

Émile DURKHEIM (1906)

«Détermination du fait moral»

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca
Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Émile DURKHEIM (1906)

« Détermination du fait moral »

Extrait du *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Émile Durkheim avait fait tenir, aux membres de la Société, les *thèses* que nous reproduisons ici. Nous les faisons suivre d'une partie de la discussion qui eut lieu à la séance du 11 février 1906.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 26 février 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[Détermination du fait moral](#)

[Thèses](#)

[Discussion](#)

Détermination du fait moral ¹

THÈSES

[Retour à la table des matières](#)

La réalité morale, comme toute espèce de réalité, peut être étudiée de deux points de vue différents. On peut chercher à la connaître et à la comprendre ; ou bien on peut se proposer de la juger. Le premier de ces problèmes, qui est tout théorique, doit nécessairement précéder le second. C'est le seul qui sera traité ici. On fera seulement voir en terminant comment la méthode suivie et les solutions adoptées laissent entier le droit d'aborder ensuite le problème pratique.

D'un autre côté, pour pouvoir étudier théoriquement la réalité morale, il est indispensable de déterminer au préalable en quoi consiste le fait moral ; car, pour pouvoir l'observer, encore faut-il savoir ce qui le caractérise, à quel signe on le reconnaît. C'est cette question qui sera traitée en premier lieu. On cherchera ensuite s'il est possible de trouver une explication satisfaisante de ces caractéristiques.

I

Quels sont les caractères distinctifs du fait moral ?

Toute morale se présente à nous comme un système de règles de conduite. Mais toutes les techniques sont également régies par des maximes qui prescrivent à l'agent comment il doit se conduire dans des circonstances déterminées. Qu'est-ce donc qui différencie les règles morales des autres ?

1° On montrera que les règles morales sont investies d'une autorité spéciale en vertu de laquelle elles sont obéies parce qu'elles commandent. On retrouvera ainsi,

¹ Extrait du *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Émile Durkheim avait fait tenir, aux membres de la Société, les *thèses* que nous reproduisons ici. Nous les faisons suivre d'une partie de la discussion qui eut lieu à la séance du 11 février 1906.

mais par une analyse purement empirique, la notion du devoir, dont on donnera une définition très voisine de celle qu'en a donnée Kant. L'obligation constitue donc un des premiers caractères de la règle morale ;

2° Mais, contrairement à ce qu'a dit Kant, la notion du devoir n'épuise pas la notion du moral. Il est impossible que nous accomplissions un acte uniquement parce qu'il nous est commandé, et abstraction faite de son contenu. Pour que nous puissions nous en faire l'agent, il faut qu'il intéresse, en quelque mesure, notre sensibilité, qu'il nous apparaisse, sous quelque rapport, comme *désirable*. L'obligation ou le devoir n'exprime donc qu'un des aspects, et un aspect abstrait, du moral. Une certaine *désirabilité* est un autre caractère, non moins essentiel que le premier.

Seulement quelque chose de la nature du devoir se trouve dans cette *désirabilité* de l'aspect moral. S'il est vrai que le contenu de l'acte nous attire, cependant il est dans sa nature de ne pouvoir être accompli sans effort, sans une contrainte sur soi. L'élan, même enthousiaste, avec lequel nous pouvons agir moralement nous tire hors de nous-même, nous élève au-dessus de notre nature, ce qui ne va pas sans peine, sans contention. C'est ce désirable *sui generis* que l'on appelle couramment le bien.

Le bien et le devoir sont les deux caractéristiques sur lesquelles on croit utile d'insister particulièrement - sans qu'on veuille nier qu'il puisse y en avoir d'autres. On s'attachera à montrer que tout acte moral présente ces deux caractères, quoiqu'ils puissent être combinés suivant des proportions variables.

Pour faire entrevoir comment la notion du fait moral peut présenter ces deux aspects, en partie contradictoires, on la rapprochera de la notion du *sacré* qui présente la même dualité. L'être sacré, c'est, en un sens, l'être interdit, que l'on n'ose pas violer ; c'est aussi l'être bon, aimé, recherché. Le rapprochement entre ces deux notions sera justifié : 1° Historiquement par les rapports de parenté et de filiation qui existent entre elles ; 2° Par des exemples empruntés à notre morale contemporaine. La personnalité humaine est chose sacrée ; on n'ose la violer, on se tient à distance de l'enceinte de la personne, en même temps que le bien par excellence, c'est la communion avec autrui,

II

Ces caractéristiques déterminées, on voudrait les expliquer, c'est-à-dire trouver un moyen de faire comprendre d'où vient qu'il existe des préceptes auxquels nous devons obéir parce qu'ils commandent, et qui réclament de nous des actes désirables à ce titre particulier qui a été défini plus haut. A vrai dire, une réponse méthodique à cette question suppose une étude aussi exhaustive que possible des règles particulières dont l'ensemble constitue notre morale. Mais à défaut de cette méthode, inapplicable dans la circonstance, il est possible d'arriver, par des procédés plus sommaires, à des résultats qui ne sont pas sans valeur.

En interrogeant la conscience morale contemporaine (dont les réponses peuvent d'ailleurs être confirmées par ce que nous savons sur les morales de tous les peuples connus) on peut se mettre d'accord sur les points suivants : 1° jamais, en fait, la

qualification de moral n'a été appliquée à un acte qui n'a pour objet que l'intérêt de l'individu, ou la perfection de l'individu entendue d'une manière purement égoïste ; 20 Si l'individu que je suis ne constitue pas une fin ayant *par elle-même* un caractère moral, il en est nécessairement de même des individus qui sont mes semblables et qui ne diffèrent de moi qu'en degrés soit en plus soit en moins; 30 D'où l'on conclura que, s'il y a une morale, elle ne peut avoir pour objectif que le groupe formé par une pluralité d'individus associés, c'est-à-dire la société, sous condition toutefois que la société puisse être considérée comme une personnalité qualitativement différente des personnalités individuelles qui la composent. La morale commence donc là où commence l'attachement à un groupe quel qu'il soit.

Ceci posé, les caractéristiques du fait moral sont explicables : 1° On montrera comment la société est une chose bonne, désirable pour l'individu qui ne peut exister en dehors d'elle, qui ne peut la nier sans se nier : comment en même temps, parce qu'elle dépasse l'individu, celui-ci ne peut la vouloir et la désirer sans faire quelque violence à sa nature d'individu; 2° On fera voir ensuite comment la société, en même temps qu'une chose bonne, est une autorité morale qui, en se communiquant à certains préceptes de conduite qui lui tiennent particulièrement à cœur, leur confère un caractère obligatoire.

On s'attachera, d'ailleurs, à établir comment certaines fins - le dévouement inter-individuel, le dévouement du savant à la science - qui ne sont pas des fins morales par elles-mêmes, participent cependant de ce caractère d'une manière indirecte et par dérivation.

Enfin une analyse des sentiments collectifs expliquera le caractère sacré qui est attribué aux choses morales ; analyse qui, d'ailleurs, ne sera qu'une confirmation de la précédente.

III

On objecte à cette conception qu'elle asservit l'esprit à l'opinion morale régnante. Il n'en est rien. Car la société que la morale nous prescrit de vouloir, ce n'est pas la société telle qu'elle s'apparaît à elle-même, mais la société telle qu'elle est ou tend réellement à être. Or, la conscience que la société prend d'elle-même dans et par l'opinion peut être inadéquate à la réalité sous-jacente. Il peut se faire que l'opinion soit pleine de survivances, retarde sur l'état réel de la société; il peut se faire que, sous l'influence de circonstances passagères, certains principes, même essentiels, de la morale existante soient, pour un temps, rejetés dans l'inconscient et soient, dès lors, comme s'ils n'étaient pas. La science de la morale permet de rectifier ces erreurs dont on donnera des exemples.

Mais il sera maintenu que jamais il ne peut être voulu d'autre morale que celle qui est réclamée par l'état social du temps. Vouloir une autre morale que celle qui est impliquée dans la nature de la société, c'est nier celle-ci, et, par suite, se nier soi-même.

Resterait à examiner si l'homme doit se nier; la question est légitime, mais ne sera pas examinée. On postulera que nous avons raison de vouloir vivre.

DISCUSSION

[Retour à la table des matières](#)

M. DURKHEIM. - Je dois avant tout exposer brièvement l'embarras dans lequel je me trouve. En acceptant de traiter *ex abrupto* une question aussi générale que celle qui est annoncée dans la deuxième partie du programme qui vous a été distribué, je dois faire un peu violence à ma méthode habituelle et à ma façon ordinaire de procéder. Certes, dans le cours que je poursuis depuis quatre ans à la Sorbonne sur la science des mœurs, théorique et appliquée, je ne crains pas d'aborder cette question; seulement, tandis que dans les livres classiques, c'est elle que l'on aborde en premier lieu, je ne la rencontre qu'à la fin de la recherche : je n'essaye d'expliquer les caractéristiques générales du fait moral qu'après avoir soigneusement passé en revue le détail des règles morales (morale domestique, morale professionnelle, morale civique, morale contractuelle), après avoir montré et les causes qui leur ont donné naissance et les fonctions qu'elles remplissent - dans la mesure où les données de la science le permettent actuellement. Je recueille ainsi, chemin faisant, nombre de notions qui se dégagent directement de l'étude des faits moraux, et, lorsque j'en viens à poser le problème général, sa solution est déjà préparée ; elle s'appuie sur des réalités concrètes et l'esprit est exercé à voir les choses sous l'angle qui convient. Aussi, en exposant ici mes idées sans les faire précéder de cet appareil de preuves, je suis obligé de les produire quelque peu désarmées et je devrai remplacer souvent la démonstration scientifique qui est impossible par une argumentation purement dialectique.

Mais, je crois que, entre personnes de bonne foi, la dialectique n'est jamais chose vaine, surtout dans ce domaine moral, où, malgré tous les faits que l'on peut rassembler, les hypothèses gardent toujours une très grande place. De plus, ce qui m'a tenté, c'est le côté pédagogique de la question ; je crois qu'à ce point de vue, les idées que je vais exposer peuvent trouver une place dans l'enseignement de la morale, enseignement qui, aujourd'hui, est loin d'avoir la vie et l'action qui seraient désirables.

I

La réalité morale se présente à nous sous deux aspects différents, qu'il est nécessaire de distinguer nettement : l'aspect *objectif* et l'aspect *subjectif*.

Pour chaque peuple, à un moment déterminé de son histoire, il existe une morale, et c'est au nom de cette morale régnante que les tribunaux condamnent et que l'opinion juge. Pour un groupe donné, il y a une certaine morale bien définie. Je postule donc, en m'appuyant sur les faits, qu'il y a une morale commune, générale à tous les hommes appartenant à une collectivité.

Maintenant, en dehors de cette morale, il y en a une multitude d'autres, une multitude indéfinie. Chaque individu, en effet, chaque conscience morale exprime la morale commune à sa façon; chaque individu la comprend, la voit sous un angle

différent ; aucune conscience n'est peut-être entièrement adéquate à la morale de son temps et on pourrait dire qu'à certains égards il n'y a pas une conscience morale qui ne soit immorale par certains côtés. Chaque conscience, sous l'influence du milieu, de l'éducation, de l'hérédité, voit les règles morales sous un jour particulier ; tel individu sentira vivement les règles de morale civique, et faiblement les règles de la morale domestique ou inversement. Tel autre aura le sentiment profond du respect des contrats, de la justice, qui n'aura qu'une représentation pâle et inefficace des devoirs de charité. Les aspects même les plus essentiels de la morale sont aperçus différemment par les différentes consciences.

Je ne traiterai pas ici de ces deux sortes de réalité morale, mais seulement de la première. Je ne m'occuperai que de la réalité morale objective, celle qui sert de point de repère commun et impersonnel pour juger les actions. La diversité même des consciences morales individuelles montre qu'il est impossible de regarder de ce côté, lorsqu'on veut déterminer ce qu'est la morale. Rechercher quelles conditions déterminent ces variations individuelles de la morale, serait sans doute un objet d'études psychologiques intéressantes, mais qui ne saurait servir au but que nous poursuivons ici.

Par cela même que je me désintéresse de la façon dont tel ou tel individu se présente à lui-même la morale, je laisse de côté l'opinion des philosophes et des moralistes. Je ne tiens aucun compte de leurs essais systématiques faits pour expliquer ou construire la réalité morale, sauf dans la mesure où l'on est fondé à y voir une expression, plus ou moins adéquate, de la morale de leur temps. Un moraliste, c'est avant tout une conscience plus large que les consciences moyennes, dans laquelle les grands courants moraux viennent se rencontrer, qui embrasse par conséquent une portion plus considérable de la réalité morale. Mais quant à considérer leurs doctrines comme des explications, comme des expressions scientifiques de la réalité morale passée ou présente, je m'y refuse.

Voilà donc l'objet de la recherche déterminé, voilà définie l'espèce de réalité morale que nous allons étudier. Mais cette réalité elle-même peut être envisagée à deux points de vue différents :

1° On peut chercher à la connaître et à la comprendre;

2° On peut se proposer de la juger, d'apprécier à un moment donné la valeur d'une morale déterminée.

Je n'ai pas à traiter aujourd'hui ce second problème; c'est par le premier qu'il faut commencer. Étant donné le désarroi actuel des idées morales, il est indispensable de procéder avec méthode, de commencer par le commencement, de partir de faits sur lesquels on peut s'entendre, pour voir où les divergences se manifestent. Pour pouvoir juger, apprécier la valeur de la morale comme pour juger la valeur de la vie ou la valeur de la nature (car les jugements de valeur peuvent s'appliquer à toute réalité), il faut commencer par connaître la réalité morale.

Or, la première condition, pour pouvoir étudier théoriquement la réalité morale, c'est de savoir où elle est. Il faut pouvoir la reconnaître, la distinguer des autres réalités, bref il faut la définir. Ce n'est pas qu'il puisse être question d'en donner une définition philosophique, telle qu'on peut en donner une fois la recherche avancée. Tout ce qu'il est possible et utile de faire, c'est d'en donner une définition initiale, pro-

visoire, qui nous permette de nous entendre sur la réalité dont nous nous occupons, définition indispensable sous peine de ne pas savoir de quoi nous parlons.

La première question qui se pose, comme au début de toute recherche scientifique et rationnelle, est donc la suivante : à quelles caractéristiques peut-on reconnaître et distinguer les faits moraux ?

La morale se présente à nous comme un ensemble de maximes, de règles de conduite. Mais il y a d'autres règles que les règles morales, qui nous prescrivent des manières d'agir. Toutes les techniques utilitaires sont gouvernées par des systèmes de règles analogues. Il faut chercher la caractéristique différentielle des-règles morales. Considérons donc l'ensemble des règles qui régissent la conduite sous toutes ses formes, et demandons-nous s'il n'y en a pas qui présentent des caractères particuliers spéciaux. Si nous constatons que les règles qui présentent les caractéristiques ainsi déterminées répondent bien à la conception que tout le monde se fait en gros ¹ des règles morales, nous pourrons leur appliquer la rubrique usuelle et dire que ce sont là les caractéristiques de la réalité morale.

Pour arriver à un résultat quelconque dans cette recherche, il n'y a qu'une seule façon de procéder; il faut que nous découvriions les différences intrinsèques qui séparent les règles morales des autres, d'après les différences qui se révèlent dans leurs manifestations extérieures ; car, au début de la recherche, le dehors seul nous est accessible. Il faut que nous trouvions un réactif qui oblige en quelque sorte les règles morales à traduire extérieurement leur caractère spécifique. Le réactif que nous allons employer est celui-ci : nous allons chercher ce qui arrive quand ces diverses règles sont violées et nous verrons si rien ne différencie à ce point de vue les règles morales des règles des techniques.

Quand une règle est violée, il se produit généralement pour l'agent des conséquences fâcheuses pour lui. Mais parmi ces conséquences fâcheuses, nous pouvons en distinguer de deux sortes :

1° Les unes résultent mécaniquement de l'acte de violation. Si je viole la règle d'hygiène qui m'ordonne de me préserver des contacts suspects, les suites de cet acte se produisent automatiquement, à savoir la maladie. L'acte accompli engendre de lui-même la conséquence qui en résulte et, en analysant l'acte, on peut par avance savoir la conséquence qui y est analytiquement impliquée;

2° Mais quand je viole la règle qui m'ordonne de ne pas tuer, j'ai beau analyser mon acte, je n'y trouverai jamais le blâme ou le châtimeur ; il y a entre l'acte et sa conséquence une hétérogénéité complète ; il est impossible de dégager *analytiquement* de la notion de meurtre ou d'homicide, la moindre notion de blâme, de flétrissure. Le lien qui réunit l'acte et sa conséquence est, ici, un lien *synthétique*.

