est une voyance), il participera enfin à cette « communication mutuelle des consciences »⁴¹ en rendant la société de plus en plus harmonieuse. La morale sans obligation ni sanction avait pour terme la vision utopique d'une société solidaire, « l'art considéré d'un point de vue sociologique » trouve également sa finalité dans l'utopie d'une société organiquement liée mais où chacun pourrait affirmer sa différence, comme le fait le génie qui est un et pluriel à la fois⁴².

Cette vertu résonatrice, « sympathique », harmonique de la création artistique, Renouvier ne la méconnaissait pas. Il avait voulu, lui aussi, jeter un pont entre morale et esthétique, soit en commentant la catharsis aristotélicienne, dont il déclarait qu'elle « appartient à l'art par le sentiment et à la morale par la raison », soit en montrant que la création artistique

38. *Ibid.*, p. 458-459.

39. Jean-Marie Guyau, *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine* [1884], Alcan, 1891, p. 4-5. Voir F. Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'Homme*, Aubier, 1995 p. 65, p. 367. Ch. Renouvier a souvent cité ces *Lettres* et souvent il a apparenté la création artistique à un jeu. Voir, entre autres, l'essai consacré à Victor Hugo : « l'émotion désintéressée et le jeu, non la démonstration et la contemplation des faits comme réels sont le but de la poésie » (*Victor Hugo, le poète* [1893], Armand Colin, 1900 p. 332). Spencer, dans ses *Principes de Psychologie*, ne se réfère pas directement à Schiller. Il estime que les jeux de l'enfant s'apparentent à une comédie des activités adultes. Ils participent ainsi à l'apprentissage de la vie. Le jeu se finaliserait donc comme décharge d'énergie, comme régulateur individuel et social, comme sublimation des luttes pour la vie. En raison de l'imagination créatrice qui s'y développe, il serait à l'origine de la création artistique « qui se sépare des fonctions de la vie », en inventant des règles qui lui sont propres (*Principes de psychologie*, Germer-Baillière, 1875, t. II, p. 661).

40. Jean-Marie Guyau, *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, éd. citée, p. VIII.

41. Jean-Marie Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, éd. citée, préface, p. XLVI.

42. « Le génie le plus complexe, parce qu'il est plusieurs, ne cesse d'être un ; lui-même présente plus peut-être que les autres la marque de l'*ineffabile individuum* et en même temps il porte en lui comme une société vivante. » (*L'Art au point de vue sociologique*, Alcan, 1923, p. 30).

« nous fait sympathiser avec la vie humaine tout entière »⁴³. L'art nous éloignerait donc de l'égoïsme, « en généralisant nos sentiments et nos passions », il nous forcerait « à réfléchir le sentiment de ces sentiments, nous met[tant] dans l'état d'une personne universelle, sœur de toutes les autres personnes et à qui *rien d'humain n'est étranger* »⁴⁴. Renouvier moralise ainsi, si l'on peut dire, le jugement réfléchissant, au point que l'art lui semble « l'agent peut-être le plus efficace, autant que le signe le plus assuré de toute civilisation »⁴⁵. Guyau aurait pu souscrire à ces propositions. Mais le néo-criticien ne condamnerait par l'art pour l'art, tout au contraire. Si l'artiste n'est pas joueur, l'émotion esthétique disparaît. S'il est immoral, la catharsis ne peut s'effectuer. Renouvier faisait ainsi un grand écart entre ce qui ressortit aux intentions morales du sujet et ce qui instaure l'œuvre d'art en objet autonome. Le moyen terme, si l'on peut dire, le catalyseur du ludique et de la moralité, c'est le jugement réfléchissant qui implique impartialité, désintéressement, maîtrise des représentations et des passions.

L'esthétique de Guyau n'est pas moins écartelée que celle de Renouvier. Certes, elle laisse toute sa part à l'invention, et donc aux données formelles et qualitatives, en invoquant la dialectique de l'imitation et de l'invention chère à Tarde⁴⁶. Cependant, en postulant la nature harmonique du beau, qu'elle subordonne à une sociologie, elle détermine, dans un même élan, une norme dont elle s'autorise pour condamner le décadentisme, anti-social et conséquemment immoral. Un pas de plus, et l'on serait proche de Nordau. On lira plus sereinement Guyau à partir de celui qui fut occasionnellement son inspirateur et son interprète. Tarde, dans sa *Logique sociale* déclarait : « C'est la magie de l'art, et aussi bien de la vie, – car Guyau l'a profondément montré, la vie et l'art sont identiques – de nous révéler le fond des choses et par la répétition universelle des phénomènes de faire éclater à nos yeux la différence universelle des éléments. »⁴⁷ La sociologie optimiste de Tarde se parachève donc dans le triomphe de l'art qui est tout à la fois spéculatif, ferment d'harmonie sociale, auxiliaire du bien. Cette assomption de l'esthétique, qui semble révéler les métamorphoses variées du vivant, tout en laissant deviner son essence, pourrait être lue comme l'hybridation d'une philosophie de la nature et d'une sociologie qui accorderait toute sa place au qualitatif.

