

Émile Durkheim (1914)

**« Le dualisme de
la nature humaine et ses
conditions sociales. »**

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron,
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
et collaboratrice bénévole

Courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Site web: http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

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>

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>
site web: http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin

à partir de :

Émile Durkheim (1914)

« Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. »

Une édition électronique réalisée à partir de l'article d'Émile Durkheim « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » — *Scientia*, XV, 1914, pp. 206-221.

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 28 mai 2002 à Chicoutimi, Québec.



Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales

Par Émile Durkheim (1914)

Bien que la sociologie se définisse la science des sociétés, en réalité, elle ne peut traiter des groupes humains, qui sont l'objet immédiat de sa recherche, sans atteindre finalement l'individu, élément dernier dont ces groupes sont composés. Car la société ne peut se constituer qu'à condition de pénétrer les consciences individuelles et de les façonner « à son image et ressemblance » ; sans vouloir dogmatiser avec excès, on peut donc dire avec assurance que nombre de nos états mentaux, et des plus essentiels, ont une origine sociale. Ici, c'est le tout qui, dans une large mesure, fait la partie ; par suite, il est impossible de chercher à expliquer le tout sans expliquer la partie, au moins par contrecoup. Le produit par excellence de l'activité collective, c'est cet ensemble de biens intellectuels et moraux qu'on appelle la civilisation ; c'est pourquoi Auguste Comte faisait de la sociologie la science de la civilisation. Mais, d'un autre côté, c'est la civilisation qui a fait de l'homme ce qu'il est ; c'est elle qui le distingue de l'animal. L'homme n'est un homme que parce qu'il est civilisé. Chercher les causes et les conditions dont la civilisation dépend, c'est donc chercher aussi les causes et les conditions de ce qu'il y a, dans l'homme, de plus spécifiquement humain. C'est ainsi que la sociologie, tout en s'appuyant sur la psychologie dont elle ne saurait se passer, lui apporte, par un juste retour, une contribution qui égale et dépasse en importance les services

qu'elle en reçoit. C'est seulement par l'analyse historique qu'on peut se rendre compte de quoi l'homme est formé ; car c'est seulement au cours de l'histoire qu'il s'est formé.

L'ouvrage que nous avons récemment publié sur les *Formes élémentaires de la vie religieuse* permet d'illustrer par un exemple cette vérité générale. En cherchant à étudier sociologiquement les phénomènes religieux, nous avons été amené à entrevoir une façon d'expliquer scientifiquement une des particularités les plus caractéristiques de notre nature. Comme, à notre grande surprise, le principe sur lequel repose cette explication ne paraît pas avoir été aperçu par les critiques qui, jusqu'à présent, ont parlé de ce livre, il nous a paru qu'il pourrait y avoir quelque intérêt à l'exposer sommairement aux lecteurs de *Scientia*

I

Cette particularité, c'est la dualité constitutionnelle de la nature humaine.

De cette dualité, l'homme lui-même a eu, de tout temps, le vif sentiment. Partout, en effet, il s'est conçu comme formé de deux êtres radicalement hétérogènes : le corps, d'un côté, l'âme de l'autre. Alors même que l'âme est représentée sous forme matérielle, la matière dont elle est faite passe pour n'être pas de la même nature que le corps. On dit qu'elle est plus éthérée, plus subtile, plus plastique, qu'elle n'affecte pas les sens comme les objets proprement sensibles, qu'elle n'est pas soumise aux mêmes lois, etc. Non seulement ces deux êtres sont substantiellement différents, mais ils sont, dans une large mesure, indépendants l'un de l'autre, souvent même en conflit. Pendant des siècles, on a cru que l'âme pouvait, dès cette vie, s'échapper du corps et mener au loin une existence autonome. Mais c'est surtout à la mort que cette indépendance s'est toujours affirmée le plus nettement. Alors que le corps se dissout et s'anéantit, l'âme lui survit, et dans des conditions nouvelles, elle poursuit, pendant un temps plus ou moins long, le cours de ses destinées. On peut même dire que, tout en étant étroitement associés, l'âme et le corps n'appartiennent pas au même monde. Le corps fait partie intégrante de l'univers matériel, tel que nous le fait connaître l'expérience sensible ; la patrie de l'âme est ailleurs, et l'âme tend sans cesse à y retourner. Cette patrie, c'est le monde des choses sacrées. Aussi est-elle investie d'une dignité qui a toujours été refusée au corps ; alors que celui-ci est considéré comme essentiellement profane, elle inspire quelque chose de ces sentiments qui sont partout réservés à ce qui est divin. Elle est faite de la même substance que les êtres sacrés : elle ne diffère d'eux qu'en degrés.