¹ La notion scientifique ainsi construite n'est nullement tenue de reproduire exactement la notion vulgaire, qui peut être erronée. Le vulgaire peut refuser la qualification de morales à des règles qui présentent tous les caractères des préceptes moraux. Tout ce qu'il faut, c'est que l'écart ne soit pas assez considérable pour qu'il y ait des inconvénients à garder l'expression usuelle. C'est ainsi que le zoologiste parle de poissons, bien que son concept du poisson ne soit pas identique à celui du vulgaire.

J'appelle *sanction* les conséquences ainsi rattachées à l'acte par un lien synthétique. Ce lien, je ne sais pas encore d'où il vient, quelle est son origine ou sa raison d'être ; j'en constate l'existence et la nature sans aller présentement plus loin.

Mais nous pouvons approfondir cette notion. Puisque les sanctions ne résultent pas analytiquement de l'acte auquel elles sont attachées, c'est donc, vraisemblablement, que je ne suis pas puni, blâmé, *parce que* j'ai accompli tel ou tel acte. Ce n'est pas la nature intrinsèque de mon acte qui entraîne la sanction. Celle-ci ne vient pas de ce que l'acte est tel ou tel, mais de ce que l'acte n'est pas conforme à la règle qui le proscriit. Et en effet, un même acte, fait de mêmes mouvements, ayant les mêmes résultats matériels sera blâmé ou non suivant qu'il existe ou non une règle qui le prohibe. C'est donc bien l'existence de cette règle et le rapport que soutient avec elle l'acte qui déterminent la sanction. Ainsi l'homicide, flétri en temps ordinaire, ne l'est pas en temps de guerre parce qu'il n'y a pas alors de précepte qui l'interdise. Un acte intrinsèquement le même, qui est blâmé aujourd'hui chez un peuple européen, ne l'était pas en Grèce, parce qu'en Grèce il ne violait aucune règle préétablie.

Nous sommes donc arrivés à une notion plus profonde de la sanction ; la sanction est une conséquence de l'acte qui ne résulte pas du contenu de l'acte, mais de ce que l'acte n'est pas conforme à une règle préétablie. C'est parce qu'il y a une règle, antérieurement posée, et que l'acte est un acte de rébellion contre cette règle, qu'il entraîne une sanction.

Ainsi, il y a des règles présentant ce caractère particulier : nous sommes tenus de ne pas accomplir les actes qu'elles nous interdisent tout simplement parce qu'elles nous les interdisent. C'est ce qu'on appelle le caractère *obligatoire* de la règle morale. Voilà donc retrouvée, par une analyse rigoureusement empirique, la notion de *devoir* et d'obligation, et cela à peu près comme Kant l'entendait.

Jusqu'ici, il est vrai, nous n'avons considéré que les sanctions négatives (blâme, peine), parce que le caractère obligatoire de la règle s'y manifeste plus clairement. Mais il y a des sanctions d'une autre sorte. Les actes commis en conformité avec la règle morale sont loués ; ceux qui les accomplissent sont honorés. La conscience morale publique réagit alors d'une autre manière; la conséquence de l'acte est favorable à l'agent; mais le mécanisme du phénomène est le même. La sanction, dans ce cas comme dans le précédent, vient non pas de l'acte lui-même, mais de ce qu'il est conforme à une règle qui le prescrit. Sans doute, cette espèce d'obligation est d'une nuance différente de la précédente; mais ce sont deux variétés du même groupe. Il n'y a donc pas là deux sortes de règles morales, les unes défendant et les autres commandant; ce sont deux espèces d'un même genre.

L'obligation morale est donc définie, et cette définition n'est pas sans intérêt ; car elle fait voir à quel point les morales utilitaires les plus récentes et les plus perfectionnées ont méconnu le problème moral. Dans la morale de Spencer par exemple, il y a une ignorance complète de ce qui constitue l'obligation. Pour lui, la peine n'est autre chose que la conséquence mécanique de l'acte (cela se voit en particulier dans son ouvrage de pédagogie à propos des peines scolaires). C'est méconnaître radicalement les caractères de l'obligation morale. Et cette idée absolument inexacte est encore très répandue. Dans une enquête récente sur la morale sans Dieu, on pouvait lire dans la lettre d'un savant qui aime à s'occuper de philosophie que la seule punition

dont le moraliste laïque puisse parler est celle qui consiste dans les mauvaises conséquences des actes immoraux (que l'intempérance ruine la santé, etc.).

Dans ces conditions, on passe à côté du problème moral qui est précisément de faire voir ce qu'est le devoir, sur quoi il repose, en quoi il n'est pas une hallucination, à quoi il correspond dans le réel.

Jusqu'ici nous avons suivi Kant d'assez près. Mais si son analyse de l'acte moral est partiellement exacte, elle est pourtant insuffisante et incomplète, car elle ne nous montre qu'un des aspects de la réalité morale.

Nous ne pouvons, en effet, accomplir un acte qui ne nous dit rien et uniquement parce qu'il est commandé. Poursuivre une fin qui nous laisse froids, qui ne nous semble pas *bonne*, qui ne touche pas notre sensibilité, est chose psychologiquement impossible. Il faut donc qu'à côté de son caractère obligatoire, la fin morale soit désirée et désirable ; cette *désirabilité* est un second caractère de tout acte moral.

Seulement la désirabilité particulière à la vie morale participe du caractère précédent, du caractère d'obligation ; elle ne ressemble pas à la désirabilité des objets auxquels s'attachent nos désirs ordinaires. Nous désirons l'acte commandé par la règle d'une façon spéciale. Notre élan, notre aspiration vers lui ne vont jamais sans une certaine peine, sans un effort. Même quand nous accomplissons l'acte moral avec une ardeur enthousiaste nous sentons que nous sortons de nous-mêmes, que nous nous dominons, que nous nous élevons au-dessus de notre être naturel, ce qui ne va pas sans une certaine tension, une certaine contrainte sur soi. Nous avons conscience que nous faisons violence à toute une partie de notre nature. Ainsi, il faut faire une certaine place à l'eudémonisme et on pourrait montrer que, jusque dans l'obligation, le plaisir et la désirabilité pénètrent; nous trouvons un certain charme à accomplir l'acte moral qui nous est ordonné par la règle et par cela seul qu'il nous est commandé. Nous éprouvons un plaisir *sui generis* à faire notre devoir, parce qu'il est le devoir. La notion du bien pénètre jusque dans la notion de devoir comme la notion de devoir et d'obligation pénètre dans celle de bien. L'eudémonisme est partout dans la vie morale ainsi que son contraire.

Le devoir, l'impératif kantien, n'est donc qu'un aspect abstrait de la réalité morale ; en fait, la réalité morale présente toujours et simultanément ces deux aspects que l'on ne peut isoler. Il n'y a jamais eu un acte qui fût purement accompli par devoir; il a toujours fallu qu'il apparût comme bon en quelque manière. Inversement, il n'en est pas vraisemblablement qui soient purement désirables ; car ils réclament toujours un effort.

De même que la notion d'obligation, première caractéristique de la vie morale, permettait de critiquer l'utilitarisme, la notion de bien, seconde caractéristique, permet de faire sentir l'insuffisance de l'explication que Kant a donnée de l'obligation morale. L'hypothèse kantienne, d'après laquelle le sentiment de l'obligation serait dû à l'hétérogénéité radicale de la Raison et de la Sensibilité, est difficilement conciliable avec ce fait que les fins morales sont, par un de leurs aspects, objets de désirs. Si la sensibilité a, dans une certaine mesure, la même fin que la raison, elle ne s'humilie pas en se soumettant à cette dernière.

Telles sont les deux caractéristiques de la réalité morale. Sont-ce les seules ? Nullement, et je pourrais en indiquer d'autres. Mais celles que je viens de signaler me

paraissent les plus importantes, les plus constantes, les plus universelles. je ne connais pas de règle morale, ni de morale, où elles ne se rencontrent. Seulement elles sont combinées, suivant les cas, dans des proportions très variables. Il y a des actes qui sont accomplis presque exclusivement par enthousiasme, des actes d'héroïsme moral, où le rôle de l'obligation est très effacé et peut être réduit au minimum, où la notion de bien prédomine. Il en est d'autres où l'idée du devoir trouve dans la sensibilité un minimum d'appui. Le rapport de ces deux éléments varie aussi suivant les temps : ainsi dans l'Antiquité, il semble que la notion de devoir ait été très effacée; dans les systèmes et même peut-être dans la morale réellement vécue par les peuples, c'est l'idée du Souverain Bien qui prédomine. D'une manière générale, il en est de même, je crois, partout où la morale est essentiellement religieuse. Enfin, le rapport des deux éléments varie aussi profondément à une même époque, suivant les individus. Suivant les consciences, l'un ou l'autre élément est ressenti plus ou moins vivement, et il est bien rare que les deux aient même intensité. Chacun de nous a son daltonisme moral spécial. Il y a des consciences pour lesquelles l'acte moral semble surtout bon, désirable ; il y en a d'autres qui ont le sens de la règle, qui recherchent la consigne, la discipline, qui ont horreur de tout ce qui est indéterminé, qui veulent que leur vie se déroule suivant un plan rigoureux et que leur conduite soit constamment soutenue par un ensemble de règles solides et fermes.

Et il y a là une raison de plus pour nous tenir en garde contre les suggestions de nos consciences personnelles. On conçoit quels sont les dangers d'une méthode individuelle, subjective, qui réduit la morale au sentiment que chacun de nous en a, puisqu'il y a presque toujours eu des aspects essentiels de la réalité morale ou que nous ne sentons pas du tout, ou que nous ne sentons que faiblement.

Mais, étant donné que ces deux caractéristiques de la vie morale se retrouvent partout où il y a fait moral, peut-on dire cependant qu'elles sont sur le même plan ? N'y en a-t-il pas une à laquelle il faille donner la primauté et de laquelle l'autre dérive ? N'y aurait-il pas lieu, par exemple, de chercher si l'idée de devoir, d'obligation, n'est pas sortie de l'idée de bien, de fin désirable à poursuivre ? J'ai reçu une lettre qui me pose cette question et me soumet cette hypothèse. Je répugne radicalement à l'admettre. Je laisse de côté toutes les raisons qui militent contre elle ; puisque à toutes les époques, si haut que l'on puisse remonter, nous trouvons toujours les deux caractères coexistants, il n'y a aucune raison objective d'admettre entre elles un ordre de priorité même logique. Mais même au point de vue théorique et dialectique, ne voit-on pas que, si nous n'avons des devoirs que parce que le devoir est désirable, la notion même du devoir disparaît ? jamais du désirable on ne pourra tirer l'obligation, puisque le caractère spécifique de l'obligation est de faire, en quelque mesure, violence au désir. Il est aussi impossible de dériver le devoir du bien (ou inversement) que de déduire l'altruisme de l'égoïsme.

Il est incompréhensible, objecte-t-on, que nous puissions être obligés à faire un acte, autrement qu'en raison du contenu intrinsèque de cet acte. Mais d'abord, pas plus dans l'étude des phénomènes moraux que dans l'étude des phénomènes psychiques ou autres, on n'est fondé à nier un fait constant, parce qu'on n'en peut pas donner présentement une explication satisfaisante. Puis, pour que le caractère obligatoire des règles soit fondé, il suffit que la notion d'autorité morale soit fondée elle aussi, car à une autorité morale, légitime aux yeux de la raison, nous devons obéissance simplement parce qu'elle est autorité morale, par respect pour la discipline. Or on hésitera peut-être à nier toute autorité morale. Que la notion en soit mal analysée, ce n'est pas une

raison pour en méconnaître l'existence et la nécessité. On verra d'ailleurs plus loin à quelle réalité observable correspond cette notion.

Gardons-nous donc de simplifier artificiellement la réalité morale. Au contraire, conservons-lui avec soin ces deux aspects que nous venons de lui reconnaître, sans nous préoccuper de ce qu'ils paraissent avoir de contradictoire. Cette contradiction s'expliquera tout à l'heure.

D'ailleurs il est une autre notion qui présente la même dualité : c'est la notion du *sacré*. L'objet sacré nous inspire, sinon de la crainte, du moins un respect qui nous écarte de lui, qui nous tient à distance; et en même temps, il est objet d'amour et de désir; nous tendons à nous rapprocher de lui, nous aspirons vers lui. Voilà donc un double sentiment qui semble contradictoire, mais qui n'en existe pas moins dans la réalité.

La personne humaine notamment se présente à nous sous le double aspect que nous venons de distinguer. D'une part elle nous inspire chez autrui un sentiment religieux qui nous tient à distance. Tout empiètement sur le domaine dans lequel se meut légitimement la personne de nos semblables nous apparaît comme sacrilège. Elle est comme environnée d'une auréole de sainteté qui la met à part... Mais en même temps, elle est l'objet éminent de notre sympathie; c'est à la développer que tendent nos efforts. Elle est l'idéal que nous nous efforçons de réaliser en nous le plus complètement qu'il nous est possible.

Et si je compare la notion du sacré à celle du moral, ce n'est pas seulement pour faire un rapprochement plus ou moins intéressant, c'est parce qu'il est bien difficile de comprendre la vie morale, si on ne la rapproche pas de la vie religieuse. Pendant des siècles, la vie morale et la vie religieuse ont été intimement liées et même absolument confondues ; aujourd'hui même on est bien obligé de constater que cette union étroite subsiste dans la plupart des consciences. Dès lors, il est évident que la vie morale n'a pu et ne pourra jamais se dépouiller de tous les caractères qui lui étaient communs avec la vie religieuse. Quand deux ordres de faits ont été aussi profondément liés et pendant si longtemps, quand il y a eu entre eux, et pendant si longtemps, une si étroite parenté, il est impossible qu'ils se dissocient absolument et deviennent étrangers l'un à l'autre.

Il faudrait pour cela qu'ils se transformassent de fond en comble, qu'ils cessassent d'être eux-mêmes. Il doit donc y avoir du moral dans le religieux et du religieux dans le moral. Et de fait la vie morale actuelle est toute pleine de religiosité. Non pas que ce fond de religiosité ne se transforme pas : il est certain que la religiosité morale tend à devenir tout à fait différente de la religiosité théologique. Le caractère sacré de la morale n'est pas tel qu'il doive la soustraire à la critique, comme il y soustrait la religion. Mais ce n'est là qu'une différence de degré; et même elle est encore bien faible aujourd'hui, car, pour la plupart des esprits, le sacré de la morale ne se distingue guère de celui de la religion. Ce qui le prouve, c'est la répugnance qu'on a encore aujourd'hui à appliquer à la morale la méthode scientifique ordinaire; il semble qu'on *profane* la morale, en osant la penser et l'étudier avec les procédés des sciences profanes. Il semble qu'on attente à sa dignité. Nos contemporains n'admettent pas encore sans résistance que la réalité morale, comme toutes les autres réalités, soit abandonnée à la dispute des hommes.

II

J'arrive à la seconde partie de mon exposition et c'est ici surtout que j'éprouve de vrais scrupules. Après avoir déterminé les caractéristiques de la réalité morale, je voudrais essayer de les expliquer.

Or la seule façon scientifique d'y arriver serait de classer les règles morales, les unes après les autres, de les examiner, de les inventorier; de chercher à expliquer au moins les principales d'entre elles, en déterminant les causes qui leur ont donné naissance, les fonctions utiles qu'elles ont remplies et remplissent ; et c'est ainsi que l'on pourrait arriver progressivement à entrevoir les causes générales dont dépendent les caractéristiques essentielles qui leur sont communes. C'est ainsi que je procède dans mon enseignement. Ne pouvant ici suivre cette voie, je serai obligé de procéder d'une façon dialectique et d'admettre un certain nombre de postulats, sans les démontrer d'une manière aussi rigoureuse qu'il serait désirable.

Mon point de départ, qui est mon premier postulat, est le suivant :

Nous n'avons de devoirs que vis-à-vis des consciences tous nos devoirs s'adressent à des personnes morales, à des êtres pensants.

Quels sont ces sujets conscients ? Voilà le problème.

Un acte ne peut avoir que deux sortes de fins ¹:

- 1° L'individu que je suis;
- 2° D'autres êtres que moi.