Les doctrines morales et esthétiques que l'on vient d'évoquer sont souvent indissociables de ce qui se joue sur la scène littéraire : on l'a dit

43. Charles Renouvier, *La Science de la morale*, éd. citée, t. I, p. 184 et p. 187.

44. *Ibid.*, p. 187.

45. *Ibid.*

46. Voir *L'Art au point de vue sociologique*, éd. citée, p. 43.

47. Gabriel Tarde, *La Logique sociale*, éd. citée, p. 409.

rapidement, à propos de Frédéric Rauh et de Jean-Marie Guyau. Simultanément, les œuvres littéraires répercutent les débats moraux du temps. Dans le chapitre IV du *Docteur Pascal*, Clotilde s'adresse à son oncle avec véhémence : « Si encore l'égalité et la justice existaient dans ta nature. Mais tu le reconnais toi-même, la vie est au plus fort, le faible périt fatalement parce qu'il est faible [...] Et tout croule, dès que la grande et sainte justice n'est plus ! » Pascal, « à demi-voix », lui répond qu'en effet « l'égalité n'existe pas. Une société qu'on baserait sur elle ne pourrait vivre. Pendant des siècles, on a cru remédier au mal par la charité. Mais le monde a craqué ; et aujourd'hui, on propose la justice... La nature est-elle juste ? Je la crois plutôt logique »⁴⁸. Herbert Spencer, dans *The Man versus the State*, refusait qu'on aidât « les moins doués ». Dans *Social Statics*, il estimait que « la pauvreté des incapables, la détresse des imprudents et cette poussée des forts, qui met de côté les faibles et qui réduit un si grand nombre à la misère, sont les résultats d'une loi générale, éclairée et bienfaisante », la sélection naturelle⁴⁹. Émile de Laveleye lui rétorquait que l'assimilation de l'organisation sociale au règne animal ne fait pas sens : « Au sein de la nature règne ce qui paraît l'injustice, ou comme le dit encore plus énergiquement Renan : "La nature est l'injustice même". »⁵⁰ Les lois qui organisent juridiquement la société humaine et qui corrigent l'ultralibéralisme représentent ainsi le contrepoids nécessaire de la loi du plus fort ; celle-ci aggraverait les injustices originelles, si on la laissait jouer sur le plan social, en raison du régime d'accumulation et de succession des biens.

On constate que le romancier répartit, dans le dialogue de Clotilde et Pascal, les arguments défendus par Spencer et par son contradicteur, tout en laissant le dernier mot au héros masculin. Zola serait-il spencérien ? Il refuse tout au moins l'alternative de Laveleye : christianisme social *versus* darwinisme social et ne réfute pas l'idée de sélection naturelle. Il faut passer une fois encore par Jean-Marie Guyau pour comprendre ce qui est en jeu dans *Le Docteur Pascal* : « Dans la nature, déclarait le jeune philosophe, l'antinomie du "struggle for life" n'est jamais résolue : le rêve du moraliste est de la résoudre, ou, tout au moins de la réduire le plus possible. Pour cela, le moraliste est tenté d'invoquer une loi supérieure à la vie même, une loi *intelligible, éternelle, supranaturelle*. Cette loi, nous avons renoncé à l'invoquer, au moins comme loi [...], nous sommes donc obligés d'en appeler à la vie pour régler la vie. Mais alors, c'est une vie plus complète et plus large qui peut régler une vie moins complète et moins

48. Émile Zola, *Le Docteur Pascal*, dans *Œuvres complètes*, Cercle du livre précieux, éd. H. Mitterrand, 1967, p. 1222.

49. Nous extrayons ces citations d'un article d'Émile de Laveleye, repris dans *Darwinisme social et Christianisme*, Florence, Imprimerie Joseph Pellan, 1885 (tirage à part de la *Revue internationale*). Voir p. 8.