Une croyance aussi universelle et aussi permanente ne saurait être purement illusoire. Pour que, dans toutes les civilisations connues, l'homme se soit senti double, il faut qu'il y ait en lui quelque chose qui ait donné naissance à

ce sentiment. Et en effet, l'analyse psychologique vient le confirmer : au sein même de notre vie intérieure, elle retrouve la même dualité.

Notre intelligence comme notre activité présentent deux formes très différentes : il y a les sensations ¹ et les tendances sensibles d'un côté, la pensée conceptuelle et l'activité morale de l'autre. Chacune de ces deux parties de nous-même gravite autour d'un pôle qui lui est propre et ces deux pôles ne sont pas seulement distincts, ils sont opposés. Nos appétits sensibles sont nécessairement égoïstes, ils ont pour objet notre individualité et elle seule. Quand nous satisfaisons notre faim, notre soif, etc., sans qu'aucune autre tendance soit en jeu, c'est nous-même et nous seul que nous satisfaisons ². Au contraire, l'activité morale se reconnaît à ce signe que les règles de conduite auxquelles elle se conforme sont susceptibles d'être universalisées ; elle poursuit donc, par définition, des fins impersonnelles. La moralité ne commence qu'avec le désintéressement, l'attachement à autre chose que nous-même ³. Même contraste dans l'ordre intellectuel. Une sensation de couleur ou de son tient étroitement à mon organisme individuel et je ne puis l'en détacher. Il m'est impossible de la faire passer de ma conscience dans la conscience d'autrui. Je peux bien inviter autrui à se mettre en face du même objet et à en subir l'action, mais la perception qu'il en aura ainsi sera son œuvre et sera sienne, comme la mienne m'est propre. Au contraire, les concepts sont toujours communs à une pluralité d'hommes. Ils se constituent grâce aux mots ; or, le vocabulaire comme la grammaire d'une langue ne sont l'œuvre ni la chose de personne en particulier ; ils sont le produit d'une élaboration collective et ils expriment la collectivité anonyme qui les emploie. La notion d'homme ou d'animal ne m'est pas personnelle ; elle m'est, dans une large mesure, commune avec tous les hommes qui appartiennent au même groupe social que moi. Aussi, parce qu'ils sont communs, les concepts sont-ils l'instrument par excellence de tout commerce intellectuel. C'est par eux que les esprits communient. Sans doute, chacun de nous individualise, en les pensant, les concepts qu'il reçoit de la communauté, les marque de son empreinte personnelle ; mais il n'est pas de chose personnelle qui ne soit susceptible d'une individualisation de ce genre ⁴.

Ces deux aspects de notre vie psychique s'opposent donc l'un à l'autre comme le personnel à l'impersonnel. Il y a, en nous, un être qui se représente

¹ Aux sensations, il faudrait ajouter les images ; mais, comme celles-ci ne sont que les sensations se survivant à elles-même, il nous paraît inutile de les mentionner séparément. Il en est de même de ces conglomérats d'images et de sensations que sont les perceptions.

² Il y a, sans doute, des penchants égoïstes qui n'ont pas pour objet des choses matérielles. Mais les appétits sensibles sont le type, par excellence, des tendances égoïstes. Nous croyons même que les inclinations qui nous attachent à un objet d'autre genre, quelque rôle qu'y joue le mobile égoïste, impliquent nécessairement un mouvement d'expansion hors de nous qui dépasse le pur égoïsme. C'est le cas, par exemple, de l'amour de la gloire, du pouvoir, etc.

³ Voir notre communication à la Société Française de Philosophie sur La détermination du fait moral (*Bulletin de la Société Fr. de Phil.*, 1906, pp. 113 et sqq.) (in *Sociologie et philosophie*, éd. 1963, pp. 49 et sqq.).

⁴ Nous n'entendons pas refuser à l'individu la faculté de former des concepts. Il a appris de la collectivité à former des représentations de ce genre. Mais, même les concepts qu'il forme ainsi ont le même caractère que les autres : ils sont construits de manière à pouvoir être universalisés. Même quand ils sont l'œuvre d'une personnalité, ils sont, en partie, impersonnels.

tout par rapport à lui, de son point de vue propre, et qui, dans ce qu'il fait, n'a pas d'autre objet que lui-même. Mais il y en a aussi un autre qui connaît les choses *sub specie aeternitatis*, comme s'il participait d'une autre pensée que la nôtre, et qui, en même temps, dans ses actes, tend à réaliser des fins qui le dépassent. La vieille formule *Homo duplex* est donc vérifiée par les faits. Bien loin que nous soyons simples, notre vie intérieure a comme un double centre de gravité. Il y a, d'une part, notre individualité, et, plus spécialement notre corps qui la fonde ¹ ; de l'autre, tout ce qui, en nous, exprime autre chose que nous-même.