Voyons tout d'abord si les actes qui visent uniquement l'être que je suis ont un caractère moral. Pour répondre à cette question, interrogeons la conscience morale commune. Sans doute c'est là une façon de procéder très incertaine et aléatoire, car nous risquons de faire parler la conscience commune, comme nous voulons ; cependant, pratiquée avec bonne foi, la méthode peut n'être pas sans donner des résultats. Tout d'abord, on ne contestera probablement pas que jamais la conscience morale n'a considéré comme moral un acte visant *exclusivement la conservation* de l'individu ; sans doute un tel acte de conservation peut devenir moral, si je me conserve pour ma famille, ma patrie; mais si je ne me conserve que pour moi-même, ma conduite est, au regard de l'opinion commune, dénuée de toute valeur morale.

Les actes qui tendent, non plus à conserver, mais à développer mon être, en auront-ils davantage ? Oui encore, si je cherche à me développer, non pas dans un intérêt personnel, ni même dans un intérêt esthétique, mais afin que ce développement ait des effets utiles pour d'autres êtres que moi. Mais si je cherche seulement à développer mon intelligence et mes facultés pour briller, pour réussir, pour faire de moi une belle œuvre d'art, jamais mon acte ne sera considéré comme moral.

Ainsi l'individu que je suis, en tant que tel, ne saurait être la fin de ma conduite morale. Les autres individus, mes semblables, seraient-ils davantage susceptibles de jouer ce rôle ? Mais si je ne fais rien de moral en conservant ou développant mon être

¹ Le schéma de cette argumentation est emprunté à *l'Ethik*, de WUNDT.

individuel comme tel, pourquoi l'individualité d'un autre homme aurait-elle un droit de priorité sur la mienne ? Si, par lui-même, l'agent n'a rien qui puisse conférer un caractère moral aux actes qui le visent, pourquoi un autre individu, son égal, jouirait-il d'un privilège que le premier n'a pas ? Entre eux, il ne peut y avoir que des différences de degrés - les unes en plus, les autres en moins - ce qui ne saurait expliquer la différence de nature qui sépare une conduite *morale* et une conduite *amorale*. Si la morale accordait à l'un ce qu'elle refuse à l'autre, elle reposerait sur une contradiction fondamentale : ce qui est inadmissible pour des raisons, non seulement logiques, mais pratiques. Car il est bien difficile de concevoir comment, à l'usage, ces sentiments contradictoires n'auraient pas pris conscience de leur contradiction. En tout cas, ce serait une morale singulièrement incertaine que celle dont on ne pourrait prendre conscience, sans en découvrir l'inconsistance.

D'autre part, si un de mes semblables ne saurait, en servant d'objectif à ma conduite, lui imprimer un caractère moral, celle-ci ne deviendra pas morale en prenant pour fin non pas un, mais plusieurs individus comme tels. Car, si chaque individu pris à part est incapable de communiquer une valeur morale à la conduite, c'est-à-dire s'il n'a pas par soi de valeur morale, une somme numérique d'individus n'en saurait avoir davantage.

D'ailleurs, pour ce qui concerne les actes qui visent autrui tout comme pour ceux qui me visent moi-même, je ne songe pas à soutenir qu'en fait et toujours l'opinion leur refuse toute valeur morale ; surtout pour les derniers, ce serait manifestement contraire à l'évidence. Je dis seulement que, quand ils ont une valeur morale, c'est qu'ils visent une fin supérieure à l'individu que je suis, ou aux individus que sont les autres hommes. J'entends que la moralité qui leur est reconnue doit nécessairement découler d'une source plus haute. C'est évident pour les actes dont je suis l'agent et l'objet ; si nous sommes conséquents avec nous-mêmes, la même évidence vaut pour les actes dont je suis l'agent et dont autrui est l'objet.

Mais si nous ne pouvons être liés par le devoir qu'à des sujets conscients, maintenant que nous avons éliminé tout sujet individuel, il ne reste plus d'autre objectif possible à l'activité morale que le sujet *sui generis* formé par une pluralité de sujets individuels associés de manière à former un groupe ; il ne reste plus que le sujet collectif. Encore faut-il que la personnalité collective soit autre chose que le total des individus dont elle est composée ; car, si elle n'était qu'une somme, elle ne pourrait avoir plus de valeur morale que les éléments dont elle est formée et qui, par eux-mêmes, n'en ont pas. Nous arrivons donc à cette conclusion : c'est que, s'il existe une morale, un système de devoirs et d'obligations, il faut que la société soit une personne morale qualitativement distincte des personnes individuelles qu'elle comprend et de la synthèse desquelles elle résulte. On remarquera l'analogie qu'il y a entre ce raisonnement et celui par lequel Kant démontre Dieu. Kant postule Dieu, parce que, sans cette hypothèse, la morale est inintelligible. Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, la morale est sans objet, le devoir sans point d'attache. Ajoutons que ce postulat est aisé à vérifier par l'expérience. Bien que j'aie déjà souvent traité la question dans mes livres, il me serait facile d'ajouter des raisons nouvelles à celles que j'ai antérieurement données pour justifier cette conception.

Toute cette argumentation peut, en définitive, se ramener à quelques termes très simples. Elle revient à admettre que, au regard de l'opinion commune, la morale ne commence que quand commence le désintéressement, le dévouement. Mais le désin-

téressement n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons a une valeur très haute que nous, individus. Or, dans le monde de l'expérience, je ne connais qu'un sujet qui possède une réalité morale, plus riche, plus complexe que la nôtre, c'est la collectivité. Je me trompe, il en est un autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la divinité. Entre Dieu et la société il faut choisir. Je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement.

La morale commence donc là où commence la vie en groupe, parce que c'est là seulement que le dévouement et le désintéressement prennent un sens. Je dis la vie en groupe, d'une manière générale. Sans doute, il y a des groupes différents, famille, corporation, cité, patrie, groupements internationaux; entre ces groupes divers une hiérarchie pourrait être établie ; et l'on trouverait des degrés correspondants dans les différentes formes de l'activité morale suivant qu'elle prend pour objet une société plus étroite ou plus vaste, plus élémentaire ou plus complexe, plus particulière ou plus compréhensive. Mais il est inutile d'entrer ici dans ces questions. Il suffit de marquer le point où paraît commencer le domaine de la vie morale, sans qu'il y ait utilité d'y introduire pour l'instant une différenciation. Or il commence dès qu'il y a attachement à un groupe, si restreint soit-il.

Et maintenant les actes que nous avons écartés chemin faisant vont reprendre médiatement, indirectement, un caractère moral. L'intérêt d'autrui, avons-nous dit, ne saurait avoir plus de valeur morale intrinsèque que mon intérêt propre. Mais en tant qu'autrui participe à la vie du groupe, en tant qu'il est membre de la collectivité à laquelle nous sommes attachés, il prend à nos yeux quelque chose de la même dignité et nous sommes enclins à l'aimer et à le vouloir. Tenir à la société, c'est, comme nous le montrerons mieux tout à l'heure, tenir à l'idéal social ; or il y a un peu de cet idéal en chacun de nous ; il est donc naturel que chaque individu participe en quelque mesure du respect religieux que cet idéal inspire. L'attachement au groupe implique donc d'une manière indirecte, mais nécessaire, l'attachement aux individus, et quand l'idéal de la société est une forme particulière de l'idéal humain, quand le type du citoyen se confond en grande partie avec le type générique de l'homme, c'est à l'homme en tant qu'homme que nous nous trouvons attachés. Voilà ce qui explique le caractère moral qui est attribué aux sentiments de sympathie interindividuelle et aux actes qu'ils inspirent. Ce n'est pas qu'ils constituent par eux-mêmes des éléments intrinsèques du tempérament moral ; mais ils sont assez étroitement - quoique indirectement - liés aux dispositions morales les plus essentielles pour que leur absence puisse être, non sans raison, considérée comme l'indice très probable d'une moindre moralité. Quand on aime sa patrie, quand on aime l'humanité, on ne peut pas voir la souffrance de ses compagnons sans souffrir soi-même et sans éprouver le besoin d'y porter remède. Mais ce qui nous lie moralement à autrui, ce n'est rien de ce qui constitue son individualité empirique, c'est la fin supérieure dont il est le serviteur et l'organe ¹.

¹ C'est de la même façon que le dévouement du savant à la science peut prendre, indirectement, un caractère moral. La recherche de la vérité n'est pas morale, en elle-même et pour elle-même; tout dépend du but dans lequel elle est poursuivie. Elle n'est vraiment et pleinement morale que quand la science est aimée à cause des effets bienfaisants qu'elle doit avoir pour la société, pour l'humanité. Mais d'un autre côté, l'abnégation du savant, passionné pour sa science, ressemble trop, par le processus mental qu'elle implique, à l'abnégation proprement morale pour ne pas participer, en quelque mesure, des sentiments que celle-ci inspire. Elle se colore donc de moralité.

Nous sommes maintenant en état de comprendre comment il se fait qu'il y a des règles, appelées règles morales, auxquelles il nous faut obéir parce qu'elles commandent et qui nous attachent à des fins qui nous dépassent en même temps que nous les sentons désirables.

Nous venons de voir, en effet, que la société est la fin éminente de toute activité morale. Or : 1° En même temps qu'elle dépasse les consciences individuelles, elle leur est immanente ; 2° Elle a tous les caractères d'une autorité morale qui impose le respect.

1° Elle est, pour les consciences individuelles, un objectif transcendant. En effet, elle déborde l'individu de toutes parts. Elle le dépasse matériellement 1 puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles. Mais, à elle seule, cette grandeur matérielle serait insuffisante. L'univers, lui aussi, dépasse l'individu, l'écrase de son énormité et pourtant l'univers n'est pas moral. Seulement la société est autre chose qu'une puissance matérielle ; c'est une grande puissance morale. Elle nous dépasse, non pas seulement physiquement, mais matériellement et moralement. La civilisation est due à la coopération des hommes associés et des générations successives ; elle est donc une oeuvre essentiellement sociale. C'est la société qui l'a faite, c'est la société qui en a la garde et qui la transmet aux individus. C'est d'elle que nous la recevons. Or la civilisation, c'est l'ensemble de tous les biens auxquels nous attachons le plus grand prix ; c'est l'ensemble des plus hautes valeurs humaines. Parce que la société est à la fois la source et la gardienne de la civilisation, parce qu'elle est le canal par lequel la civilisation parvient jusqu'à nous, elle nous apparaît donc comme une réalité infiniment plus riche, plus haute que la nôtre, une réalité d'où nous vient tout ce qui compte à nos yeux, et qui pourtant nous dépasse de tous les côtés puisque de ces richesses intellectuelles et morales dont elle a le dépôt, quelques parcelles seulement parviennent jusqu'à chacun de nous. Et plus nous avançons dans l'histoire, plus la civilisation humaine devient une chose énorme et complexe ; plus par conséquent elle déborde les consciences individuelles, plus l'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui. Chacun des membres d'une tribu australienne porte en lui l'intégralité de sa civilisation tribale ; de notre civilisation actuelle, chacun de nous ne parvient à intégrer qu'une faible part.

Mais nous en intégrons toujours quelque part en nous. Et ainsi, en même temps qu'elle est transcendante, par rapport à nous, la société nous est immanente et nous la sentons comme telle. En même temps qu'elle nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-même, en un sens, et la meilleure partie de nous-même, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé. Ce qui fait de nous un être vraiment humain, c'est ce que nous parvenons à nous assimiler de cet ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, de préceptes de conduite que l'on appelle la civilisation. Il y a longtemps que Rousseau l'a démontré : si l'on retire de l'homme tout ce qui lui vient de la société, il ne reste qu'un être réduit à la sensation, et plus ou moins indistinct de l'animal. Sans le langage, chose sociale au premier chef, les idées générales ou abstraites sont pratiquement impossibles, et c'en est fait, par conséquent, de toutes les fonctions mentales supérieures. Abandonné à lui-même, l'individu tomberait sous la dépendance des forces physiques ; s'il a pu y échapper, s'il a pu s'affranchir, se faire une personnalité, c'est qu'il a pu se mettre à l'abri d'une force *sui generis*, force intense, puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles, mais force intelligente et

morale, capable, par conséquent, de neutraliser les énergies inintelligentes et amORAles de la nature : c'est la force collective. Permis au théoricien de démontrer que l'homme a droit à la liberté ; mais quelle que soit la valeur de ces démonstrations, ce qui est certain, c'est que cette liberté n'est devenue une réalité que dans et par la société.

Ainsi, vouloir la société, c'est, d'une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse; mais c'est en même temps nous vouloir nous-même. Nous ne pouvons vouloir sortir de la société, sans vouloir cesser d'être des hommes. je ne sais si la civilisation nous a apporté plus de bonheur, et il n'importe; mais ce qui est certain c'est que du moment où nous sommes civilisés, nous ne pouvons y renoncer qu'en renonçant à nous-même. La seule question qui puisse se poser pour l'homme est, non pas de savoir s'il peut vivre en dehors d'une société, mais dans quelle société il veut vivre ; et je reconnais d'ailleurs très volontiers à tout individu le droit d'adopter la société de son choix, à supposer qu'il ne soit pas retenu dans sa société natale par des devoirs préalablement contractés. Dès lors, on s'explique sans peine comment la société, en même temps qu'elle constitue une fin qui nous dépasse, peut nous apparaître comme bonne et désirable, puisqu'elle tient à toutes les fibres de notre être ; et par conséquent elle présente les caractères essentiels que nous avons reconnus aux fins morales.

2° Mais, en même temps, elle est une autorité morale. C'est ce qui ressort de ce qui vient d'être dit. Car qu'est-ce qu'une autorité morale sinon le caractère que nous attribuons à un être, réel ou idéal il n'importe, mais que nous concevons comme constituant une puissance morale supérieure à celle que nous sommes ? Or l'attribut caractéristique de toute autorité morale c'est d'imposer le respect ; en raison de ce respect, notre volonté défère aux ordres qu'elle prescrit. La société a donc en elle tout ce qui est nécessaire pour communiquer à certaines règles de conduite ce même caractère impératif, distinctif de l'obligation morale.

Il resterait, il est vrai, à examiner *si, en fait*, C'est bien à cette source que les règles morales puisent cette autorité qui les fait apparaître aux consciences comme obligatoires. Ainsi que je l'ai dit en commençant, c'est un examen auquel il m'est impossible de procéder ici. Tout ce que je puis affirmer, c'est que, jusqu'à présent, je n'ai pas encore, au cours de mes recherches, rencontré une seule règle morale qui ne soit le produit de facteurs sociaux déterminés. J'attends que l'on m'en indique une qui paraisse réclamer une explication d'une autre sorte. Au reste, le fait, aujourd'hui établi d'une manière incontestée, que tous les systèmes de morale effectivement pratiqués par les peuples sont fonction de l'organisation sociale de ces peuples, qu'ils tiennent à leur structure et varient comme elle, n'est-il pas par lui-même suffisamment démonstratif ? Il fut un temps, il est vrai, où l'on attribuait cette diversité des morales à l'ignorance ou à l'aveuglement des hommes. Mais l'histoire a établi que, sauf les cas anormaux, chaque société a, en gros, la morale qu'il lui faut; que toute autre non seulement ne serait pas possible, mais serait mortelle à la société qui la pratiquerait. La morale individuelle, quoi qu'on en ait dit parfois, n'échappe pas à cette loi ; elle est même au plus haut point sociale. Car ce qu'elle nous prescrit de réaliser, c'est le type idéal de l'homme tel que le conçoit la société considérée ; or un idéal, chaque société le conçoit à son image. L'idéal du Romain nu l'idéal de l'Athénien étaient étroitement en rapports avec l'organisation propre de chacune de ces cités. Ce type idéal que chaque société demande à ces membres de réaliser n'est-il même pas la clef de voûte de tout le système social et ce qui en fait l'unité ?

En même temps que les deux caractères du fait moral deviennent ainsi intelligibles, en même temps qu'on aperçoit ce qu'ils expriment, on voit ce qui fait leur unité : ils ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité, qui est la réalité collective. La société nous commande parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous; la distance morale qui est entre elle et nous fait d'elle une autorité devant laquelle notre volonté s'incline. Mais Comme, d'un autre côté, elle nous est intérieure, comme elle est en nous, Comme elle est nous, à ce titre, nous l'aimons, nous la désirons quoique d'un désir *sui generis* puisque, quoi que nous fassions, elle n'est jamais nôtre qu'en partie et nous domine infiniment.

Enfin, du même point de vue, on peut comprendre ce caractère sacré dont les choses morales ont toujours été et sont encore marquées, cette religiosité sans laquelle il n'a jamais existé d'éthique.