50. *Ibid.*, p. 21.

large. »⁵¹ Le philosophe et le romancier ont ainsi en commun de se réclamer, l'un en fiction, l'autre dans un essai, d'une morale scientifique. L'anti-christianisme de Zola trouve son répondant dans l'anti-kantisme de Guyau, et tous deux souscrivent en partie à la morale défendue par Darwin dans *La Descendance de l'homme*. Selon Frédéric Rauh, le biologiste anglais « aurait tiré de la considération de la nature une règle morale supérieure à l'égoïsme, [...] le plaisir et la douleur lui paraissent accessoires dans l'ordre universel ». « La vie qui traverse et qui dépasse l'individu » l'aurait amené « à admettre nettement un bien distinct du bonheur », un « bien général » qui pourrait se définir comme le « moyen qui permet d'élever dans des conditions existantes le plus grand nombre d'individus en pleine santé, en pleine vigueur, doués de facultés aussi parfaites que possibles »⁵². C'est le credo de Pascal, c'est aussi ce qui subsiste du darwinisme dans la pensée de Guyau. Ne déclare-t-il pas que la morale est « la science qui a pour objet tous les moyens de *conserver* et d'*accroître* la vie matérielle et intellectuelle »⁵³ ? Il convient donc de produire et de se reproduire. La morale est un bon usage de l'énergie dont le travail est un régulateur, tandis que l'instinct sexuel, envisagé comme une « forme supérieure, mais particulière, du besoin de fécondité »⁵⁴, doit absolument s'accomplir dans la procréation. La douleur elle-même devient féconde et il faut en envisager le rendement. « Souffrir et produire, c'est sentir en soi une puissance nouvelle éveillée par la douleur »⁵⁵, déclarait Guyau, qui refusait la notion de jeu, sur le plan esthétique, au nom même de l'aspect laborieux de la création artistique. Pascal rêvera à son tour « au moyen d'utiliser la souffrance, de la transformer en action, en travail »⁵⁶. Reste alors à s'avancer en territoire hostile, à s'emparer, au nom de l'amour de la vie, des valeurs chrétiennes, à invoquer l'amour du prochain, ou bien encore la pitié et la sympathie essentielles à la morale de Schopenhauer. Le narrateur zolien créditera le docteur Pascal d'un « amour des autres », d'un « attendrissement fraternel pour l'humanité souffrante »⁵⁷. « La charité seule ou la *pitié* (sans la signification pessimiste que lui donne Schopenhauer) est une idée vraiment universelle que rien ne peut limiter ni restreindre »⁵⁸, déclarait symétriquement Guyau.

51. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, éd. citée, p. 212.

52. Frédéric Rauh, ouvr. cité, p. 25-26. Nous citons Frédéric Rauh parce que cet abrégé de morale darwinienne s'inscrit dans le démontage, par ce philosophe, de la philosophie de Guyau.

53. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, éd. citée, p. 74.

54. *Ibid.*, p. 82. On sait combien cet impératif de la fécondité est également essentiel à la pensée de Zola. Il donnera le titre d'un *Évangile*.

55. *Ibid.*, p. 152.

56. *Le Docteur Pascal*, éd. citée, p. 1367.

57. *Ibid.*, p. 1197.

58. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, éd. citée, p. 157.