Ces deux groupes d'états de conscience ne sont pas seulement différents par leurs origines et leurs propriétés ; il y a entre eux un véritable antagonisme. Ils se contredisent et se nient mutuellement. Nous ne pouvons nous donner aux fins morales sans nous déprendre de nous-même, sans froisser les instincts et les penchants qui sont le plus profondément enracinés dans notre corps. Il n'y a pas d'acte moral qui n'implique un sacrifice, car, comme l'a montré Kant, la loi du devoir ne peut se faire obéir sans humilier notre sensibilité individuelle ou, comme il disait, « empirique ». Ce sacrifice, nous pouvons bien l'accepter sans résistance et même avec enthousiasme. Mais, alors même qu'il est accompli dans un joyeux élan, il ne laisse pas d'être réel ; la douleur que recherche spontanément l'ascète ne laisse pas d'être de la douleur. Et cette antinomie est si profonde et si radicale qu'elle ne peut jamais être résolue à la rigueur. Comment pourrions-nous être tout entier à nous-même, et tout entier aux autres, ou inversement ? Le moi ne peut être tout entier autre chose que soi-même, car alors il s'évanouirait. C'est ce qui arrive dans l'extase. Pour penser, il faut être, il faut avoir une individualité. Mais, d'un autre côté, le moi ne peut être tout entier et exclusivement soi-même, car alors il se viderait de tout contenu. Si, pour penser, il faut être, il faut aussi avoir des choses à penser. Or, à quoi se réduirait la conscience si elle n'exprimait que le corps et ses états ? Nous ne pouvons pas vivre sans nous représenter le monde qui nous entoure, les objets de toute sorte qui le remplissent. Mais, par cela seul que nous nous les représentons, ils entrent en nous, deviennent ainsi partie de nous-même ; par suite, nous y tenons, nous nous y attachons en même temps qu'à nous-même. Dès lors, il y a en nous autre chose que nous à solliciter notre activité. C'est une erreur de croire qu'il nous est facile de vivre en égoïste. L'égoïsme absolu comme l'altruisme absolu sont des limites idéales qui ne peuvent jamais être atteintes dans la réalité. Ce sont des états dont nous pouvons nous rapprocher indéfiniment, mais sans jamais les réaliser adéquatement.

Il n'en est pas autrement dans l'ordre de nos connaissances. Nous ne comprenons qu'à condition de penser par concepts. Mais la réalité sensible n'est pas faite pour entrer d'elle-même et spontanément dans le cadre de nos concepts. Elle y résiste et, pour l'y plier, il nous faut la violenter en quelque mesure, la soumettre à toutes sortes d'opérations laborieuses qui l'altèrent afin de la rendre assimilable à l'esprit, et jamais nous ne parvenons à triompher complètement de ses résistances. Jamais nos concepts ne réussissent à maî-

¹ Nous disons *notre individualité* et non *notre personnalité*. Bien que les deux mots soient souvent pris l'un pour l'autre, il importe de les distinguer avec le plus grand soin. La personnalité est faite essentiellement d'éléments supra-individuels. (Voir sur ce point *Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 386-390.)

triser nos sensations et à les traduire tout entières en termes intelligibles. Elles ne prennent une forme conceptuelle qu'à condition de perdre ce qu'il y a en elles de plus concret, ce qui fait qu'elles parlent à notre être sensible et entraînent à l'action : elles deviennent alors quelque chose de mort et de figé. Nous ne pouvons donc comprendre les choses sans renoncer, en partie, à en sentir la vie, et nous ne pouvons la sentir sans renoncer à la comprendre. Sans doute, nous rêvons parfois d'une science qui exprimerait adéquatement tout le réel. Mais c'est là un idéal dont nous pouvons bien nous rapprocher sans terme, mais qu'il nous est impossible d'atteindre.

Cette contradiction interne est une des caractéristiques de notre nature. Suivant la formule de Pascal, l'homme est, à la fois, « ange et bête » sans être exclusivement ni l'un ni l'autre. Il en résulte que nous ne sommes jamais complètement d'accord avec nous-même, car nous ne pouvons suivre une de nos deux natures sans que l'autre en pâtisse. Nos joies ne peuvent jamais être pures ; toujours il s'y mêle quelque douleur puisque nous ne saurions satisfaire simultanément les deux êtres qui sont en nous. C'est ce désaccord, cette perpétuelle division contre nous-même qui fait, à la fois, notre grandeur et notre misère : notre misère, puisque nous sommes ainsi condamnés à vivre dans la souffrance ; notre grandeur aussi, car c'est par là que nous nous singularisons entre tous les êtres. L'animal va à son plaisir d'un mouvement unilatéral et exclusif : l'homme seul est obligé de faire normalement à la souffrance une place dans sa vie.