Je pars de cette remarque que les objets n'ont pas de valeur par eux-mêmes. Cette vérité s'applique même aux choses économiques. La vieille théorie économiste, d'après laquelle il y aurait des valeurs objectives, inhérentes aux choses et indépendantes de nos représentations, ne compte plus guère de représentants aujourd'hui. Les valeurs sont des produits de l'opinion; les choses n'ont de valeur que par rapport à des états de conscience. Au temps où le travail manuel était frappé d'un discrédit moral, la valeur qui lui était attribuée et qui se traduisait dans la manière dont il était rétribué, était inférieure à celle que nous lui reconnaissons aujourd'hui. On pourrait multiplier les exemples.

Il en est des choses morales comme des choses économiques. Quand nous disons qu'elles sont sacrées, nous entendons qu'elles ont une valeur incommensurable avec les autres valeurs humaines. Car ce qui est sacré, c'est ce qui est mis à part, c'est ce qui n'a pas de commune mesure avec ce qui est profane. Et il est bien certain que les choses morales ont ce caractère; car jamais nous n'admettrons, jamais, à ma connaissance, les hommes n'ont admis qu'une valeur morale puisse être exprimée en fonction d'une valeur d'ordre économique, je dirais volontiers, d'ordre temporel. Nous pouvons, dans certains cas, au nom de la faiblesse humaine, excuser l'homme qui a sacrifié son devoir pour conserver sa vie; jamais nous n'oserions proclamer que ce sacrifice est légitime et mérite d'être approuvé. Et pourtant la vie est, de tous les biens profanes, amoraux, celui auquel nous tenons naturellement le plus, puisqu'il est la condition des autres.

Mais alors, pour que les choses morales soient à ce point hors de pair, il faut que les sentiments qui déterminent leurs valeurs aient le même caractère ; il faut qu'eux aussi soient hors de pair parmi les autres désirs humains ; il faut qu'ils aient un prestige, une énergie qui les mettent à part parmi les mouvements de notre sensibilité. Or les sentiments collectifs satisfont à cette condition. Précisément parce qu'ils sont l'écho en nous de la grande voix de la collectivité, ils parlent à l'intérieur de nos consciences sur un tout autre ton que les sentiments purement individuels ; ils nous parlent de plus haut ; en raison même de leur origine, ils ont une force et un ascendant tout particuliers. On conçoit donc que les choses auxquelles ces sentiments s'attachent participent de ce même prestige ; qu'elles soient mises à part et élevées au-dessus des autres de toute la distance qui sépare ces deux sortes d'états de conscience.

Voilà d'où vient ce caractère sacré dont est actuellement investie la personne humaine. Ce caractère ne lui est pas inhérent. Analysez l'homme tel qu'il se présente à l'analyse empirique, et vous n'y trouverez rien qui implique cette sainteté ; il n'y a rien

en lui que temporel. Mais, sous l'effet de causes que nous n'avons pas à rechercher ici, la personne humaine est devenue la chose à laquelle la conscience sociale des peuples européens s'est attachée plus qu'à toute autre ; du coup, elle a acquis une valeur incomparable. C'est la société qui l'a consacrée. Cette espèce d'auréole qui entoure l'homme et qui le protège contre les empiétements sacrilèges, l'homme ne la possède pas naturellement ; c'est la manière dont la société le pense, c'est la haute estime qu'elle en a présentement, projetée au dehors et objectivée. Ainsi, bien loin qu'entre l'individu et la société il y ait l'antagonisme qu'on a si souvent admis, en réalité, l'individualisme moral, le culte de l'individu humain est l'œuvre de la société. C'est elle qui l'a institué. C'est elle qui a fait de l'homme un dieu dont elle est devenue la servante.

Peut-être se représentera-t-on mieux ainsi ce qu'est cette société dans laquelle je crois trouver la fin et la source de la morale. On m'a parfois accusé de donner ainsi à la vie morale un bien médiocre objectif en même temps qu'un théâtre bien étroit. Et sans doute, si l'on ne voit dans la société que le groupe d'individus qui la composent, l'habitat qu'ils occupent, le reproche se justifie sans peine. Mais la société est autre chose ; c'est avant tout un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes, qui se réalisent par les individus ; et, au premier rang de ces idées, se trouve l'idéal moral qui est sa principale raison d'être. La vouloir, c'est vouloir cet idéal, si bien que nous pouvons parfois préférer la voir disparaître comme entité matérielle, plutôt que de renier l'idéal qu'elle incarne. Une société, c'est un foyer intense d'activité intellectuelle et morale et dont le rayonnement s'étend au loin. Des actions et des réactions qui s'échangent entre les individus se dégagent une vie mentale, entièrement nouvelle, qui transporte nos consciences dans un monde dont nous n'aurions aucune idée, si nous vivions isolés. Nous nous en apercevons bien aux époques de crises, quand quelque grand mouvement collectif nous saisit, nous soulève au-dessus de nous-mêmes, nous transfigure. Si, dans le cours ordinaire de la vie, nous sentons moins vivement cette action parce qu'elle est moins violente et moins aiguë, elle ne laisse pas d'être réelle.

III

Je serai très bref sur la troisième partie de mon programme. je ne l'ai insérée que pour nous permettre de discuter une objection qui m'a été faite bien souvent et qui repose, je crois, sur une méprise.

On dit que cette manière de concevoir la morale exclut la possibilité de la juger. Il semble que si la morale est le produit de la collectivité, elle doit s'imposer nécessairement à l'individu et que celui-ci soit réduit à l'accepter passivement sans avoir jamais le droit de se dresser contre elle, quelle qu'elle puisse être. Nous serions ainsi condamnés à suivre toujours l'opinion sans jamais pouvoir, en droite raison, nous insurger contre elle.

Mais, ici, comme ailleurs, la science du réel nous met en état de modifier le réel et de le diriger. La science de l'opinion morale nous fournit les moyens de juger l'opinion morale et au besoin de la rectifier. Je veux donner de ces rectifications possibles quelques exemples dont la liste n'est nullement exhaustive.

Tout d'abord, il peut se faire que, par l'effet d'une tourmente passagère, quelqu'un des principes fondamentaux de la morale s'éclipse pour un moment de la conscience publique qui, ne le sentant plus, le nie (théoriquement et explicitement ou pratiquement et en fait, il n'importe). La science des mœurs peut appeler de cette conscience morale temporairement troublée à ce qu'elle était antérieurement et d'une manière chronique; et déjà, en opposant la permanence avec laquelle, pendant longtemps, s'est affirmé le principe ainsi nié, au caractère aigu, passager de la crise au cours de laquelle il a sombré, on peut, au nom de la science, éveiller des doutes rationnels sur la légitimité de cette négation. On peut, toujours par la même méthode, faire plus et montrer comment ce principe est en rapport avec telles ou telles conditions essentielles et toujours actuelles de notre organisation sociale, de notre mentalité collective; comment, par suite, on ne peut le méconnaître sans méconnaître aussi les conditions de l'existence collective et, par voie de conséquence, de l'existence individuelle. Si par exemple, à un moment donné, la société, dans son ensemble, tend à perdre de vue les droits sacrés de l'individu, ne peut-on la redresser avec autorité en lui rappelant comment le respect de ces droits est étroitement lié à la structure des grandes sociétés européennes, à tout l'ensemble de notre mentalité, si bien que, les nier sous prétexte d'intérêts sociaux, c'est nier les intérêts sociaux les plus essentiels ?

Il peut se faire également qu'à côté de la morale constituée et qui se maintient par la force de la tradition, des tendances nouvelles se fassent jour, plus ou moins conscientes d'elles-mêmes. La science des mœurs peut alors nous permettre de prendre parti entre ces morales divergentes : celle qui est, d'une part, celle qui tend à être, de l'autre. Elle peut nous apprendre, par exemple, que la première correspond à un état de choses qui a disparu ou qui est en train de disparaître; que les idées nouvelles qui sont en train de se faire jour sont, au contraire, en rapport avec les changements survenus dans les conditions de l'existence collective et réclamées par ces changements; elle peut nous aider à préciser ces idées et à les déterminer, etc.

Nous ne sommes donc nullement obligés à nous incliner docilement devant l'opinion morale. Nous pouvons même nous considérer, dans certains cas, comme fondés à nous rebeller contre elle. Il peut arriver, en effet, que, pour un des motifs qui viennent d'être indiqués, nous jugions de notre devoir de lutter contre des idées morales que nous savons surannées, qui ne sont plus que des survivances, et que le moyen le plus efficace pour cela nous paraisse être de nier ces idées, non seulement théoriquement, mais par des actes. Sans doute, ce sont là des cas de conscience toujours délicats que je n'entends pas résoudre d'un mot, je veux seulement montrer que la méthode dont je me réclame permet de les poser.

Mais, en tout état de cause, nous ne pouvons aspirer à une autre morale que celle qui est réclamée par notre état social. Il y a là un point de repère objectif auquel doivent toujours être rapportées nos appréciations. La raison qui juge en ces matières, ce n'est donc pas la raison individuelle, mue on ne sait par quelles inspirations intérieures, par quelles préférences personnelles; c'est la raison, s'appuyant sur la connaissance, aussi méthodiquement élaborée que possible, d'une réalité donnée, à savoir

de la réalité sociale. C'est de la société et non du moi que dépend la morale. Et sans doute il arrive très souvent que nous sommes obligés de prendre un parti sur ces questions sans attendre que la science soit assez avancée pour nous guider ; les nécessités de l'action nous font souvent une nécessité de devancer la science. Nous faisons alors comme nous pouvons, remplaçant la science méthodique, qui est impossible, par une science sommaire, hâtive, complétée par les inspirations de la sensibilité. Mais il ne s'agit pas de soutenir qu'une science, née d'hier, est en état de diriger souverainement la conduite. Je voulais seulement montrer que cette science ne nous interdit pas d'apprécier le réel, mais nous donne au contraire des moyens d'appréciation raisonnés.

Telle est - autant qu'elle peut être exposée au cours d'un entretien - la conception générale des faits moraux à laquelle m'ont conduit les recherches que je poursuis sur ce sujet depuis un peu plus de vingt ans. On l'a parfois jugée étroite ; j'espère que, mieux comprise, elle cessera de paraître telle. On a pu voir, au contraire, que, sans se proposer systématiquement d'être éclectique, elle se trouve faire place aux points de vue qui passent d'ordinaire pour les plus opposés. Je me suis surtout appliqué à montrer qu'elle permet de traiter empiriquement les faits moraux, tout en leur laissant leur caractère *sui generis*, c'est-à-dire cette religiosité qui leur est inhérente et qui les met à part dans l'ensemble des phénomènes humains. On échappe ainsi et à l'empirisme utilitaire qui tente bien d'expliquer rationnellement la morale, mais en niant ses caractères spécifiques, en ravalant ses notions essentielles au même rang que les notions fondamentales des techniques économiques, et à l'apriorisme kantien qui donne une analyse relativement fidèle de la conscience morale, mais qui décrit plus qu'il n'explique. On retrouve la notion du devoir mais pour des raisons d'ordre expérimental et sans exclure ce qu'il y a de fondé dans l'eudémonisme. C'est que ces manières de voir, qui s'opposent chez les moralistes, ne s'excluent que dans l'abstrait. En fait, elles ne font qu'exprimer des aspects différents d'une réalité complexe, et, par conséquent, on les retrouve toutes, chacune à sa place, quand on fait porter son observation sur cette réalité et qu'on cherche à la connaître dans sa complexité.

CHAPITRE III

Réponses aux objections ¹

I. - L'état de la société et l'état de l'opinion

[Retour à la table des matières](#)

J'ai dit que le point de repère par rapport auquel doivent être établies nos anticipations relativement à l'avenir de la morale est, non l'état de l'opinion, mais l'état de la société tel qu'il est donné réellement ou tel qu'il paraît appelé à devenir en vertu des causes nécessaires qui dominent l'évolution. Ce qu'il importe de savoir, c'est ce qu'est la société, et non la manière dont elle se conçoit elle-même et qui peut être erronée. Par exemple, aujourd'hui, le problème consiste à chercher ce que doit devenir la morale dans une société comme la nôtre, caractérisée par une concentration et une unification croissantes, par la multitude toujours plus grande de voies de communication qui en mettent en rapports les différentes parties, par l'absorption de la vie locale dans la vie générale, par l'essor de la grande industrie, par le développement de l'esprit individualiste qui accompagne cette centralisation de toutes les forces sociales, etc.

Quant aux aspirations confuses qui se font jour de différents côtés, elles expriment la manière dont la société, on plutôt dont les parties différentes de la société se représentent cet état et les moyens d'y faire face, et elles n'ont pas d'autre valeur.

¹ Nous faisons suivre la communication faite par M. Durkheim à la Société française de Philosophie, le 11 février, de quelques fragments empruntés à la discussion qui suivit, le 27 mars. Nous ne retenons de cette discussion que les passages un peu développés qui nous paraissent de nature à éclairer les théories de M. Durkheim sur la science de la morale. Les titres sont de nous.

Le premier fragment est une réponse à une observation de M. Parodi.

Certes, elles constituent des éléments précieux d'information, car elles traduisent quelque chose de la réalité sociale sous-jacente. Mais chacune n'en exprime qu'un aspect et ne l'exprime pas toujours fidèlement. Les passions, les préjugés, qui se mettent toujours de la partie, ne permettent pas à cette traduction d'être exacte. C'est à la science qu'il appartient d'atteindre la réalité elle-même et de l'exprimer et c'est sur la réalité ainsi connue que le savant doit faire reposer son anticipation. Certes, pour pouvoir traiter le problème moral pratique, tel qu'il se pose aujourd'hui, il est bon de connaître le courant socialiste sous ses différentes formes, ainsi que le courant contraire, ou le courant mystique, etc. Mais le savant peut être certain par avance qu'aucune de ces aspirations ne saurait le satisfaire sous la forme qu'elle a prise spontanément, bien que l'une d'elles puisse cependant présenter plus de vérité pratique que les autres et mériter, à ce titre, une certaine préférence.

Le rôle de la science ne se borne donc pas, a priori, à introduire un peu plus de clarté dans les tendances de l'opinion. C'est l'état de la société, et non l'état de l'opinion, qu'il faut atteindre. Seulement, en fait, il est difficilement admissible que l'opinion n'exprime rien de réel, que les aspirations de la conscience collective soient de pures hallucinations. Quoiqu'elles ne lient aucunement la recherche scientifique, il est à prévoir que les résultats de la recherche, si elle est méthodique, rencontreront certaines de ces aspirations, qu'il y aura lieu d'éclairer, de préciser, de compléter les unes par les autres. D'ailleurs, si le savant ou le philosophe venaient préconiser une morale dont l'opinion n'a pas le moindre sentiment, ils feraient œuvre vaine puisque cette morale resterait lettre morte ; et une telle discordance suffirait à mettre un esprit avisé et méthodique en défiance vis-à-vis de ses conclusions, si bien déduites qu'elles lui paraissent. Voilà comment, *dans la pratique*, le rôle de la réflexion a toujours plus ou moins consisté à aider les contemporains à prendre conscience d'eux-mêmes, de leurs besoins, de leurs sentiments. La science de la morale, telle que je l'entends, n'est qu'un emploi plus méthodique de la réflexion mise au service de cette même fin.

Socrate exprimait plus fidèlement que ses juges la morale qui convenait à la société de son temps. Il serait facile de montrer que, par suite des transformations par lesquelles avait passé la vieille organisation gentilice, par suite de l'ébranlement des croyances religieuses qui en était résulté, une nouvelle foi religieuse et morale était devenue nécessaire à Athènes. Il serait facile de faire voir que cette aspiration vers des formules nouvelles n'était pas ressentie par le seul Socrate, qu'il y avait un puissant courant dans ce sens que les sophistes avaient déjà exprimé. Voilà en quel sens Socrate devançait son temps tout en le traduisant.

II. - la raison individuelle et la réalité morale ¹

¹ En réponse à une observation de M. Darlu.

[Retour à la table des matières](#)

L'individu peut se soustraire partiellement aux règles existantes en tant qu'il veut la société telle qu'elle est, et non telle qu'elle s'apparaît, en tant qu'il veut une morale adaptée à l'état actuel de la société et non à un état social historiquement périmé, etc. Le principe même de la rébellion est donc le même que le principe du conformisme. C'est à la nature *vraie* de la société qu'il se conforme quand il obéit à la morale traditionnelle ; c'est à la nature *vraie* de la société qu'il se conforme quand il se révolte contre cette même morale...