Cette mise en regard de deux pensées n'implique en rien un jeu d'influences. Zola n'a probablement jamais lu l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Cette rencontre entre un romancier qui se veut pensif et un philosophe à qui il arriva d'être lyrique (il écrivit d'assez mauvais vers) s'effectue à un autre niveau. Guyau veut rompre avec Schopenhauer et avec Hartmann, il refuse le kantisme qui tend à s'imposer dans les instances universitaires, il cherche en même temps à créer une morale « scientifique » qui ne contredise pas la biologie darwinienne. Quant à Zola, en raison de son scientisme, il fait partie de ces « négatifs » stigmatisés par Edouard Rod et Desjardins. Lui feraient défaut cette pitié, cette sympathie pour ses personnages qui caractériserait, selon Melchior de Vogüé, le roman russe. Il entend donc répondre, par roman interposé, à ses détracteurs, tout en luttant, lui aussi, contre le pessimisme schopenhauerien. On ne s'étonne donc pas que ces deux hommes, qui n'appartiennent pas à la même génération, se rencontrent sur le plan des idéologies : il leur faut s'adosser à la biologie pour construire une éthique dans laquelle la vie devient le substitut de l'absolu. Mais, dira-t-on, point d'attendus sociologiques dans la morale professée par le docteur Pascal, sinon implicitement dans la valeur accordée au travail. Ce serait l'enjeu d'un autre article de montrer que l'harmonie sociale rêvée par Guyau, que les libres associations d'individus qu'il réclame pour que soit créée, progressivement, une société harmonique, se retrouvent dans les *Évangiles zoliens*, notamment dans *Travail*. De même, pourrions-nous montrer que les écrivains naturistes, ces disciples de Zola, prolongent l'esthétique et la morale d'un philosophe, mort prématurément. Maurice Le Blond et Saint-Georges de Bouhéliier ne cessent, en effet, d'affirmer la vie comme norme et valeur, tout en invoquant les vertus de l'harmonie sociale. Les gestes quotidiens, finalisés par le travail, acquièrent chez les artisans ou les paysans une dimension plastique ou eurythmique. Le beau, qui retrouve l'utile, est fonctionnel. Son assomption, comme chez Guyau – et le vocabulaire est tout à la fois moral et esthétique – c'est la grâce qui figure l'aisance et l'économie des forces⁵⁹.

Les morales que nous venons d'évoquer se donnaient pour principe d'instaurer la vie en institutrice du devoir. La polémique contre le kantisme, dans *Les Déracinés*, se développe sur un autre plan. L'écrivain y retrouve l'argumentaire de Schopenhauer, alors qu'en principe, Barrès s'est éloigné de ce philosophe en cherchant à dépasser le culte du moi. Souvenons-nous, en effet, de ce passage satirique dans lequel Bouteiller, qui enseigne la philosophie au lycée de Nancy, se voyant nommé à Paris,

59. Sur la notion de grâce, voir Jean-Marie Guyau, *L'Art considéré d'un point de vue sociologique*, éd. citée, p. 16. Dans *La Vie héroïque des aventuriers, des Poètes, des rois et des artisans [...]*, édition Charles Renaudie, 1896, Saint-Georges de Bouhéliier évoque l'eurythmie des gestes de ces hommes fonctions, les artisans, qui émerveillent par là « la plus divine des grâces » (p. 61-62).

présente à ses élèves cette promotion comme un dilemme. Il l'aurait tranché, leur dit-il, en hiérarchisant les devoirs, c'est-à-dire en considérant que l'obéissance « au gouvernement de la République » l'emporte sur la « certitude des satisfactions »⁶⁰ qu'il trouverait à rester au milieu d'eux, pour les former. Bien qu'il ait pris sa décision, et qu'il l'ait annoncée à ses élèves, il leur propose néanmoins de voter pour ou contre cette mutation, afin que ce vote délibératif ait une portée tout à la fois civique et morale. Les élèves sont ainsi conduits à intérioriser, dans leur propre conscience, les débats internes à la conscience de leur professeur. Tout y est, dans ce passage ironique, de la polémique engagée dans *Le Fondement de la morale*. D'une part, l'égoïsme se maquille d'universel, d'autre part Bouteiller, dans la posture qu'il adopte, s'expose comme agent et comme patient. Il est agent lorsqu'il décide d'instaurer, au prétexte de l'obéissance à la République, son départ de Nancy comme un devoir, il fait fonction de patient, lorsqu'il estime que sa promotion tient d'un impératif auquel il convient qu'il se soumette, tout en obligeant ses élèves, au prétexte d'un libre choix, à entériner pseudo-démocratiquement la décision qu'il vient de prendre. Ne cherchons pas dans cette séquence une compréhension de Kant que Barrès cite, dans *Les Déracinés*, si l'on en croit Claire Bompaigne-Évesque, d'après un ouvrage de vulgarisation⁶¹. On a rappelé, précédemment, que le néo-criticisme de Renouvier instaurerait un rapport étroit entre le mérite et le sacrificiel. L'ironie barrésienne dénonce l'aspect pompeux de l'exposé du Maître qui « a fait [s]on sacrifice », qui « s'immol[e] au meilleur bien »⁶². L'hypocrisie est ici celle d'un opportuniste, et la cible visée, serait-on tenté de dire, est l'opportunisme politique. Si le néo-criticisme postule que la République doit devenir une République des méritants, c'est en « obéissant » à l'État que Bouteiller, normalien supérieur qui s'est élevé au-dessus de son milieu originel par son mérite scolaire, envisage de donner une sphère nouvelle à son ambition. L'ascension d'un maître qui fait de son opportunisme un devoir s'effectue au sein d'une république opportuniste dont le maître est Gambetta. Le méritoire, c'est tout à la fois l'abolition de ce qu'il y a de spécifique à un individu – il se conforme aux normes d'une éducation impersonnelle – et l'affirmation, pour le pire, d'une ambition individuelle : Bouteiller satisfait opportunément son désir de pouvoir au sein de la fonction publique et de l'État, mais ne peut que négliger, en raison même de sa formation et de la philosophie dont il se réclame, la diversité de ses élèves qu'il sert comme un administrateur abstrait. Ajoutons enfin

