

# DIGITHÈQUE

## Université libre de Bruxelles

---

DUPRÉEL Eugène, *Traité de morale*, Tome II, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1967.

---

**Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.**

Elle a été publiée par les  
**Editions de l'Université de Bruxelles**  
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site  
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres

XXXIII



Eugène DUPRÉEL

# Traité de Morale

Tome II

PRESSES UNIVERSITAIRES  
DE BRUXELLES



# Traité de Morale



L'édition originale du *Traité de Morale* (1932) forme le tome **IV** de la même collection. La présente réimpression était en cours lorsque l'auteur est décédé, le 14 février 1967.

© 1967, by Presses Universitaires de Bruxelles. Tous droits de traduction et de reproduction, y compris les microfilms, réservés pour tous pays.

**UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES**  
**Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres**  
**Tome XXXIII**

**Eugène DUPRÉEL**

# **Traité de Morale**

**Tome II**

**Presses Universitaires de Bruxelles**  
50, avenue F. D. Roosevelt  
Bruxelles 5

## CHAPITRE V

**La phase de la Conscience morale proprement dite  
ou de la Connaissance des Règles.**

**292.** Dans la seconde phase du développement de l'activité morale, les règles, au lieu de n'être qu'implicites, sont dûment connues des membres de la société dont elles constituent l'armature morale. On connaît les règles et l'on se sait tenu de les observer. Ainsi la règle morale est distinguée des actions ou des démarches qui y sont conformes; elle est formulée, invoquée, enseignée. Elle apparaît comme quelque chose qui a une existence propre, comme un facteur qui influe sur le cours des événements, provoquant certains actes et en empêchant d'autres. Aux motifs immédiats que nous avons de poser un acte ou de nous en abstenir se superpose la question de savoir si la règle morale permet cet acte, si elle le commande ou si elle l'interdit. C'est ce qu'on exprimerait en disant que la règle est formellement *abstraite* des circonstances de ses applications. Au contraire, dans la première phase, on ne peut parler d'une règle que parce que les « comportements » y sont plus ou moins conformes; la règle est « immanente », c'est-à-dire inséparable de ses applications, et elle n'influe pas par elle-même sur la conduite, à l'instar d'un facteur superposé.

LES CAUSES DE L'AVÈNEMENT DE LA DEUXIÈME PHASE

**292bis.** On expliquera ce second degré de développement de la vie morale, si l'on parvient à montrer comment la moralité consciente arrive à prendre naissance au sein de la moralité implicite préalable.

En effet, nous avons reconnu qu'une armature morale implicite existe dès qu'un commencement de vie sociale se produit. La phase de la morale consciente est donc postérieure, à la fois logiquement et historiquement. Selon une remarque déjà faite (281), on peut admettre que les sociétés dont les membres ont atteint à la connaissance de leur armature morale sont issues, par une évolution progressive de sociétés dont la morale était inconsciente. Mais ce serait se méprendre gravement que de croire que ce passage de l'inconscient au conscient s'est opéré, une fois pour toutes, dans le passé. Ce fait capital se renouvelle constamment et c'est la loi de ce renouvellement qui importe à la science. Il arrive qu'une société applique d'abord une coutume et ne se rende compte qu'à la longue, que cette règle fait partie de son armature morale. Celle-ci peut donc comporter à la fois des règles explicites et des règles implicites. Le degré de conscience varie encore selon les individus et selon les périodes de leur existence. Chacun de nous opère, dans le cours de son développement, le passage de la conformité sociale machinale à la connaissance expresse des règles et à leur acceptation volontaire.

C'est le mécanisme social général selon lequel s'accomplit le passage de l'inconscient au conscient dans la vie morale, que le moraliste doit dégager avant tout. Cela fait, il pourra se servir des documents qu'il aura recueillis pour entreprendre l'histoire de l'évolution morale de l'humanité, travail problématique qui demeure, comme on sait, en dehors de notre sujet.

293. Le passage de la première phase à la seconde est consécutif du développement de l'intelligence. Mais il ne suffit pas de dire que les individus deviennent un jour assez intelligents pour apercevoir les règles selon lesquelles ils se comportent. Jamais l'intelligence ne découvre que ce sur quoi l'attention a des motifs de se porter. Ce sont de tels motifs qu'il faut découvrir.