Ainsi, l'antithèse traditionnelle du corps et de l'âme n'est pas une vaine conception mythologique, sans fondement dans la réalité. Il est bien vrai que nous sommes doubles, que nous réalisons une antinomie. Mais alors une question se pose que la philosophie et même la psychologie positive ne peuvent éviter : d'où viennent cette dualité et cette antinomie ? D'où vient, pour reprendre un autre mot de Pascal, que nous sommes ce « monstre de contradictions » qui ne peut jamais se satisfaire complètement soi-même ? Si cet état singulier est un des traits distinctifs de l'humanité, la science de l'homme doit chercher à en rendre compte.

II

Les solutions qui ont été proposées de ce problème ne sont, pourtant, ni nombreuses ni variées.

Deux doctrines, qui ont tenu une grande place dans l'histoire de la pensée, croient lever la difficulté en la niant, c'est-à-dire en faisant de la dualité de l'homme une simple apparence ; c'est le monisme tant empiriste qu'idéaliste.

D'après le premier, les concepts ne sont que des sensations plus ou moins élaborées : ils consisteraient tout entiers en groupes d'images similaires auxquelles un même mot donnerait une sorte d'individualité ; mais ils n'auraient pas de réalité en dehors de ces images et des sensations dont celles-ci sont le prolongement. De même, l'activité morale ne serait qu'un autre aspect de l'activité intéressée : l'homme qui obéit au devoir ne ferait qu'obéir à son

intérêt bien entendu. Dans ces conditions, le problème disparaît : l'homme est un et, si des tiraillements graves se produisent en lui, c'est qu'il n'agit pas et ne pense pas conformément à sa nature. Le concept, bien interprété, ne saurait s'opposer à la sensation de laquelle il tient l'existence, et l'acte moral ne saurait se trouver en conflit avec l'acte égoïste puisqu'il procède, au fond, de mobiles utilitaires, si, du moins, l'on ne se méprend pas sur la nature vraie de la moralité. Malheureusement, les faits qui posent la question subsistent tout entiers. Il reste que l'homme a été, de tout temps, un inquiet et un mécontent ; il s'est toujours senti tiraillé, divisé contre lui-même, et les croyances et les pratiques auxquelles, dans toutes les sociétés, sous toutes les civilisations, il a attaché le plus de prix, avaient et ont encore pour objet, non de supprimer ces divisions inévitables, mais d'en atténuer les suites, de leur donner un sens et un but, de les rendre plus supportables, de l'en consoler tout au moins. Il est inadmissible que cet état de malaise universel et chronique ait été le produit d'une simple aberration, que l'homme ait été l'ouvrier de sa propre souffrance et qu'il s'y soit stupidement obstiné si vraiment sa nature le prédisposait à vivre harmoniquement ; car l'expérience aurait dû, depuis le temps, dissiper une aussi déplorable erreur. À tout le moins, faudrait-il expliquer d'où peut provenir cet inconcevable aveuglement. — On sait, d'ailleurs, quelles graves objections soulève l'hypothèse empiriste. Elle n'a jamais pu expliquer comment l'inférieur pouvait devenir le supérieur, comment la sensation individuelle, obscure, confuse, pouvait devenir le concept impersonnel, clair et distinct, comment l'intérêt pouvait se transformer en désintéressement.