Dans le règne moral comme dans les autres règnes de la nature, la raison de *l'individu* n'a pas de privilèges en tant que raison de *l'individu*. La seule raison pour laquelle vous puissiez légitimement revendiquer, ici comme ailleurs, le droit d'intervenir et de s'élever au-dessus de la réalité morale historique en vue de la réformer, ce n'est pas ma raison, ni la vôtre; c'est la raison humaine, impersonnelle, qui ne se réalise vraiment que dans la science. De même que la science des choses physiques nous permet de redresser celle-ci, la science des faits moraux nous met en état de corriger, de redresser, de diriger le cours de la vie morale. Mais cette intervention de la science a pour effet de substituer à l'idéal collectif d'aujourd'hui, non pas un idéal individuel, mais un idéal également collectif, et qui exprime non une personnalité particulière, mais la collectivité mieux comprise.

La science des faits moraux telle que je l'entends, c'est précisément la raison humaine s'appliquant à l'ordre moral, pour le connaître et le comprendre d'abord, pour en diriger les transformations ensuite. Il n'y a pas dans tout cela de *sens propre*. Au contraire, cet emploi méthodique de la raison a pour principal objet de nous soustraire, autant qu'il est en nous, aux suggestions du sens propre, pour laisser parler les choses elles-mêmes. Les choses, ici, c'est l'état présent de l'opinion morale dans ses rapports avec la réalité sociale qu'elle doit exprimer...

Il y a là, je crois, entre nous une divergence dont il vaut mieux prendre conscience que de chercher à la masquer. La rébellion contre la tradition morale, vous la concevez comme une révolte de l'individu contre la collectivité, de nos sentiments personnels contre les sentiments collectifs. Ce que j'oppose à la collectivité, c'est la collectivité elle-même, mais plus et mieux consciente de soi. Dira-t-on que cette plus haute conscience d'elle-même, la société n'y parvient vraiment que dans et par un esprit individuel ? Nullement, car cette plus haute conscience de soi, la société n'y parvient vraiment que par la science, et la science n'est pas la chose d'un individu, c'est une chose sociale, impersonnelle au premier chef.

Certes, les droits que je reconnais ainsi à la raison sont considérables. Mais il faut s'expliquer sur ce mot de raison. Si l'on entend par là que la raison possède en elle-même, à l'état immanent, un idéal moral qui serait le véritable idéal moral et qu'elle pourrait et devrait opposer à celui que poursuit la société à chaque moment de l'histoire, je dis que cet apriorisme est une affirmation arbitraire que tous les faits connus contredisent. La raison à laquelle je fais appel, c'est la raison s'appliquant méthodiquement à une matière donnée, à savoir à la réalité morale du présent et du passé pour savoir ce qu'elle est, et tirant ensuite de cette étude théorique des conséquences pratiques. La raison ainsi entendue, c'est tout simplement la science, en l'espèce, la science des faits moraux. Tous mes efforts tendent précisément à tirer la morale du subjectivisme sentimental où elle s'attarde et qui est une forme ou d'empirisme ou de mysticisme, deux manières de penser étroitement parentes.

Et d'ailleurs, en m'exprimant ainsi, je n'entends nullement dire que nous ne puissions réformer la morale que quand la science est assez avancée pour nous dicter les réformes utiles. Il est clair qu'il faut vivre et que nous devons souvent devancer la science. Dans ce cas, nous faisons comme nous pouvons, nous servant des rudiments de connaissances scientifiques dont nous disposons, les complétant par nos impressions, nos sensations, etc. Nous courons alors plus de risque, il est vrai, mais il est parfois nécessaire de risquer. Tout ce que je veux prouver, c'est que l'attitude que je crois pouvoir adopter dans l'étude des faits moraux ne me condamne pas à une sorte d'optimisme résigné...

M. Darlu pose comme une évidence qu'il y a infiniment plus de choses dans la conscience d'un « individu que dans la société la plus complexe et la plus parfaite ». J'avoue que, quant à moi, c'est le contraire qui me paraît évident. L'ensemble des biens intellectuels et moraux qui constitue la civilisation à chaque moment de l'histoire a pour siège la conscience de la collectivité, et non celle de l'individu. Chacun de nous ne parvient à s'assimiler que des fragments de sciences, ne s'ouvre qu'à certaines impressions esthétiques. C'est dans la société et par la société que vivent la science et l'art dans leur intégralité. On parle de la richesse morale de l'individu ! Mais des multiples courants moraux qui travaillent notre époque, chacun de nous n'en aperçoit guère qu'un, celui qui traverse notre milieu individuel, et encore n'en avons-nous qu'une sensation fragmentaire et superficielle. Combien la vie morale de la société, avec ses aspirations de toutes sortes qui se complètent ou se heurtent, est plus riche et plus complexe ! Mais nous ne savons presque rien de cette activité intense qui fermente autour de nous...

De toutes les règles de la morale, celles qui concernent l'idéal individuel sont aussi celles dont l'origine sociale est plus facile à établir. L'homme que nous cherchons à être, c'est l'homme de notre temps et de notre milieu. Sans doute chacun de nous colore à sa façon cet idéal commun, le marque de son individualité, de même que chacun de nous pratique la charité, la justice, le patriotisme, etc., à sa manière. Mais il s'agit si peu d'une construction individuelle, que c'est dans cet idéal que communient tous les hommes d'un même groupe ; c'est lui surtout qui fait leur unité morale. Le Romain avait son idéal de la perfection individuelle en rapport avec la constitution de la cité romaine, comme nous avons le nôtre en rapport avec la structure de nos sociétés contemporaines. C'est une illusion assez grossière de croire que nous l'avons librement enfanté dans notre for intérieur.

III. - Le sentiment de l'obligation. Le caractère sacré de la morale ¹

[Retour à la table des matières](#)

Le sentiment de l'obligation varie sans cesse et même, si l'on perd de vue cette variabilité, on peut croire par moments qu'il disparaît simplement parce qu'il se

¹ En réponse à une observation de M. Jacob.

modifie. C'est ce qui arrive aujourd'hui dans notre société française. je suis très frappé de voir que, *présentement*, c'est l'autre aspect, l'aspect désirable de la morale, qui prédomine dans beaucoup de consciences contemporaines. Il y a à cela des raisons qu'il n'est pas impossible d'entrevoir.

En effet, pour que le sentiment de l'obligation ait tout son relief, il faut qu'il y ait une morale nettement constituée et s'imposant à tous sans contestation. Or, aujourd'hui, la morale traditionnelle est ébranlée, sans qu'aucune autre se soit formée qui en tienne lieu. D'anciens devoirs ont perdu leur empire, sans que nous voyions encore clairement et d'un oeil assuré quels sont nos devoirs nouveaux. Des idées divergentes se partagent les esprits. Nous traversons une période de crise. Il n'est donc pas étonnant que nous ne sentions pas les règles morales aussi pressantes que par le passé; elles ne peuvent nous apparaître comme aussi augustes, puisqu'elles sont, en partie, inexistantes. Il en résulte que la morale se présente à nous, moins comme un code de devoirs, comme une discipline définie qui nous oblige, que comme un idéal entrevu, mais encore bien indéterminé, qui nous attire. Le ferment de la vie morale est moins un sentiment de déférence pour un impératif incontesté, qu'une sorte d'aspiration vers un objectif élevé, mais imprécis. Mais on voit de nouveau combien il nous faut mettre en défiance contre les conclusions que nous pourrions être tentés de dégager d'une expérience aussi sommaire et aussi courte.

Mais, ces remarques faites, je viens au fond de la question que m'a posée M. Jacob.

Oui, certes, je tiens à conserver le caractère sacré de la morale, et je tiens à le conserver, non parce qu'il me paraît répondre à telle ou telle aspiration que je partage, ou que j'éprouve, mais parce qu'il m'est donné dans les faits. Du moment que le moral apparaît partout dans l'histoire comme empreint de religiosité, il est impossible qu'il se dépouille totalement de ce caractère ; autrement il cesserait d'être lui-même. Un fait ne peut perdre un de ses attributs essentiels sans changer de nature. La morale ne serait plus la morale si elle n'avait plus rien de religieux. Aussi bien, l'horreur qu'inspire le crime est de tous points comparable à celle que le sacrilège inspire aux croyants ; et le respect que nous inspire la personne humaine est bien difficile à distinguer, autrement qu'en nuances, du respect que le fidèle de toutes les religions a pour les choses qu'il regarde comme sacrées. Seulement, ce sacré, je crois qu'il peut être exprimé, et je *m'efforce de* l'exprimer, en termes laïcs. Et c'est là, en somme, le trait distinctif de mon attitude. Au lieu de méconnaître et de nier avec les utilitaires ce qu'il y a de religieux dans la morale, au lieu d'hypostasier cette religiosité en un être transcendant avec la théologie spiritualiste, je m'oblige à la traduire en un langage rationnel, sans lui retirer pourtant aucun de ses caractères spécifiques. Vous pouvez entrevoir que, de ce point de vue, j'échappe à l'objection que vous me faisiez, puisque devant ce sacré, dont j'affirme l'existence, ma pensée laïque garde toute son indépendance.

Mais l'entreprise est-elle possible ? Ne serait-elle pas plutôt, comme vous paraissez le croire, contradictoire dans les termes ?

Pour répondre à cette question il est nécessaire de déterminer un peu plus nettement cette notion de sacré; non pas que je songe à en donner ainsi, en passant, une définition rigoureuse. Mais il est possible, tout au moins, d'en fixer certains caractères qui me permettront de m'expliquer.

Tout d'abord, je ferai remarquer que vous avez paru identifier la notion du sacré avec l'idée d'obligation, avec l'impératif catégorique. Il y aurait fort à dire sur cette identification. Il s'en faut que la notion d'impératif soit la vraie caractéristique de ce que la morale a de religieux. Tout au contraire, on pourrait montrer que, plus une morale est essentiellement religieuse, plus aussi l'idée d'obligation est effacée. Très souvent, la sanction qui est attachée à la violation des préceptes rituels est tout à fait analogue à celle qui est attachée à la violation des règles de l'hygiène. L'imprudent qui s'est exposé à un contact suspect contracte une maladie qui résulte analytiquement de ce contact. De même le profane qui a touché indûment une chose sacrée a déchaîné sur lui-même une force redoutable qui détermine dans son corps la maladie et la mort. Il y a une prophylaxie religieuse qui ressemble sur plus d'un point à la prophylaxie médicale. Ce n'est donc pas par son aspect obligatoire que la morale se rapproche le plus de la religion.

Le sacré, c'est essentiellement, comme je l'ai dit d'ailleurs dans ma communication, ce qui est *mis à part*, ce qui est *séparé*. Ce qui le caractérise, c'est qu'il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être mêlé au profane. Tout mélange, tout contact même a pour effet de le *profaner*, c'est-à-dire de lui enlever tous ses attributs constitutifs. Mais cette séparation ne met pas sur le même plan les deux ordres de choses ainsi séparées ; ce dont témoigne la solution de continuité qui existe entre le sacré et le profane, c'est qu'il n'y a pas entre eux de commune mesure, c'est qu'ils sont radicalement hétérogènes, incommensurables, c'est que la valeur du sacré est incomparable avec celle du profane.

Cela étant, pourquoi n'y aurait-il pas des valeurs laïques incommensurables ? S'il y en a, elles sont sacrées. Voilà par où la morale peut avoir quelque chose de religieux.

Or que les choses morales répondent à cette définition, qu'elles soient incommensurables aux autres choses de la nature, c'est ce qui ne me paraît pas contestable. C'est un fait. La conscience publique n'admet pas, n'a jamais admis qu'on puisse légitimement manquer à un devoir pour des raisons purement utilitaires; ou bien, s'il lui arrive de s'abaisser jusqu'à cette tolérance, c'est à la condition de se voiler à elle-même, au moyen de quelque casuistique, la contradiction qu'elle commet. Voilà comment il y a du sacré en morale. Mais devant ce caractère sacré la raison n'a nullement à abdiquer ses droits. Il est légitime de rechercher comment il se fait que nous attachions ce caractère à certains objets ou à certains actes ; d'où vient qu'il existe un monde séparé et à part, un monde de représentations *sui generis* ; à quoi, dans le réel, correspondent ces représentations. C'est justement à cette question que j'ai essayé de répondre. On peut même aller plus loin et se demander si telles choses, telles manières d'agir qui présentent aujourd'hui ce caractère ne le possèdent pas indûment, par survivance, par un effet de circonstances anormales ; si, au contraire, certaines autres, qui en sont privées présentement, ne sont pas, d'après les analogies, destinées à l'acquérir, etc. La raison garde donc toute sa liberté ; tout en voyant dans la réalité morale quelque chose de sacré qui établit une solution de continuité entre la morale et les techniques économiques, industrielles, etc., avec lesquelles l'utilitarisme courant tend à se confondre...

La science dont je parle, ce n'est pas la sociologie d'une manière générale, et je ne veux pas dire que des recherches sur la structure des sociétés, leur organisation économique, politique, etc., on puisse déduire des applications morales. La seule science qui puisse fournir les moyens de procéder à ces jugements sur les choses morales,

c'est la science spéciale des faits moraux. Pour apprécier la morale, il faut que nous partions de données empruntées à la réalité morale tant du présent que du passé. Assurément cette science des faits moraux est, j'en suis convaincu, une science sociologique, mais c'est une branche très particulière de la sociologie. Le caractère *sui generis* que j'ai reconnu au moral ne permet pas d'admettre qu'il puisse être déduit de ce qui n'est pas lui. Assurément les faits moraux sont en rapport avec les autres faits sociaux et il ne saurait être question de les en abstraire, mais ils forment, dans la vie sociale, une sphère distincte et les spéculations pratiques qui se rapportent à cette sphère ne peuvent être inférées que de spéculations théoriques qui se rapportent également à ce même ordre de faits.

M. Brunschvicg ayant proposé de définir le progrès de la civilisation comme consistant en ce qu'il permet « aux libertés individuelles d'exercer de plus en plus largement leur droit de « reprise » sur la structure matérielle des sociétés », M. Durkheim répond :

Cette expression de *reprise* me paraît très inexacte ; ce n'est pas d'une reprise qu'il s'agit, mais d'une conquête faite grâce à la société. Ces droits et ces libertés ne sont pas choses inhérentes à la nature de l'individu comme tel. Analysez la constitution empirique de l'homme, et vous n'y trouverez rien de ce caractère sacré dont il est actuellement investi et qui lui confère des droits. Ce caractère lui a été surajouté par la société. C'est elle qui a consacré l'individu; c'est elle qui en fait la chose respectable par excellence. L'émancipation progressive de l'individu n'implique donc pas un affaiblissement, mais une transformation du lien social. L'individu ne s'arrache pas à la société ; il se rattache à elle d'une autre façon qu'autrefois, et cela parce qu'elle le conçoit et le veut autrement qu'elle ne le concevait autrefois.

L'individu se soumet à la société et cette soumission est la condition de sa libération. Se libérer, pour l'homme, c'est s'affranchir des forces physiques, aveugles, inintelligentes ; mais il n'y peut arriver qu'en opposant à ces forces une grande puissance intelligente, à l'abri de laquelle il se place : c'est la société. En se mettant à son ombre, il se met, dans une certaine mesure, sous sa dépendance ; mais cette dépendance est libératrice. Il n'y a pas là de contradiction.

IV. - L'autorité morale de la collectivité ¹

[Retour à la table des matières](#)

Je n'ai pas dit que l'autorité morale de la société lui venait de son rôle comme législatrice morale ; ce qui serait absurde. J'ai dit tout le contraire, à savoir qu'elle était qualifiée pour jouer ce rôle de législatrice parce qu'elle était investie, à nos yeux,

¹ En réponse à une observation de M. Malapert.

d'une autorité morale bien fondée. Le mot d'autorité morale s'oppose à celui d'autorité matérielle, de suprématie physique. Une autorité morale, c'est une réalité psychique, une conscience, mais plus haute et plus riche que la nôtre et dont nous sentons que la nôtre dépend. J'ai montré comment la société présente ce caractère parce qu'elle est la source et le lieu de tous les biens intellectuels qui constituent la civilisation. C'est de la société que nous vient tout l'essentiel de notre vie mentale. Notre raison individuelle est et vaut ce que vaut cette raison collective et impersonnelle qu'est la science, qui est une chose sociale au premier chef et par la manière dont elle se fait et par la manière dont elle se conserve. Nos facultés esthétiques, la finesse de notre goût dépendent de ce qu'est l'art, chose sociale au même titre. C'est à la société que nous devons notre empire sur les choses qui fait partie de notre grandeur. C'est elle qui nous affranchit de la nature. N'est-il pas naturel dès lors que nous nous la représentions comme un être psychique supérieur à celui que nous sommes et d'où ce dernier émane ? Par suite, on s'explique que, quand elle réclame de nous ces sacrifices petits ou grands qui forment la trame de la vie morale, nous nous inclinons devant elle avec déférence.