Dans les sociétés à faible développement psychologique, telles que les sociétés des animaux supérieurs autres que l'homme, la conduite est presque exclusivement dirigée par des instincts et par des habitudes machinalement acquises. Les individus associés ont infiniment peu d'*initiative*, et par suite les infractions aux règles sont rares ou peu importantes. D'ailleurs les règles sont simples et en petit nombre. Il faut bien reconnaître qu'une abeille ou une fourmi applique les règles de la collectivité avec une rigueur, une constance et une abnégation que ne se rencontrent pas toujours chez l'homme; mais c'est dans la mesure où leurs actes sont produits de la même manière que les organes fonctionnent, et où l'idée même de « mal faire » ne saurait leur venir.

Il arrive cependant que des instincts soient violés et que des infractions graves soient commises. On voit des femelles laisser périr leur progéniture et des mâles la dévorer. Ces aberrations se produisent comme peut surgir l'anomalie d'un organe; elles risquent d'autant plus d'être fatales au groupe que celui-ci est incapable de réagir. Ses membres, faute d'intelligence, ne peuvent remonter de l'effet à la cause, du méfait à son auteur et corriger ou empêcher le délinquant.

On peut dire que le premier effet du développement des facultés intellectuelles, c'est d'augmenter le nombre et la variété des infractions aux règles. En effet, l'intelligence croît comme notre capacité d'agir; fondamentalement corrélatives sont la connaissance et l'activité. L'être intelligent imagine de nouveaux moyens de satisfaire ses désirs, d'autre part il lui vient des désirs nouveaux. Les instincts régulateurs deviennent gênants et l'activité tend à s'émanciper de leur tutelle : les vieilles règles sont souvent violées. Or ces règles, fondement de l'association, sont ce qui rend les individus compatibles les uns avec les autres; les violer c'est régulièrement léser les autres.

Les infractions font des victimes qui, elles aussi, vont se

servir de leur intelligence. C'est de la réaction normale des individus lésés par les infractions que va naître la conscience du bien et du mal.

294. Analysons cette réaction. En même temps qu'elle perçoit le détriment qu'elle subit, la victime intelligente le rapporte à son auteur, comme l'effet à la cause. Si les choses en restaient là, tout consisterait en une lutte entre l'individu mal-faisant et sa victime, où le plus fort l'emporterait. Aucun progrès décisif de la connaissance ou de la conscience ne résulterait de là. La réaction naturelle du lésé travaillerait à réaccommoder le délinquant à la règle, sans plus. D'ailleurs il est à présumer que l'agresseur est le plus fort, sinon la prudence le porterait à l'abstention. Ce n'est pas, d'habitude, à plus puissant que soi qu'on se risque à faire un tort évident.

Mais il y a un mode de réaction particulier, c'est le recours aux tiers associés. La victime va crier, pleurer, se plaindre, importuner les voisins, attirer leur attention, *leur expliquer son cas*. Ceci est une réaction sociale qui résulte normalement de l'existence du groupe, c'est-à-dire d'une pluralité d'individus vivant sur une armature

plaignant ou la compassion spontanée sont cause que les tiers désirent mettre un terme à l'affaire. La victime leur en indique le moyen, qui implique naturellement un détriment de son adversaire. C'est au tour de celui-ci de se plaindre, de protester, et de solliciter les tiers. Devant cette résistance la victime est conduite à justifier son appel. Elle s'ingénie à faire comprendre aux tiers que quelque chose de *mal* a été commis par son agresseur, non seulement un tort à elle, plaignante, mais un tort général, quelque chose de mauvais contre quoi il importe que tous réagissent.

La première lueur de conscience morale est donc ce sentiment confus de la règle violée, d'un tort général causé par l'ébranlement de l'armature morale, la discrimination vague du bien et du mal communs et permanents, à l'occasion d'un délit parti-

culier. C'est ce que traduisent des formules telles que : cela est mal, X a fait mal, X est méchant; châtier X est bien, Y qui châtie X est bon, etc.