Il n'en est pas autrement de l'idéaliste absolu. Pour lui, aussi, la réalité est une : elle est faite uniquement de concepts, de même que, pour l'empiriste, elle est exclusivement faite de sensations. À une intelligence absolue, qui verrait les choses telles qu'elles sont, le monde apparaîtrait comme un système de notions définies, liées les unes aux autres par des rapports également définis. Quant aux sensations, elles ne sont rien par elles-mêmes ; elles ne sont que des concepts brouillés et confondus les uns dans les autres. L'aspect sous lequel elles se révèlent à nous dans l'expérience vient uniquement de ce que nous ne savons pas en distinguer les éléments. Dans ces conditions, il n'y aurait donc aucune opposition fondamentale ni entre le monde et nous, ni entre les différentes parties de nous-même. Celle que nous croyons apercevoir serait due à une simple erreur de perspective qu'il suffirait de redresser. Mais alors, on devrait constater qu'elle s'atténue progressivement à mesure que le domaine de la pensée conceptuelle s'étend, à mesure que nous apprenons à penser moins par sensation et davantage par concepts, c'est-à-dire à mesure que la science se développe et devient un facteur plus important de notre vie mentale. Malheureusement, il s'en faut que l'histoire confirme ces espérances optimistes. L'inquiétude humaine, au contraire, semble aller en croissant. Les religions qui insistent le plus sur les contradictions au milieu desquelles nous nous débattons, qui s'attachent le plus à nous peindre l'homme comme un être tourmenté et douloureux, ce sont les grandes religions des peuples modernes, tandis que les cultes grossiers des sociétés inférieures respirent et inspirent une joyeuse confiance¹. Or ce qu'expriment les religions, c'est l'expérience vécue par l'humanité : il serait bien surprenant que notre nature s'unifie et s'harmonise si nous sentons que nos discordances sont croissantes. D'ailleurs, à supposer que ces discordances ne soient que superficielles et apparentes,

¹ Voir *Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 30-321, 580.

encore faudrait-il rendre compte de cette apparence. Si les sensations ne sont rien en dehors des concepts, encore faudrait-il dire d'où vient que ceux-ci ne nous apparaissent pas tels qu'ils sont, mais nous semblent brouillés et confondus. Qu'est-ce qui peut leur avoir imposé une indistinction manifestement contraire à leur nature ? L'idéalisme se trouve ici en présence de difficultés inverses de celles que l'on a si souvent et si légitimement objectées à l'empirisme. Si l'on n'a jamais expliqué comment l'inférieur a pu devenir le supérieur, comment la sensation, tout en restant elle-même, a pu être élevée à la dignité de concept, il est également malaisé de comprendre comment le supérieur a pu devenir l'inférieur, comment le concept a pu s'altérer et dégénérer de lui-même, de manière à devenir la sensation. Cette chute ne peut avoir été spontanée. Il faut qu'elle ait été déterminée par quelque principe contraire. Mais il n'y a pas de place pour un principe de ce genre dans une doctrine essentiellement moniste.

Si l'on écarte ces théories qui suppriment le problème plus qu'elles ne résolvent, les seules qui aient cours et méritent examen se bornent à affirmer le fait qu'il s'agit d'expliquer, mais sans en rendre compte.

Il y a, d'abord, l'explication ontologique dont Platon a donné la formule. L'homme serait double parce que en lui se rencontrent deux mondes : celui de la matière inintelligente et amoral, d'une part, celui des Idées, de l'Esprit, du Bien, de l'autre. Parce que ces deux mondes sont naturellement contraires, ils luttent en nous et, parce que nous tenons de l'un et de l'autre, nous sommes nécessairement en conflit avec nous-mêmes. Mais si cette réponse, toute métaphysique, a le mérite d'affirmer, sans chercher à l'affaiblir, le fait qu'il s'agit d'interpréter, elle se borne à hypostasier les deux aspects de la nature humaine sans en rendre compte. Dire que nous sommes doubles parce qu'il y a en nous deux forces contraires, c'est répéter le problème en des termes différents, ce n'est pas le résoudre. Encore faudrait-il nous dire d'où viennent ces deux forces et quel est le pourquoi de leur opposition. Sans doute, on peut bien admettre que le monde des Idées et du Bien ait en lui-même la raison de son existence, à cause de l'excellence qui lui est attribuée. Mais comment se fait-il qu'il y ait hors de lui un principe de mal, d'obscurité, de non-être ? Quelle peut en être la fonction utile ?

Ce qu'on comprend moins encore, c'est comment ces deux mondes que tout oppose, qui, par conséquent, devraient se repousser et s'exclure, tendent cependant à s'unir et à se pénétrer de manière à donner naissance aux êtres mixtes et contradictoires que nous sommes. Leur antagonisme, semble-t-il, devrait les tenir en dehors l'un de l'autre et rendre leur mariage impossible. Pour emprunter le langage platonicien, l'Idée, qui est parfaite par définition, possède la plénitude de l'être ; elle se suffit donc à elle-même ; elle n'a besoin que d'elle-même pour exister. Pourquoi s'abaisserait-elle vers la matière dont le contact ne peut que la dénaturer et la faire déchoir d'elle-même ? D'un autre côté, pourquoi la matière aspirerait-elle vers le principe contraire qu'elle nie et s'en laisserait-elle pénétrer ? Enfin, c'est l'homme qui est, par excellence, le théâtre de la lutte que nous avons décrite ; elle ne se retrouve pas chez les autres êtres. Pourtant, l'homme n'est pas le seul lieu où, d'après l'hypothèse, les deux mondes doivent se rencontrer.