Le croyant s'incline devant Dieu, parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être, et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité.

je ne sais pas ce que c'est qu'une perfection idéale et absolue, je ne vous demande donc pas de concevoir la société comme idéalement parfaite. je ne lui attribue même pas une perfection relative pas plus qu'à nous ; tout cela est en dehors de la question. Elle a ses petites, mais aussi ses grandeurs. Pour l'aimer et pour la respecter, il n'est pas nécessaire que nous nous la représentions autrement qu'elle n'est. Si nous ne pouvions aimer et respecter que ce qui est *idéalement parfait*, à supposer que ce mot ait un sens défini, Dieu lui-même ne pourrait être l'objet d'un tel sentiment ; car c'est de lui que vient le monde, et le monde est plein d'imperfection et de laideur.

Il est vrai qu'il est assez d'usage de parler dédaigneusement de la société. On ne voit en elle que la police bourgeoise avec le gendarme qui la protège. C'est passer à côté de la réalité morale la plus riche et la plus complexe qu'il nous soit permis d'observer empiriquement, sans même l'apercevoir.

Il est certain que, au regard de notre conscience morale actuelle, la moralité pleine, entière, aussi complète que nous pouvons la concevoir, suppose que, au moment où nous nous conformons à une règle morale, non seulement nous voulons nous y conformer, mais encore nous voulons la règle elle-même: ce qui n'est possible que si nous apercevons les raisons qui justifient la règle et si nous les jugeons fondées. Seulement, il faut bien reconnaître que c'est là une limite idéale dont, en fait, nous sommes infiniment éloignés, quelque conception que nous nous fassions de la morale. Nous ignorons actuellement - et cet aveu d'ignorance vaudrait beaucoup mieux dans nos classes que les explications simplistes et souvent puériles avec lesquelles on a trop souvent trompé la curiosité des enfants -, nous ignorons entièrement, je ne dis pas seulement les causes historiques, mais les raisons téléologiques qui justifient actuellement la plupart de nos institutions morales. Quand on sort des discussions abstraites où s'attardent trop souvent les théories de la morale, comment ne pas sentir qu'il est impossible de comprendre le pourquoi de la famille, du mariage, du droit de propriété, etc., soit sous leurs formes actuelles, soit sous les formes nouvelles que ces institutions sont appelées à prendre, sans tenir compte de toute cette ambiance sociale

dont l'étude est à peine commencée ? Donc sur ce point, toutes les écoles sont logées à la même enseigne. Il y a là un *desideratum* de la conscience morale, que je suis loin de méconnaître, mais que nous sommes tous, tant que nous sommes, hors d'état de satisfaire présentement, au moins d'une manière un peu pertinente. La méthode que j'emploie ne me met aucunement, sur ce point, dans un état d'infériorité, à moins qu'on ne considère comme un avantage de fermer les yeux sur les difficultés du problème. Je crois même que, seule, elle permet de le résoudre progressivement.

V. - La philosophie et les faits moraux ¹

[Retour à la table des matières](#)

Vous me posez en somme une double question : Vous me demandez : 1° Pourquoi j'écarte les théories des philosophes ; 2° Où je vais chercher les faits moraux dont j'entends faire l'étude. Je réponds d'abord à la première question.

La comparaison que vous faites entre le philosophe moraliste, d'une part, le physicien ou l'astronome de l'autre, comparaison sur laquelle repose toute votre argumentation, me paraît tout à fait erronée. Sans doute, si je voulais me renseigner sur les choses de l'astronomie, c'est à un astronome, et non au vulgaire ignorant que je m'adresserais. Mais c'est que l'astronomie est une science dont le rôle, dont toute la raison d'être est d'exprimer adéquatement, objectivement, la réalité astronomique. Tout autre est l'objet qu'a poursuivi de tout temps la spéculation morale des philosophes. Jamais elle ne s'est donné pour but de traduire fidèlement, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher, une réalité morale déterminée. L'ambition des philosophes a bien plutôt été de construire une morale nouvelle, différente, parfois sur des points essentiels, de celle que suivaient leurs contemporains ou qu'avaient suivie leurs devanciers. Ils ont été plutôt des révolutionnaires et des iconoclastes. Or le problème que je me pose est de savoir en quoi consiste ou a consisté la morale, non telle que la conçoit ou l'a conçue telle individualité philosophique, mais telle qu'elle a été vécue par les collectivités humaines. De ce point de vue, les doctrines des philosophes perdent beaucoup de leur valeur.

Si la *physique des mœurs et du droit*, telle que nous essayons de la faire, était suffisamment avancée, elle pourrait jouer, par rapport aux faits moraux, le même rôle que l'astronomie par rapport aux choses économiques ; c'est à elle qu'il conviendrait de s'adresser pour savoir ce que c'est que la vie morale. Mais cette science de la morale est seulement en train de naître et les théories des philosophes en tiennent si peu lieu, elles sont si loin de se proposer le même objet qu'elles s'opposent, au contraire, avec une sorte d'unanimité à cette manière d'entendre et de traiter les faits moraux. Elles ne peuvent donc rendre le même service.

D'ailleurs, on se méprendrait si l'on croyait que je les exclus systématiquement; je leur dénie seulement cette espèce de prérogative et de primauté qu'on leur a trop souvent accordée. Elles aussi sont des faits, et instructifs ; elles aussi nous renseignent sur ce qui se passe dans la conscience morale d'une époque ; il y a donc lieu d'en tenir compte. Ce que je me refuse à admettre, c'est qu'elles expriment d'une manière particulièrement éminente la vérité morale comme la physique ou la chimie expriment la vérité pour les faits de l'ordre physico-chimique.

¹ En réponse à une observation de M. Weber.

Cette opposition que vous établissez entre le fait moral et le fait religieux me paraît inadmissible. Il n'est guère de rite, si matériel soit-il, qui ne soit accompagné de quelque système, plus ou moins bien organisé, de représentations destinées à l'expliquer, à le justifier ; car l'homme a besoin de comprendre ce qu'il fait, tout en se contentant parfois à peu de frais. C'est souvent la raison d'être des mythes. Si donc vous admettez que le fait religieux peut être atteint en dehors des théories qui essaient de l'expliquer, pourquoi en serait-il autrement du fait moral ?

D'ailleurs, je ne pense pas que vous puissiez songer à nier qu'il existe et qu'il a toujours existé une réalité morale en dehors des consciences des philosophes qui cherchent à l'exprimer. Cette morale, nous la pratiquons tous, sans nous soucier le plus souvent des raisons que donnent les philosophes pour la justifier. La preuve en est dans l'embarras où nous serions le plus souvent si l'on nous demandait une justification solide et rationnelle des règles morales que nous observons.

Reste à savoir comment, par quels procédés il est possible d'atteindre cette réalité morale. C'est une question certainement délicate, mais qui n'a rien d'insoluble. Il y a tout d'abord un nombre considérable d'idées et de maximes morales qui sont facilement accessibles : ce sont celles qui ont pris une forme écrite, qui se sont condensées en formules juridiques. Dans le droit, la plus grande partie de la morale domestique, de la morale contractuelle, de la morale des obligations, toutes les idées relatives aux grands devoirs fondamentaux viennent se traduire et se refléter. Il y a là déjà une ample matière d'observations qui suffit largement, et pour longtemps, à nos ambitions scientifiques. Quand nous aurons un peu défriché ce terrain, encore peu exploré, nous passerons à un autre. je ne conteste pas, d'ailleurs, qu'il y ait des devoirs, des idées morales qui ne viennent pas s'inscrire dans la loi ; mais nous pouvons les atteindre par d'autres moyens. Les proverbes, les maximes populaires, les usages non codifiés sont autant de sources d'informations. Les oeuvres littéraires, les conceptions des philosophes, des moralistes (vous voyez que je ne les exclus pas) nous renseignent sur les aspirations qui sont seulement en train de se chercher, et nous permettent de descendre plus bas dans l'analyse de la conscience commune, jusque dans ces fonds où s'élaborent les courants obscurs et encore imparfaitement conscients d'eux-mêmes. Et sans doute, on peut trouver que ce sont là des procédés un peu gros qui n'atteignent pas toutes les finesses et toutes les nuances de la réalité morale ; mais toute science en est là quand elle débute. Il faut d'abord tailler, un peu à coups de hache, quelques larges avenues qui appellent quelque lumière dans cette forêt vierge des faits moraux et, plus généralement, des faits sociaux.

VI. - La représentation subjective de la morale ¹

[Retour à la table des matières](#)

Dès le début, j'ai dit qu'il fallait distinguer deux aspects également vrais de la moralité :

1° D'une part, la morale objective, consistant en un ensemble de règles et formant la morale du groupe ;

2° La façon, toute subjective, dont chaque conscience individuelle se représente cette morale.

En effet, bien qu'il y ait une morale du groupe, commune à tous les hommes qui le composent, chaque homme a sa morale à soi: même là où le conformisme est le plus complet, chaque individu se fait en partie sa morale. Il y a en chacun de nous une vie morale intérieure, et il n'est pas de conscience individuelle qui traduise exactement la conscience morale commune, qui ne lui soit partiellement inadéquate. A ce point de vue, comme je l'ai déjà indiqué, chacun de nous est immoral par certains côtés. je suis donc loin de nier l'existence de cette vie morale intérieure ; je ne conteste même pas qu'on puisse l'étudier avec succès ; mais ce champ d'études est en dehors de nos recherches ; je le laisse volontairement de côté, au moins pour l'instant.

C'est lui cependant que M. Rauh vient d'aborder et de l'observation de quelques consciences morales individuelles il arrive à une conclusion qui me paraît bien contestable. Il part du fait suivant : en observant la façon dont agissent certains individus (les savants, les artistes), il constate qu'ils considèrent certains des devoirs auxquels ils obéissent comme absolument extra-sociaux. De là, M. Rauh conclut qu'il y a vraiment des devoirs indépendants de la vie collective et qui naîtraient directement des rapports de l'homme avec le monde. Mais, tout d'abord, je ne vois pas pourquoi M. Rauh emprunte ses exemples au milieu spécial des savants et des artistes. En réalité, cette manière de voir est la plus générale. Il n'y a qu'un petit nombre d'individus qui sentent que leurs devoirs sont d'origine sociale. La plupart s'en font une tout autre représentation, et de là viennent les résistances que rencontre l'idée que j'ai exposée.

Reste maintenant à savoir si cette représentation n'est pas une illusion. M. Rauh a entrepris de démontrer qu'une explication sociologique de ces devoirs est impossible. je ne discuterai pas en détail cette démonstration parce qu'elle me paraît aller contre ce principe bien connu qu'il n'y a pas d'expérience négative. je conçois qu'on puisse

¹ En réponse à une observation de M. Rauh.

prouver qu'une explication proposée est erronée. Mais je conçois difficilement qu'on puisse ainsi opposer une fin de non recevoir a priori à une explication qui n'est pas donnée, déclarer qu'elle est impossible sous quelque forme que ce soit.

CHAPITRE IV

Jugements de valeur et jugements de réalité ¹

[Retour à la table des matières](#)

En soumettant au Congrès ce thème de discussion, je me suis proposé un double but : d'abord, montrer sur un exemple particulier comment la sociologie peut aider à résoudre un problème philosophique ; ensuite, dissiper certains préjugés dont la sociologie, dite positive, est trop souvent l'objet.

Quand nous disons que les corps sont pesants, que le volume des gaz varie en raison inverse de la pression qu'ils subissent, nous formulons des jugements qui se bornent à exprimer des faits donnés. Ils énoncent ce qui est et, pour cette raison, on les appelle jugements d'existence ou de réalité.

D'autres jugements ont pour objet de dire non ce que sont les choses, mais ce qu'elles valent par rapport à un sujet conscient, le prix que ce dernier y attache : on leur donne le nom de jugements de valeur. On étend même parfois cette dénomination à tout jugement qui énonce une estimation, quelle qu'elle puisse être. Mais cette extension peut donner lieu à des confusions qu'il importe de prévenir.

Quand je dis : j'aime la chasse, je préfère la bière au vin, la vie active au repos, etc., j'émetts des jugements qui peuvent paraître exprimer des estimations, mais qui sont, au fond, de simples jugements de réalité. Ils disent uniquement de quelle façon nous nous comportons vis-à-vis de certains objets ; que nous aimons ceux-ci, que nous préférons ceux-là. Ces préférences sont des faits aussi bien que la pesanteur des corps ou que l'élasticité des gaz. De semblables jugements n'ont donc pas pour fonction d'attribuer aux choses une valeur qui leur appartienne, mais seulement d'affirmer des états déterminés du sujet. Aussi les prédilections qui sont ainsi exprimées sont-elles incommunicables. Ceux qui les éprouvent peuvent bien dire qu'ils les éprouvent

¹ Communication faite au *Congrès international de Philosophie* de Bologne, à la séance générale du 6 avril, publiée dans un numéro exceptionnel de la *Revue de Métaphysique et de Morale* du 3 juillet 1911.

ou, tout au moins, qu'ils croient les éprouver ; mais ils ne peuvent les transmettre à autrui. Elles tiennent à leurs personnes et n'en peuvent être détachées.

Il en va tout autrement quand je dis : cet homme a une haute valeur morale ; ce tableau a une grande valeur esthétique ; ce bijou vaut tant. Dans tous ces cas, j'attribue aux êtres ou aux choses dont il s'agit un caractère objectif, tout à fait indépendant de la manière dont je le sens au moment où je me prononce. Personnellement, je puis n'attacher aux bijoux aucun prix ; leur valeur n'en reste pas moins ce qu'elle est au moment considéré. Je puis, comme homme, n'avoir qu'une médiocre moralité ; cela ne m'empêche pas de reconnaître la valeur morale là où elle est. Je puis être, par tempérament, peu sensible aux joies de l'art ; ce n'est pas une raison pour que je nie qu'il y ait des valeurs esthétiques. Toutes ces valeurs existent donc, en un sens, en dehors de moi. Aussi, quand nous sommes en désaccord avec autrui sur la manière de les concevoir et de les estimer, tentons-nous de lui communiquer nos convictions. Nous ne nous contentons pas de les affirmer ; nous cherchons à les démontrer en donnant, à l'appui de nos affirmations, des raisons d'ordre impersonnel. Nous admettons donc implicitement que ces jugements correspondent à quelque réalité objective sur laquelle l'entente peut et doit se faire. Ce sont ces réalités *sui generis* qui constituent des valeurs, et les jugements de valeur sont ceux qui se rapportent à ces réalités.

Nous voudrions rechercher comment ces sortes de jugements sont possibles. On voit, par ce qui précède, comment se pose la question. D'une part, toute valeur suppose l'appréciation d'un sujet, en rapport défini avec une sensibilité déterminée. Ce qui a de la valeur est bon à quelque titre ; ce qui est bon est désirable ; tout désir est un état intérieur. Et pourtant les valeurs dont il vient d'être question ont la même objectivité que des choses. Comment ces deux caractères, qui, au premier abord, semblent contradictoires, peuvent-ils se concilier ? Comment un état de sentiment peut-il être indépendant du sujet qui l'éprouve ?

Deux solutions contraires ont été données à ce problème.

I

Pour nombre de penseurs, qui se recrutent, d'ailleurs, dans des milieux assez hétérogènes, la différence entre ces deux espèces de jugements est purement apparente. La valeur, dit-on, tient essentiellement à quelque caractère constitutif de la chose à laquelle elle est attribuée, et le jugement de valeur ne ferait qu'exprimer la manière dont ce caractère agit sur le sujet qui juge. Si cette action est favorable, la valeur est positive ; elle est négative, dans le cas contraire. Si la vie a de la valeur pour l'homme, c'est que l'homme est un être vivant et qu'il est dans la nature du vivant de vivre. Si le blé a de la valeur, c'est qu'il sert à l'alimentation et entretient la vie. Si la justice est une vertu, c'est parce qu'elle respecte les nécessités vitales ; l'homicide est un crime pour la raison opposée. En somme, la valeur d'une chose serait simplement la constatation des effets qu'elle produit en raison de ses propriétés intrinsèques.

Mais quel est le sujet par rapport auquel la valeur des choses est et doit être estimée ?