60. Maurice Barrès, *Les Déracinés* in *Romans et voyages*, éd. Vital Rambaud, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994, p. 505-506.

61. Claire Bompaigne-Évesque, « Paul Bourget collaborateur de Barrès », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1992, n° 2. Barrès citerait Kant, d'après Émile Charles, *Lectures de philosophie*, Belin, 1872, t. II, p. 222.

62. Maurice Barrès, *Les Déracinés*, éd. citée, p. 506.

qu'en leur demandant de se prononcer par un vote, le professeur instaure un petit parlement républicain dont il pipe les pouvoirs décisionnels en exerçant une pression morale, en réalité cynique, sur ses disciples. L'exécutif, en la personne d'un mauvais maître (mais la raison pratique est tout à la fois exécutive et législative), manipule un petit parlement qu'il conduit à approuver ce qui a déjà été décidé ailleurs, sur une autre scène, où l'universel parle en réalité le langage de l'intérêt. Par la suite, Bouteiller se compromettra avec Reinach, qui compromettra une partie des parlementaires. L'anti-kantisme de Barrès n'est donc pas seulement philosophique, mais bien évidemment politique, car ce qui s'y trouve implicitement visé, c'est une forme d'éducation, une forme de morale, c'est la conception que la République opportuniste s'est faite du mérite, c'est une supposée philosophie d'État qui tient, bien évidemment, d'un fantasme et d'une caricature.

Un petit dialogue avec Lucien Herr, rapporté dans les *Cahiers* et daté de 1897, nous offrira un rebond et une transition : « – Le nationalisme, qu'est-ce que c'est ? – Mais si voulez que l'individu se subordonne à une collectivité, comment pouvez-vous la concevoir sinon le groupe, la patrie ? – Mais qu'ai-je besoin d'une collectivité ? Il y a l'idée, la justice – Une abstraction ? Il faut y mettre quelque chose dans cette abstraction. »⁶³

Le culte des morts, la nation seraient donc choses concrètes pour Barrès. Plus encore, peut-être, les arbres. Tout morale n'est-elle pas, d'ailleurs, affaire d'arbres ? Zola cultive des arbres généalogiques, Gide dans la petite *Histoire de Tityre*, à la fin de son *Prométhée mal enchaîné*, suscite un petit dialogue dans lequel Angèle demande à son compagnon de quitter son chêne : « Détachez-vous », s'exclame-t-elle⁶⁴. C'est la morale gidienne. Barrès voudrait, lui, qu'on s'attachât, et plus précisément qu'on s'enracinât. La descente dans l'inconscient, tel qu'il la comprenait dans *Un homme libre*, impliquait l'exploration de données supra-individuelles, une fusion quasi cosmique. La racine articule l'individu-arbre à ce qui n'a pas le même temps que lui, qui le nourrit et auquel il demeure lié. L'éternité est en sous-sol.

La petite fable qui se développe autour de M. Taine et de l'arbre du jardin des Invalides, dans *Les Déracinés*⁶⁵, comporte une leçon de vie et de mort, elle signale que l'on est contraint par le sol natal, que l'on doit certes se développer comme un individu, mais en devenant ce que l'on peut être. La perfection de l'arbre, c'est celle d'une puissance qui réalise toutes ses virtualités, compte tenu du milieu où elle se développe. La

63. Maurice Barrès, *Mes Cahiers*, Plon, 1994, p. 82.

64. André Gide, *Le Prométhée mal enchaîné* in *Romans, récits et soties, œuvres lyriques*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 337.