Moins explicative encore est la théorie dont on se contente le plus couramment : on fonde le dualisme humain, non plus sur deux principes métaphysiques qui seraient à la base de la réalité tout entière, mais sur l'existence, en nous, de deux facultés antithétiques. Nous possédons à la fois une faculté de penser sous les espèces de l'individuel, c'est la sensibilité, et une faculté de penser sous les espèces de l'universel et de l'impersonnel, c'est la raison. De son côté, notre activité présente des caractères tout à fait opposés, suivant qu'elle est placée sous la dépendance de mobiles sensibles ou de mobiles rationnels. Kant a, plus que personne, insisté sur le contraste de la raison et de la sensibilité, de l'activité rationnelle et de l'activité sensible. Mais, si cette classification des faits est parfaitement légitime, elle n'apporte au problème qui nous occupe aucune solution. Étant donné que nous possédons à la fois une aptitude à vivre d'une vie personnelle et d'une vie impersonnelle, ce qu'il s'agit de savoir c'est, non pas quel nom il convient de donner à ces deux aptitudes contraires, mais comment elles coexistent dans un seul et même être, en dépit de leur opposition. D'où vient que nous pouvons concurremment participer de ces deux existences ? Comment sommes-nous fait de deux moitiés qui paraissent appartenir à deux êtres différents ? Quand on a donné un nom différent à l'une et à l'autre, on n'a pas fait avancer la question d'un pas.

Si l'on s'est trop souvent satisfait de cette réponse toute verbale, c'est que, très généralement, on considère la nature mentale de l'homme comme une sorte de donnée ultime dont il n'y a pas à rendre compte. On croit donc que tout est dit quand on a rattaché tel ou tel fait, dont on cherche les causes, à une faculté humaine. Mais pourquoi l'esprit humain, qui n'est en somme qu'un système de phénomènes de tout point comparables aux autres phénomènes observables, serait-il en dehors et au-dessus de l'explication ? Nous savons aujourd'hui que notre organisme est le produit d'une genèse ; pourquoi en serait-il autrement de notre constitution psychique ? Et s'il y a en nous quelque chose qui appelle l'explication d'une manière urgente, c'est justement l'étrange antithèse qu'il se trouve réaliser.

III

Au reste, ce que nous avons dit chemin faisant de la forme religieuse sous laquelle s'est toujours exprimé le dualisme humain suffit à faire entrevoir que la réponse à la question posée doit être cherchée dans une direction toute différente. Partout, disions-nous, l'âme a été considérée comme une chose sacrée ; on y voit une parcelle de la divinité qui ne vit que pendant un temps d'une vie terrestre et qui tend, comme d'elle-même, à revenir vers son lieu d'origine. Par là, elle s'oppose au corps qui est regardé comme profane ; et tout ce qui tient directement au corps dans notre vie mentale, les sensations, les appétits sensibles, participe du même caractère. Aussi, les qualifie-t-on de formes inférieures de notre activité, tandis qu'à la raison et à l'activité morale on attribue une plus haute dignité : ce sont les facultés par lesquelles, nous dit-on, nous communiquons avec Dieu. Même l'homme le plus affranchi de toute croyance confessionnelle se représente cette opposition sous une forme, sinon identique, du moins comparable. On prête à nos différentes fonctions psychi-

ques une valeur inégale : elles sont hiérarchisées entre elles, et ce sont celles qui tiennent le plus au corps qui sont au bas de la hiérarchie. D'ailleurs, nous avons montré ¹ qu'il n'y a pas de morale qui ne soit imprégnée de religiosité ; même pour l'esprit laïque, le Devoir, l'impératif moral est une chose auguste et sacrée, et la raison, cet auxiliaire indispensable de l'activité morale, inspire naturellement des sentiments analogues. À elle aussi, nous attribuons une sorte d'excellence et de valeur incomparable. La dualité de notre nature n'est donc qu'un cas particulier de cette division des choses en sacrées et en profanes qu'on trouve à la base de toutes les religions, et elle doit s'expliquer d'après les mêmes principes.