Sera-ce l'individu ? Comment expliquer alors qu'il puisse exister un système de valeurs objectives, reconnues par tous les hommes, au moins par tous les hommes

d'une même civilisation ? Ce qui fait la valeur de ce point de vue, c'est l'effet de la chose sur la sensibilité : or, on sait combien est grande la diversité des sensibilités individuelles. Ce qui plaît aux uns répugne aux autres. La vie elle-même n'est pas voulue par tous, puisqu'il y a des hommes qui s'en défont, soit par dégoût, soit par devoir. Surtout, quel désaccord dans la manière de l'entendre ! Celui-ci la veut intense ; celui-là met sa joie à la réduire et à la simplifier. Cette objection a été trop souvent faite aux morales utilitaires pour qu'il y ait lieu de la développer ; nous remarquons seulement qu'elle s'applique également à toute théorie qui prétend expliquer, par des causes purement psychologiques, les valeurs économiques, esthétiques ou spéculatives. Dira-t-on qu'il y a un type moyen qui se retrouve dans la plupart des individus et que l'estimation objective des choses exprime la façon dont elles agissent sur l'individu moyen ? Mais l'écart est énorme entre la manière dont les valeurs sont, en fait, estimées par l'individu ordinaire et cette échelle objective des valeurs humaines sur laquelle doivent, en principe, se régler nos jugements. La conscience morale moyenne est médiocre ; elle ne sent que faiblement les devoirs même usuels et, par suite, les valeurs morales correspondantes ; il en est même pour lesquelles elle est frappée d'une sorte de cécité. Ce n'est donc pas elle qui peut nous fournir l'étalon de la moralité. A plus forte raison en est-il ainsi des valeurs esthétiques qui sont lettre morte pour le plus grand nombre. Pour ce qui concerne les valeurs économiques, la distance, dans certains cas, est peut-être moins considérable. Cependant, ce n'est évidemment pas la manière dont les propriétés physiques du diamant ou de la perle agissent sur la généralité de nos contemporains qui peut servir à en déterminer la valeur actuelle.

Il y a, d'ailleurs, une autre raison qui ne permet pas de confondre l'estimation objective et l'estimation moyenne c'est que les réactions de l'individu moyen restent des réactions individuelles. Parce qu'un état se trouve dans un grand nombre de sujets, il n'est pas, pour cela, objectif. De ce que nous sommes plusieurs à apprécier une chose de la même manière, il ne suit pas que cette appréciation nous soit imposée par quelque réalité extérieure. Cette rencontre peut être due à des causes toutes subjectives, notamment à une suffisante homogénéité des tempéraments individuels. Entre ces deux propositions : *J'aime ceci* et *Nous sommes un certain nombre à aimer ceci*, il n'y a pas de différence essentielle.

On a cru pouvoir échapper à ces difficultés en substituant la société à l'individu. Tout comme dans la thèse précédente, on maintient que la valeur tient essentiellement à quelque élément intégrant de la chose. Mais c'est la manière dont la chose affecterait le sujet collectif, et non plus le sujet individuel, qui en ferait la valeur. L'estimation serait objective par cela seul qu'elle serait collective.

Cette explication a sur la précédente d'incontestables avantages. En effet, le jugement social est objectif par rapport aux jugements individuels ; l'échelle des valeurs se trouve ainsi soustraite aux appréciations subjectives et variables des individus : ceux-ci trouvent en dehors d'eux une classification tout établie, qui n'est pas leur oeuvre, qui exprime tout autre chose que leurs sentiments personnels et à laquelle ils sont tenus de se conformer. Car l'opinion publique tient de ses origines une autorité morale en vertu de laquelle elle s'impose aux particuliers. Elle résiste aux efforts qui sont faits pour lui faire violence ; elle réagit contre les dissidents tout comme le monde extérieur réagit douloureusement contre ceux qui tentent de se rebeller contre lui. Elle blâme ceux qui jugent des choses morales d'après des principes différents de ceux qu'elle prescrit ; elle ridiculise ceux qui s'inspirent d'une autre esthétique que la sienne. Quiconque essaie d'avoir une chose à un prix inférieur à sa valeur se heurte à

des résistances comparables à celles que nous opposent les corps quand nous méconnaissions leur nature. Ainsi peut s'expliquer l'espèce de nécessité que nous subissons et dont nous avons conscience quand nous émettons des jugements de valeurs. Nous sentons bien que nous ne sommes pas maîtres de nos appréciations ; que nous sommes liés et contraints. C'est la conscience publique qui nous lie. Il est vrai que cet aspect des jugements de valeurs n'est pas le seul ; il en est un autre qui est presque l'opposé du premier. Ces mêmes valeurs qui, par certains côtés, nous font l'effet de réalités qui s'imposent à nous, nous apparaissent en même temps comme des choses désirables que nous aimons et voulons spontanément. Mais c'est que la société, en même temps qu'elle est la législatrice à laquelle nous devons le respect, est la créatrice et la dépositaire de tous ces biens de la civilisation auxquels nous sommes attachés de toutes les forces de notre âme. Elle est bonne et secourable en même temps qu'impérative. Tout ce qui accroît sa vitalité relève la nôtre. Il n'est donc pas surprenant que nous tenions à tout ce à quoi elle tient.

Mais, ainsi comprise, une théorie sociologique des valeurs soulève à son tour de graves difficultés qui, d'ailleurs, ne lui sont pas spéciales ; car elles peuvent être également objectées à la théorie psychologique dont il était précédemment question.

Il existe des types différents de valeurs. Autre chose est la valeur économique, autre chose les valeurs morales, religieuses, esthétiques, spéculatives. Les tentatives si souvent faites en vue de réduire les unes aux autres les idées de bien, de beau, de vrai et d'utile sont toujours restées vaines. Or, si ce qui fait la valeur, c'est uniquement la manière dont les choses affectent le fonctionnement de la vie sociale, la diversité des valeurs devient difficilement explicable. Si c'est la même cause qui est partout agissante, d'où vient que les effets sont spécifiquement différents ?

D'autre part, si vraiment la valeur des choses se mesurait d'après le degré de leur utilité sociale (ou individuelle), le système des valeurs humaines devrait être révisé et bouleversé de fond en comble ; car la place qui y est faite aux valeurs de luxe serait, de ce point de vue, incompréhensible et injustifiable. Par définition, ce qui est superflu n'est pas, ou est moins utile que ce qui est nécessaire. Ce qui est surrogatoire peut manquer sans gêner gravement le jeu des fonctions vitales. En un mot, les valeurs de luxe sont dispendieuses par nature ; elles coûtent plus qu'elles ne rapportent. Aussi se rencontre-t-il des doctrinaires qui les regardent d'un oeil défiant et qui s'efforcent de les réduire à la portion congrue. Mais, en fait, il n'en est pas qui aient plus de prix aux yeux des hommes. L'art tout entier est chose de luxe ; l'activité esthétique ne se subordonne à aucune fin utile ; elle se déploie pour le seul plaisir de se déployer. De même, la pure spéculation, c'est la pensée affranchie de toute fin utilitaire et s'exerçant dans le seul but de s'exercer. Qui peut contester pourtant que, de tout temps, l'humanité a mis les valeurs artistiques et spéculatives bien au-dessus des valeurs économiques ? Tout comme la vie intellectuelle, la vie morale a son esthétique qui lui est propre. Les vertus les plus hautes ne consistent pas dans l'accomplissement régulier et strict des actes le plus immédiatement nécessaires au bon ordre social ; mais elles sont faites de mouvements libres et spontanés, de sacrifices que rien ne nécessite et qui même sont parfois contraires aux préceptes d'une sage économie. Il y a des vertus qui sont des folies, et c'est leur folie qui fait leur grandeur. Spencer a pu démontrer que la philanthropie est souvent contraire à l'intérêt bien entendu de la société ; sa démonstration n'empêchera pas les hommes de mettre très haut dans leur estime la vertu qu'il condamne. La vie économique elle-même ne s'astreint pas étroitement à la règle de l'économie. Si les choses de luxe sont celles qui coûtent le plus cher, ce n'est pas seulement parce qu'en général elles sont les plus rares ; c'est

aussi parce qu'elles sont les plus estimées. C'est que la vie, telle que l'ont conçue les hommes de tous les temps, ne consiste pas simplement à établir exactement le budget de l'organisme individuel ou social, à répondre, avec le moins de frais possible, aux excitations venues du dehors, à bien proportionner les dépenses aux réparations. Vivre, c'est, avant tout, agir, agir sans compter, pour le plaisir d'agir. Et si, de toute évidence, on ne peut se passer d'économie, s'il faut amasser pour pouvoir dépenser, c'est pourtant la dépense qui est le but ; et la dépense, c'est l'action.

Mais allons plus loin et remontons jusqu'au principe fondamental sur lequel reposent toutes ces théories. Toutes supposent également que la valeur est dans les choses et exprime leur nature. Or ce postulat est contraire aux faits. Il y a nombre de cas où il n'existe, pour ainsi dire, aucun rapport entre les propriétés de l'objet et de la valeur qui lui est attribuée.

Une idole est une chose très sainte et la sainteté est la valeur la plus élevée que les hommes aient jamais reconnue. Or une idole n'est très souvent qu'une masse de pierres ou une pièce de bois qui, par elle-même, est dénuée de toute espèce de valeur. Il n'est pas d'être, si humble soit-il, pas d'objet vulgaire qui, à un moment donné de l'histoire, n'ait inspiré des sentiments de respect religieux. On a adoré les animaux les plus inutiles ou les plus inoffensifs, les plus pauvres en vertus de toute sorte. La conception courante d'après laquelle les choses auxquelles s'est adressé le culte ont toujours été celles qui frappaient le plus l'imagination des hommes est contredite par l'histoire. La valeur incomparable qui leur était attribuée ne tenait donc pas à leurs caractères intrinsèques. Il n'est pas de foi un peu vive, si laïque soit-elle, qui n'ait ses fétiches où la même disproportion éclate. Un drapeau n'est qu'un morceau d'étoffe ; le soldat, cependant, se fait tuer pour sauver son drapeau. La vie morale n'est pas moins riche en contrastes de ce genre. Entre l'homme et l'animal il n'y a, au point de vue anatomique, physiologique et psychologique, que des différences de degrés ; et pourtant l'homme a une éminente dignité morale, l'animal n'en a aucune. Sous le rapport des valeurs, il y a donc entre eux un abîme. Les hommes sont inégaux en force physique comme en talents ; et cependant nous tendons à leur reconnaître à tous une égale valeur morale. Sans doute, l'égalitarisme moral est une limite idéale qui ne sera jamais atteinte, mais nous nous en rapprochons toujours davantage. Un timbre-poste n'est qu'un mince carré de papier dépourvu, le plus souvent, de tout caractère artistique ; il peut néanmoins valoir une fortune. Ce n'est évidemment pas la nature interne de la perle ou du diamant, des fourrures ou des dentelles qui fait que la valeur de ces différents objets de toilette varie avec les caprices de la mode.

II

Mais si la valeur n'est pas dans les choses, si elle ne tient pas essentiellement à quelque caractère de la réalité empirique, ne s'ensuit-il pas qu'elle a sa source en dehors du donné et de l'expérience ? Telle est, en effet, la thèse qu'ont soutenue, plus ou moins explicitement, toute une lignée de penseurs dont la doctrine, par-delà Ritschl, remonte jusqu'au moralisme kantien. On accorde à l'homme une faculté *sui generis* de dépasser l'expérience, de se représenter autre chose que ce qui est, en un mot de poser des idéaux. Cette faculté représentative on la conçoit, ici sous une forme plus intellectualiste, là plus sentimentale, mais toujours comme nettement distincte de celle que la science met en oeuvre. Il y aurait donc une manière de penser le réel, et

une autre, très différente, pour l'idéal ; et c'est par rapport aux idéaux ainsi posés que serait estimée la valeur des choses. On dit qu'elles ont de la valeur quand elles expriment, reflètent, à un titre quelconque, un aspect de l'idéal, et qu'elles ont plus ou moins de valeur selon l'idéal qu'elles incarnent et selon ce qu'elles en recèlent.

Ainsi, tandis que, dans les théories précédentes, les jugements de valeur nous étaient présentés comme une autre forme des jugements de réalité, ici, l'hétérogénéité des uns et des autres est radicale : les objets sur lesquels ils portent sont différents comme les facultés qu'ils supposent. Les objections que nous faisons à la première explication ne sauraient donc s'appliquer à celle-ci. On comprend sans peine que la valeur soit, dans une certaine mesure, indépendante de la nature des choses, si elle dépend de causes qui sont extérieures à ces dernières. En même temps, la place privilégiée qui a toujours été faite aux valeurs de luxe devient facile à justifier. C'est que l'idéal n'est pas au service du réel; il est là pour lui-même; ce ne sont donc pas les intérêts de la réalité qui peuvent lui servir de mesure.

Seulement, la valeur qui est ainsi attribuée à l'idéal, si elle explique le reste, ne s'explique pas elle-même. On la postule, mais on n'en rend pas compte et on ne peut pas en rendre compte. Comment, en effet, serait-ce possible ? Si l'idéal ne dépend pas du réel, il ne saurait y avoir dans le réel les causes et les conditions qui le rendent intelligible. Mais, en dehors du réel, où trouver la matière nécessaire à une explication quelconque ? Il y a, au fond, quelque chose de profondément empiriste dans un idéalisme ainsi entendu. Sans doute, c'est un fait que les hommes aiment une beauté, une bonté, une vérité qui ne sont jamais réalisées d'une manière adéquate dans les faits. Mais cela même n'est qu'un fait que l'on érige, sans raison, en une sorte d'absolu au-delà duquel on s'interdit de remonter. Encore faudrait-il faire voir d'où vient que nous avons, à la fois, le besoin et le moyen de dépasser le réel, de surajouter au monde sensible un monde différent dont les meilleurs d'entre nous font leur véritable patrie.

A cette question, l'hypothèse théologique apporte un semblant de réponse. On suppose que le monde des idéaux est réel, qu'il existe objectivement, mais d'une existence supra-expérimentale, et que la réalité empirique dont nous faisons partie en vient et en dépend. Nous serions donc attachés à l'idéal comme à la source même de notre être. Mais, outre les difficultés connues que soulève cette conception, quand on hypostasie ainsi l'idéal, du même coup on l'immobilise et on se retire tout moyen d'en expliquer l'infinie variabilité. Nous savons aujourd'hui que non seulement l'idéal varie selon les groupes humains, mais qu'il doit varier ; celui des Romains n'était pas le nôtre et ne devait pas être le nôtre, et l'échelle des valeurs change parallèlement. Ces variations ne sont pas le produit de l'aveuglement humain ; elles sont fondées dans la nature des choses. Comment les expliquer, si l'idéal exprime une réalité une et inconcussible ? Il faudrait donc admettre que Dieu, lui aussi, varie dans l'espace comme dans le temps, et à quoi pourrait tenir cette surprenante diversité ? Le devenir divin ne serait intelligible que si Dieu lui-même avait pour tâche de réaliser un idéal qui le dépasse, et le problème, alors, ne serait que déplacé.

De quel droit, d'ailleurs, met-on l'idéal en dehors de la nature et de la science ? C'est dans la nature qu'il se manifeste ; il faut donc bien qu'il dépende de causes naturelles. Pour qu'il soit autre chose qu'un simple possible, conçu par les esprits, il faut qu'il soit voulu et, par suite, qu'il ait une force capable de mouvoir nos volontés. Ce sont elles qui, seules, peuvent en faire une réalité vivante. Mais puisque cette force

vient finalement se traduire en mouvements musculaires, elle ne saurait différer essentiellement des autres forces de l'univers. Pourquoi donc serait-il impossible de l'analyser, de la résoudre en ses éléments, de chercher les causes qui ont déterminé la synthèse dont elle est la résultante ? Il est même des cas où il est impossible de la mesurer. Chaque groupe humain, à chaque moment de son histoire, a, pour la dignité humaine, un sentiment de respect d'une intensité donnée. C'est ce sentiment, variable suivant les peuples et les époques, qui est à la racine de l'idéal moral des sociétés contemporaines. Or, suivant qu'il est plus ou moins intense, le nombre des attentats contre la personne est plus ou moins élevé. De même, le nombre des adultères, des divorces, des séparations de corps exprime la force relative avec laquelle l'idéal conjugal s'impose aux consciences particulières. Sans doute, ces mesures sont grossières ; mais est-il des forces physiques qui puissent être mesurées autrement que d'une manière grossièrement approximative ? Sous ce rapport encore, il ne peut y avoir entre les unes et les autres que des différences de degrés.