65. Voir *Les Déracinés*, éd. citée, chap. VII, p. 596-598.

morale de l'enracinement implique que l'on devienne l'écologiste de soi-même, tout en procédant paradoxalement à une abstraction de soi, pour se conforter à la poussée vitale.

On voit ce qui oppose l'arbre des Invalides aux arbres évoqués par Zola dans le chapitre V du *Docteur Pascal*. Barrès pense en termes d'origine, alors que pour Zola l'origine se dérobe, il n'y a plus d'ancrage, mais un en deçà, indéfini : Dide cesse d'être la souche première. Parallèlement, l'arbre généalogique des Rougon-Macquart est tout au plus un brin d'herbe au sein d'une vaste forêt. Celle-ci bruit du souffle vital, il murmure dans les frondaisons des mots prophétiques et chargés de morale, dont celui, croit-on, de fécondité. L'arbre des Invalides, en revanche, n'est pas tourné vers le futur, sinon celui de la mort. Il a des traits particuliers, d'autres qui sont propres à l'espèce, d'autres encore qui tiennent à son milieu, et c'est de toutes ces contraintes fédérées qu'il tire sa magnificence. La sagesse, la morale, dira-t-on, est de prendre en compte ces données premières, qui tiennent d'une nécessité. Point d'universalisme, bien évidemment, point d'éducation méritante qui, s'appliquant à tous également, produirait des êtres déracinés. À chaque individu selon ses racines. L'auto-écologie barrésienne fait de l'inégalité, sous une tout autre forme que Spencer, une donnée première. Quant au sol nourricier, il crée des provinces et des races dans lesquelles se détachent des individus qui sont magnifiques, parfois héroïques et énergiques, parce qu'ils sont devenus ce qu'ils devaient être en exprimant le suc nourricier du sol natal. Tout oppose donc, avant l'affaire Dreyfus, la morale de Zola et celle de Barrès.

Ce sont précisément des jeux d'opposition que nous avons voulu constamment faire apparaître en postulant, tout au long de cet article, qu'il importait, pour l'histoire des idées morales, dans une époque donnée, de montrer non seulement l'interférence des discours philosophiques, politiques et esthétiques, mais encore de faire surgir des clivages au sein de ce qui pouvait sembler un imaginaire commun de l'énergie. On a ainsi fait jouer Frédéric Rauh contre le premier Barrès ou contre Guyau. Si l'on a rappelé, au commencement de cet article, que le néo-criticisme n'était pas un, on aura constaté que l'anti-kantisme n'est pas davantage unitaire. Guyau et l'auteur des *Déracinés* n'invoquent pas la même morale. Le solidarisme implicite de l'un, son culte de l'avenir, son biologisme s'opposent au culte des morts, ou bien encore à une morale qui fait de l'enracinement une vertu. En délimitant une petite cartographie des conflits, nous avons en même temps apparié des écrivains et des philosophes que l'on n'avait pas l'habitude de réunir. Nous avons ainsi lu le dernier Zola à la lumière de Guyau, non point pour en appeler à un esprit du temps, ou bien encore pour nous réclamer d'un intertexte inha-

bituel, mais il nous a semblé qu'ils avaient en commun de vouloir concilier la morale et la science, qu'il leur fallait, à l'un et à l'autre, se situer par rapport à Darwin et à Spencer, et définir leur éthique et leur esthétique comme une leçon de vie. C'est donc très délibérément que nous avons fait résonner d'assez nombreux échos, des variations sur le même, ou que nous avons joué des oppositions, des symétries. Loin de chercher à écrire une synthèse des morales fin de siècle, nous avons voulu tisser des différences, faire varier le comparable, présenter un petit essai d'histoire des idées que l'on a cherché à rendre dialogique.

Une absence, néanmoins, obsède cette conclusion, celle de Nietzsche, qui lut Guyau, qui annota l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, et qui, de tous les anti-kantiens, fut le plus conséquent. Il est donc l'horizon de cet article, le soleil apparu au fond de la ligne de clôture. Toutefois, en parlant d'anomie, en évoquant la notion de puissance telle que la concevait Guyau, il n'était pas absent de notre réflexion. Nous nous écartions cependant de lui, lorsque nous évoquions, au lieu d'un gai savoir, un art sérieux, ou bien encore une morale et une esthétique qui, prenant acte que l'individu humain est un être social greffé sur un être biologique, se référaient à une sociologie pour penser en termes paradisiaques le souverain bien. Le point final isolera donc une ultime différence.

(Université de Paris X-Nanterre)