Or c'est précisément cette explication que nous avons tentée dans l'ouvrage précité sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Nous nous sommes attaché à montrer que les choses sacrées sont simplement des idéaux collectifs qui se sont fixés sur des objets matériels ². Les idées et les sentiments élaborés par une collectivité quelle qu'elle soit sont investis, en raison de leur origine, d'un ascendant, d'une autorité qui font que les sujets particuliers qui les pensent et qui y croient se les représentent sous la forme de forces morales qui les dominent et qui les soutiennent. Quand ces idéaux meuvent notre volonté, nous nous sentons conduits, dirigés, entraînés par des énergies singulières, qui, manifestement, ne viennent pas de nous, mais s'imposent à nous, pour lesquelles nous avons des sentiments de respect, de crainte révérencielle, mais aussi de reconnaissance à cause du réconfort que nous en recevons ; car elles ne peuvent se communiquer à nous sans relever notre ton vital. Et ces vertus *sui generis* ne sont dues à aucune action mystérieuse, ce sont simplement des effets de cette opération psychique, scientifiquement analysable, mais singulièrement créatrice et féconde, qu'on appelle la fusion, la communion d'une pluralité de consciences individuelles en une conscience commune. Mais d'un autre côté, des représentations collectives ne peuvent se constituer qu'en s'incarnant dans des objets matériels, choses, êtres de toutes sortes, figures, mouvements, sons, mots, etc., qui les figurent extérieurement et les symbolisent ; car c'est seulement en exprimant leurs sentiments, en les traduisant par un signe, en les symbolisant extérieurement que les consciences individuelles, naturellement closes les unes aux autres, peuvent sentir qu'elles communient et sont à l'unisson ³. Les choses qui jouent ce rôle participent nécessairement des mêmes sentiments que les états mentaux qu'elles représentent et matérialisent pour ainsi dire. Elles aussi sont respectées, redoutées, ou recherchées comme des puissances secourables. Elles ne sont donc pas placées sur le même plan que les choses vulgaires qui n'intéressent que notre individualité physique ; elles sont mises à part de ces dernières ; nous leur assignons une place tout à fait distincte dans l'ensemble du réel ; nous les séparons : c'est en cette séparation radicale que consiste essentiellement le caractère sacré ⁴. Et ce système de conceptions n'est pas purement imaginaire et hallucinatoire ; car les forces morales que ces choses

¹ Voir La détermination du fait moral dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906, p. 125 (in *Sociologie et philosophie*, 1963, p. 69).

² Voir *Formes élémentaires*, etc., pp. 268-342. Nous ne pouvons ici reproduire les faits et les analyses sur lesquels s'appuie notre thèse : nous nous bornons à rappeler sommairement les étapes principales de l'argumentation développée dans notre livre.

³ *Les formes élémentaires*, etc., pp. 329 et suiv.

⁴ *Ibid.*, pp. 53 et suiv.

réveillent en nous sont bien réelles, comme sont réelles les idées que les mots nous rappellent après avoir servi à les former. De là vient l'influence dynamogénique que les religions ont, de tout temps, exercée sur les hommes.

Mais ces idéaux, produit de la vie en groupe, ne peuvent se constituer, ni surtout subsister, sans pénétrer dans les consciences individuelles et sans s'y organiser d'une manière durable. Ces grandes conceptions religieuses, morales, intellectuelles que les sociétés tirent de leur sein pendant leurs périodes d'effervescence créatrice, les individus les emportent en eux une fois que le groupe s'est dissous, que la communion sociale a fait son œuvre. Sans doute, une fois que l'effervescence est tombée, et que chacun, reprenant son existence privée, s'éloigne de la source d'où lui sont venues cette chaleur et cette vie, celle-ci ne se maintient pas au même degré d'intensité. Elle ne s'éteint pas pourtant, parce que l'action du groupe ne s'arrête pas complètement, mais vient perpétuellement rendre à ces grands idéaux un peu de la force que tendent à leur soutirer les passions égoïstes et les préoccupations personnelles de chaque jour : c'est à quoi servent les fêtes publiques, les cérémonies, les rites de toute sorte. Seulement, en venant ainsi se mêler à notre vie individuelle, ces divers idéaux s'individualisent eux-mêmes ; étroitement en rapport avec nos autres représentations, ils s'harmonisent avec elles, avec notre tempérament, notre caractère, nos habitudes, etc. Chacun de nous met sur eux son empreinte propre ; c'est ainsi que chacun a sa façon personnelle de penser les croyances de son Église, les règles de la morale commune, les notions fondamentales qui servent de cadres à la pensée conceptuelle. Mais, tout en se particularisant et en devenant ainsi des éléments de notre personnalité, les idéaux collectifs ne laissent pas de conserver leur propriété caractéristique, à savoir ce prestige dont ils sont revêtus. Tout en étant nôtres, ils parlent en nous sur un tout autre ton et avec un autre accent que le reste de nos états de conscience : ils nous commandent, ils nous imposent le respect, nous ne nous sentons pas de plain-pied avec eux. Nous nous rendons compte qu'ils représentent en nous quelque chose de supérieur à nous. Ce n'est donc pas sans raisons que l'homme se sent double : il est réellement double. Il y a réellement en lui deux groupes d'états de conscience qui contrastent entre eux par leurs origines, leur nature, les fins auxquelles ils tendent. Les uns n'expriment que notre organisme et les objets avec lesquels il est le plus directement en rapport. Strictement individuels, ils ne nous attachent qu'à nous-même et nous ne pouvons pas plus les détacher de nous que nous ne pouvons nous détacher de notre corps. Les autres, au contraire, nous viennent de la société ; ils la traduisent en nous et nous attachent à quelque chose qui nous dépasse. Étant collectifs, ils sont impersonnels ; ils nous tournent vers des fins qui nous sont communes avec les autres hommes ; c'est par eux et par eux seuls que nous pouvons communier avec autrui. Il est donc bien vrai que nous sommes formé de deux parties et comme de deux êtres qui, tout en étant associés, sont faits d'éléments très différents et nous orientent en des sens opposés.