Mais il y a surtout un ordre de valeurs qui ne sauraient être détachées de l'expérience sans perdre toute signification : ce sont les valeurs économiques. Tout le monde sent bien qu'elles n'expriment rien de l'au-delà et n'impliquent aucune faculté supra-expérimentale. Il est vrai que, pour cette raison, Kant se refuse à y voir des valeurs véritables : il tend à réserver cette qualification aux seules choses morales¹. Mais cette exclusion est injustifiée. Certes, il y a des types différents de valeurs, mais ce sont des espèces d'un même genre. Toutes correspondent à une estimation des choses, quoique l'estimation soit faite, suivant les cas, de points de vue différents. Le progrès qu'a fait, dans les temps récents, la théorie de la valeur est précisément d'avoir bien établi la généralité et l'unité de la notion. Mais alors, si toutes les sortes de valeurs sont patentées, et si certaines d'entre elles tiennent aussi étroitement à notre vie empirique, les autres n'en sauraient être indépendantes.

III

En résumé, s'il est vrai que la valeur des choses ne peut être et n'a jamais été estimée que par rapport à certaines notions idéales, celles-ci ont besoin d'être expliquées. Pour comprendre comment des jugements de valeur sont possibles, il ne suffit pas de postuler un certain nombre d'idéaux; il faut en rendre compte, il faut faire voir d'où ils viennent, comment ils se relient à l'expérience tout en la dépassant et en quoi consiste leur objectivité.

Puisqu'ils varient avec les groupes humains ainsi que les systèmes de valeurs correspondants, ne s'ensuit-il pas que les uns et les autres doivent être d'origine collective ? Il est vrai que nous avons précédemment exposé une théorie sociologique des valeurs dont nous avons montré l'insuffisance ; mais c'est qu'elle reposait sur une conception de la vie sociale qui en méconnaissait la nature véritable. La société y était présentée comme un système d'organes et de fonctions qui tend à se maintenir contre les causes de destruction qui l'assaillent du dehors, comme un corps vivant dont toute la vie consiste à répondre d'une manière appropriée aux excitations venues du milieu

¹ Il dit que les choses économiques ont un prix (*einen Preis, einen Marktpreis*), non une valeur interne (*einen inneren Werth*). V. édit. Hartenstein, tome VII, pp. 270-271 et 614.

externe. Or, en fait, elle est, de plus, le foyer d'une vie morale interne dont on n'a pas toujours reconnu la puissance et l'originalité.

Quand les consciences individuelles, au lieu de rester séparées les unes des autres, entrent étroitement en rapports, agissent activement les unes sur les autres, il se dégage de leur synthèse une vie psychique d'un genre nouveau. Elle se distingue d'abord, de celle que mène l'individu solitaire, par sa particulière intensité. Les sentiments qui naissent et se développent au sein des groupes ont une énergie à laquelle n'atteignent pas les sentiments purement individuels. L'homme qui les éprouve a l'impression qu'il est dominé par des forces qu'il ne reconnaît pas comme siennes, qui le mènent, dont il n'est pas le maître, et tout le milieu dans lequel il est plongé lui semble sillonné par des forces du même genre. Il se sent comme transporté dans un monde différent de celui où s'écoule son existence privée. La vie n'y est pas seulement intense ; elle est qualitativement différente. Entraîné par la collectivité, l'individu se désintéresse de lui-même, s'oublie, se donne tout entier aux fins communes. Le pôle de sa conduite est déplacé et reporté hors de lui. En même temps, les forces qui sont ainsi soulevées, précisément parce qu'elles sont théoriques, ne se laissent pas facilement canaliser, compasser, ajuster à des fins étroitement déterminées ; elles éprouvent le besoin de se répandre pour se répandre, par jeu, sans but, sous forme, ici, de violences stupidement destructrices, là, de folies héroïques. C'est une activité de luxe, en un sens, parce que c'est une activité très riche. Pour toutes ces raisons, elle s'oppose à la vie que nous traînons quotidiennement, comme le supérieur s'oppose à l'inférieur, l'idéal à la réalité.

C'est, en effet, dans les moments d'effervescence de ce genre que se sont, de tout temps, constitués les grands idéaux sur lesquels reposent les civilisations. Les périodes créatrices ou novatrices sont précisément celles où, sous l'influence de circonstances diverses, les hommes sont amenés à se rapprocher plus intimement, où les réunions, les assemblées sont plus fréquentes, les relations plus suivies, les échanges d'idées plus actifs : c'est la grande crise chrétienne, c'est le mouvement d'enthousiasme collectif, qui, aux XIIe et XIIIe siècles, entraîne vers Paris la population studieuse de l'Europe et donne naissance à la scolastique, c'est la Réforme et la Renaissance, c'est l'époque révolutionnaire, ce sont les grandes agitations socialistes du XIXe siècle. A ces moments, il est vrai, cette vie plus haute est vécue avec une telle intensité et d'une manière tellement exclusive qu'elle tient presque toute la place dans les consciences, qu'elle en chasse plus ou moins complètement les préoccupations égoïstes et vulgaires. L'idéal tend alors à ne faire qu'un avec le réel ; c'est pourquoi les hommes ont l'impression que les temps sont tout proches où il deviendra la réalité elle-même et où le royaume de Dieu se réalisera sur cette terre. Mais l'illusion n'est jamais durable parce que cette exaltation elle-même ne peut pas durer : elle est trop épuisante. Une fois le moment critique passé, la trame sociale se relâche, le commerce intellectuel et sentimental se ralentit, les individus retombent à leur niveau ordinaire. Alors, tout ce qui a été dit, fait, pensé, senti pendant la période de tourmente féconde ne survit plus que sous forme de souvenir, de souvenir prestigieux, sans doute, tout comme la réalité qu'il rappelle, mais avec laquelle il a cessé de se confondre. Ce n'est plus qu'une idée, un ensemble d'idées. Cette fois, l'opposition est tranchée. Il y a, d'un côté, ce qui est donné dans les sensations et les perceptions et, de l'autre, ce qui est pensé sous formes d'idéaux. Certes, ces idéaux s'étioleraient vite, s'ils n'étaient périodiquement revivifiés. C'est à quoi servent les fêtes, les cérémonies publiques, ou religieuses, ou laïques, les prédications de toute sorte, celles de l'Église ou celles de l'école, les représentations dramatiques, les manifestations artistiques, en un mot tout ce qui peut rapprocher les hommes et les faire communier dans une

même vie intellectuelle et morale. Ce sont comme des renaissances partielles et affaiblies de l'effervescence des époques créatrices. Mais tous ces moyens n'ont eux-mêmes qu'une action temporaire. Pendant un temps, l'idéal reprend la fraîcheur et la vie de l'actualité, il se rapproche à nouveau du réel, mais il ne tarde pas à s'en différencier de nouveau.

Si donc l'homme conçoit des idéaux, si même il ne peut se passer d'en concevoir et de s'y attacher, c'est qu'il est un être social. C'est la société qui le pousse ou l'oblige à se hausser ainsi au-dessus de lui-même, et c'est elle aussi qui lui en fournit les moyens. Par cela seul qu'elle prend conscience de soi, elle enlève l'individu à lui-même et elle l'entraîne dans un cercle de vie supérieure. Elle ne peut pas se constituer sans créer de l'idéal. Ces idéaux, ce sont tout simplement les idées dans lesquelles vient se peindre et se résumer la vie sociale, telle qu'elle est aux points culminants de son développement. On diminue la société quand on ne voit en elle qu'un corps organisé en vue de certaines fonctions vitales. Dans ce corps vit une âme : c'est l'ensemble des idéaux collectifs. Mais ces idéaux ne sont pas des abstraits, de froides représentations intellectuelles, dénuées de toute efficacité. Ils sont essentiellement moteurs ; car derrière eux, il y a des forces réelles et agissantes : ce sont les forces collectives, forces naturelles, par conséquent, quoique toutes morales, et comparables à celles qui jouent dans le reste de l'univers. L'idéal lui-même est une force de ce genre ; la science en peut donc être faite. Voilà comment il se fait que l'idéal peut s'incorporer au réel : c'est qu'il en vient tout en le dépassant. Les éléments dont il est fait sont empruntés à la réalité, mais ils sont combinés d'une manière nouvelle. C'est la nouveauté de la combinaison qui fait la nouveauté du résultat. Abandonné à lui-même, jamais l'individu n'aurait pu tirer de soi les matériaux nécessaires pour une telle construction. Livré à ses seules forces, comment aurait-il pu avoir et l'idée et le pouvoir de se dépasser soi-même ? Son expérience personnelle peut bien lui permettre de distinguer des fins à venir et désirables et d'autres qui sont déjà réalisées. Mais l'idéal, ce n'est pas seulement quelque chose qui manque et qu'on souhaite. Ce n'est pas un simple futur vers lequel on aspire. Il est de sa façon ; il a sa réalité. On le conçoit planant, impersonnel, par-dessus les volontés particulières qu'il meut. S'il était le produit de la raison individuelle, d'où lui pourrait venir cette impersonnalité ? Invoquera-t-on l'impersonnalité de la raison humaine ? Mais c'est reculer le problème ; ce n'est pas le résoudre. Car cette impersonnalité n'est elle-même qu'un fait, à peine différent du premier, et dont il faut rendre compte. Si les raisons communient à ce point, n'est-ce pas qu'elles viennent d'une même source, qu'elles participent d'une raison commune ?

Ainsi, pour expliquer les jugements de valeur, il n'est nécessaire ni de les ramener à des jugements de réalité en faisant évanouir la notion de valeur, ni de les rapporter à je ne sais quelle faculté par laquelle l'homme entrerait en relation avec un monde transcendant. La valeur vient bien du rapport des choses avec les différents aspects de l'idéal ; mais l'idéal n'est pas une échappée vers un au-delà mystérieux ; il est dans la nature et de la nature. La pensée distincte a prise sur lui comme sur le reste de l'univers physique ou moral. Non certes qu'elle puisse jamais l'épuiser, pas plus qu'elle n'épuise aucune réalité ; mais elle peut s'y appliquer avec l'espérance de s'en saisir progressivement, sans qu'on puisse assigner par avance aucune limite à ses progrès indéfinis. De ce point de vue, on est mieux en état de comprendre comment la valeur des choses peut être indépendante de leur nature. Les idéaux collectifs ne peuvent se constituer et prendre conscience d'eux-mêmes qu'à condition de se fixer sur des choses qui puissent être vues par tous, comprises de tous, représentées à tous les esprits : dessins figurés, emblèmes de toute sorte, formules écrites ou parlées, êtres animés, ou inanimés. Et sans doute il arrive que, par certaines de leurs propriétés, ces

objets aient une sorte d'affinité pour l'idéal et l'appellent à eux naturellement. C'est alors que les caractères intrinsèques de la chose peuvent paraître - à tort d'ailleurs - la cause génératrice de la valeur. Mais l'idéal peut aussi s'incorporer à une chose quelconque : il se pose où il veut. Toute sorte de circonstances contingentes peuvent déterminer la manière dont il se fixe. Alors cette chose, si vulgaire soit-elle, est mise hors de pair. Voilà comment un chiffon de toile peut s'auréoler de sainteté, comment un mince morceau de papier peut devenir une chose très précieuse. Deux êtres peuvent être très différents et très inégaux sous bien des rapports : s'ils incarnent un même idéal, ils apparaissent comme équivalents; c'est que l'idéal qu'ils symbolisent apparaît alors comme ce qu'il y a de plus essentiel en eux et rejette au second plan tous les aspects d'eux-mêmes par où ils divergent l'un de l'autre. C'est ainsi que la pensée collective métamorphose tout ce qu'elle touche. Elle mêle les règnes, elle confond les contraires, elle renverse ce qu'on pourrait regarder comme la hiérarchie naturelle des êtres, elle nivelle les différences, elle différencie les semblables, en un mot elle substitue au monde que nous révèlent les sens un monde tout différent qui n'est autre chose que l'ombre projetée par les idéaux qu'elle construit.

IV

Comment faut-il donc concevoir le rapport des jugements de valeur aux jugements de réalité ?

De ce qui précède il résulte qu'il n'existe pas entre eux de différences de nature. Un jugement de valeur exprime la relation d'une chose avec un idéal. Or l'idéal est donné comme la chose, quoique d'une autre manière; il est, lui aussi, une réalité à sa façon. La relation exprimée unit donc deux termes donnés, tout comme dans un jugement d'existence. Dira-t-on que les jugements de valeur mettent en jeu les idéaux ? Mais il n'en est pas autrement des jugements de réalité. Car les concepts sont également des constructions de l'esprit, partant, des idéaux ; et il ne serait pas difficile de montrer que ce sont même des idéaux collectifs, puisqu'ils ne peuvent se constituer que dans et par le langage, qui est, au plus haut point, une chose collective. Les éléments du jugement sont donc les mêmes de part et d'autre. Ce n'est pas à dire toutefois que le premier de ces jugements se ramène au second ou réciproquement. S'ils se ressemblent, c'est qu'ils sont l'œuvre d'une seule et même faculté. Il n'y a pas une manière de penser et de juger pour poser des existences et une autre pour estimer des valeurs. Tout jugement a nécessairement une base dans le donné : même ceux qui se rapportent à l'avenir empruntent leurs matériaux soit au présent soit au passé. D'autre part, tout jugement met en oeuvre des idéaux. Il n'y a donc et il doit n'y avoir qu'une seule faculté de juger.

Cependant, la différence que nous avons signalée chemin faisant ne laisse pas de subsister. Si tout jugement met en œuvre des idéaux, ceux-ci sont d'espèces différentes. Il en est dont le rôle est uniquement d'exprimer les réalités auxquelles ils s'appliquent, de les exprimer telles qu'elles sont. Ce sont les concepts proprement dits. Il en est d'autres, au contraire, dont la fonction est de transfigurer les réalités auxquelles ils sont rapportés. Ce sont les idéaux de valeur. Dans les premiers cas, c'est l'idéal qui sert de symbole à la chose de manière à la rendre assimilable à la pensée. Dans le second, c'est la chose qui sert de symbole à l'idéal et qui le rend représentable aux différents esprits. Naturellement, les jugements diffèrent selon les idéaux qu'ils

emploient. Les premiers se bornent à analyser la réalité et à la traduire aussi fidèlement que possible. Les seconds, au contraire, disent l'aspect nouveau dont elle s'enrichit sous l'action de l'idéal. Et sans doute, cet aspect est réel, lui aussi, mais à un autre titre et d'une autre manière que les propriétés inhérentes à l'objet. La preuve en est qu'une même chose peut ou perdre la valeur qu'elle a, ou en acquérir une différente sans changer de nature : il suffit que l'idéal change. Le jugement de valeur ajoute donc au donné, en un sens, quoique ce qu'il ajoute soit emprunté à un donné d'une autre sorte. Et ainsi la faculté de juger fonctionne différemment selon les circonstances, mais sans que ces différences altèrent l'unité fondamentale de la fonction.

On a parfois reproché à la sociologie positive une sorte de fétichisme empiriste pour le fait et une indifférence systématique pour l'idéal. On voit combien le reproche est injustifié. Les principaux phénomènes sociaux, religion, morale, droit, économie, esthétique, ne sont autre chose que des systèmes de valeurs, partant, des idéaux. La sociologie se place donc d'emblée dans l'idéal ; elle n'y parvient pas lentement, au terme de ses recherches ; elle en part. L'idéal est son domaine propre. Seulement (et c'est par là qu'on pourrait la qualifier de positive si, accolé à un nom de science, cet adjectif ne faisait pléonasme), elle ne traite que l'idéal que pour en faire la science. Non pas qu'elle entreprenne de le construire ; tout au contraire, elle le prend comme une donnée, comme un objet d'étude, et elle essaie de l'analyser et de l'expliquer. Dans la faculté d'idéal, elle voit une faculté naturelle dont elle cherche les causes et les conditions, en vue, si c'est possible, d'aider les hommes à en régler le fonctionnement. En définitive, la tâche du sociologue doit être de faire rentrer l'idéal, sous toutes ses formes, dans la nature, mais en lui laissant tous ses attributs distinctifs. Et si l'entreprise ne lui paraît pas impossible, c'est que la société remplit toutes les conditions nécessaires pour rendre compte de ces caractères opposés. Elle aussi vient de la nature, tout en la dominant. C'est que, non seulement toutes les forces de l'univers viennent aboutir en elle, mais de plus, elles y sont synthétisées de manière à donner naissance à un produit qui dépasse en richesse, en complexité et en puissance d'action tout ce qui a servi à le former. En un mot, elle est la nature, mais parvenue au plus haut point de son développement et concentrant toutes ses énergies pour se dépasser en quelque sorte elle-même.