Cette dualité correspond, en somme, à la double existence que nous menons concurremment : l'une purement individuelle, qui a ses racines dans notre organisme, l'autre sociale qui n'est que le prolongement de la société. La nature même des éléments entre lesquels existe l'antagonisme que nous avons décrit témoigne que telle en est l'origine. En effet, c'est entre les sensations et les appétits sensibles, d'une part, la vie intellectuelle et morale, de l'autre, qu'ont lieu les conflits dont nous avons donné des exemples. Or, il est évident

que passions et tendances égoïstes dérivent de notre constitution individuelle, tandis que notre activité raisonnable, tant théorique que pratique, dépend étroitement de causes sociales. Nous avons eu bien souvent l'occasion d'établir que les règles de la morale sont des normes élaborées par la société¹ ; le caractère obligatoire dont elles sont marquées n'est autre chose que l'autorité même de la société se communiquant à tout ce qui vient d'elle. D'un autre côté, dans le livre qui est l'occasion de la présente étude et auquel nous ne pouvons que renvoyer, nous nous sommes efforcé de faire voir que les concepts, matière de toute pensée logique, étaient, à leur origine, des représentations collectives : l'impersonnalité qui les caractérise est la preuve qu'ils sont le produit d'une action anonyme et impersonnelle elle-même². Nous avons même trouvé des raisons de conjecturer que ces concepts fondamentaux et éminents qu'on appelle les catégories ont été formés sur le modèle de choses sociales³.

Le caractère douloureux de ce dualisme s'explique dans cette hypothèse. Sans doute, si la société n'était que le développement naturel et spontané de l'individu, ces deux parties de nous-même s'harmoniseraient et s'ajusteraient l'une à l'autre sans heurt et sans frottement : la première, n'étant que le prolongement et comme l'achèvement de la seconde, ne rencontrerait dans celle-ci aucune résistance. Mais, en fait, la société a une nature propre et, par suite, des exigences toutes différentes de celles qui sont impliquées dans notre nature d'individu. Les intérêts du tout ne sont pas nécessairement ceux de la partie ; c'est pourquoi la société ne peut se former ni se maintenir sans réclamer de nous de perpétuels sacrifices qui nous coûtent. Par cela seul qu'elle nous dépasse, elle nous oblige à nous dépasser nous-même ; et se dépasser soi-même, c'est, pour un être, sortir en quelque mesure de sa nature, ce qui ne va sans une tension plus ou moins pénible. L'attention volontaire est, comme on le sait, une faculté qui ne s'éveille en nous que sous l'action de la société. Or l'attention suppose l'effort ; pour être attentifs, il nous faut suspendre le cours spontané de nos représentations, empêcher la conscience de se laisser aller au mouvement de dispersion qui l'entraîne naturellement, en un mot, faire violence à certains de nos penchants les plus impérieux. Et comme la part de l'être social dans l'être complet que nous sommes devient toujours plus considérable à mesure qu'on avance dans l'histoire, il est contraire à toutes les vraisemblances qu'une ère doive jamais s'ouvrir où l'homme sera moins dispensé de se résister à soi-même et pourra vivre une vie moins tendue et plus aisée. Tout fait prévoir, au contraire, que la place de l'effort ira toujours en croissant avec la civilisation.

¹ *Division du travail social, passim*. Cf. La détermination du fait moral dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906.

² *Formes élémentaires, etc.*, pp. 616 et suiv.

³ *Ibid.*, pp.12-28, pp. 205 et suiv., pp. 336 et suiv., pp. 386, 508, 627.