295. Un second degré dans ce progrès de la conscience consiste à caractériser le délit : X a volé, X a menti, X a commis telle violence, ou bien : X est un voleur, un menteur, un brutal. Ces termes ne sont intelligibles, ils n'ont leur valeur de réprobation et leur force de suggestion que si la règle est connue, dont ils expriment la violation. Plus exactement, leur emploi contribue à rendre cette connaissance explicite. On peut dire que l'*injure* correspond à un état de la règle mi-explicite, mi-implicite.

Les tiers ainsi sollicités, d'ailleurs parvenus au même degré de développement psychologique que celui qui les invoque, comprennent que le moyen de faire cesser le trouble est de peser sur les décisions de l'agresseur, qui a fait ce qu'il ne faut pas faire.

On pourrait raffiner sur cette analyse en distinguant encore des degrés intermédiaires. On pourrait aussi prolonger la description de ce processus de développement de la conscience en montrant les tiers et la victime s'efforçant de convaincre l'agresseur de son tort, de la nécessité de ne pas y persévérer ou de le réparer, et progressant ainsi, en même temps que le délinquant, dans l'idée d'un bien et d'un mal communs à tous les associés et dans le discernement des règles dont le respect s'impose. Ce troisième moment serait l'énoncé formel de la règle. Ce serait le fait des tiers expliquant au coupable leur intervention ou se justifiant à leur tour vis-à-vis de nouveaux survenants. « Un tel est contraint d'accomplir telle réparation, parce qu'il a transgressé la règle qui dit que... »

Retenons seulement qu'au bout de ce travail, où les esprits individuels s'ingénient à l'envi, on trouve l'énoncé formel de la règle et sa reconnaissance par tous, y compris le délinquant, soit qu'il nie les faits seuls, ce qui implique qu'il ne méconnaît

pas la règle, soit qu'arrivé à complète résipiscence, il reconnaisse à la fois les faits et leur caractère délictueux.

On peut exprimer schématiquement le processus analysé. Soient M l'auteur du méfait, V la victime, T les tiers. V perçoit le dommage qu'il subit et l'impute à M; il a recours à T, travaillant à déclencher la réaction de T contre M. C'est au cours de cet effort que la règle est plus ou moins clairement reconnue, devenant explicite 1° dans l'esprit de V, 2° dans l'esprit de T. T s'en prenant alors à M, la règle achève de se dégager en devenant explicite dans l'esprit de M.

*La connaissance de la règle se produit au cours des efforts collectifs pour mettre bon ordre aux actions qui enfreignent cette règle.*

296. Il est clair que dans les sociétés développées, chacun acquiert bientôt la connaissance des règles sans passer nécessairement par le processus que nous venons d'exposer. L'éducation et l'expérience d'autrui offrent aux progrès des esprits d'innombrables « raccourcis ». Mais il demeure que nous touchons ici un mécanisme fondamental non seulement du progrès de l'activité morale, mais du progrès de la connaissance en général.

*C'est un mécanisme sociologique, un jeu de rapports sociaux complémentaires. Le point essentiel, c'est l'intervention des tiers dans le rapport de deux individus.* Entre l'auteur du mal et sa victime, tout pourrait se passer sans que la règle soit distinguée en rien de ses applications particulières. Le malfaiteur la transgresse par son acte, la victime réagit, non parce que la règle comme telle est violée, mais parce que l'acte lui cause un dommage. Mais les tiers intervenant, la distinction va se faire entre la règle et son application concrète, et il faudra bien qu'une conscience commence à concevoir la règle en elle-même, la règle abstraite. En effet, les tiers n'ont pas subi le détriment, ce n'est pas la nocivité propre de l'infraction commise qui détermine à elle seule leur réaction. S'ils

parti pour la victime plutôt que pour l'agent, c'est qu'ils ont compris que dans le méfait, le détriment de la victime n'est pas tout, un tort d'une autre nature est causé en même temps, et qui leur importe, à eux, les tiers. Ce tort, c'est la violation de la règle commune. C'est le *mal* proprement dit, dûment distinct du *dommage* particulier, comme la règle est distincte de l'acte qui y est plus ou moins conforme.

Le progrès de la conscience consiste à distinguer la *nature* ou la *forme* de l'acte, de ses effets, et à considérer que l'acte est mauvais ou bon, indépendamment de l'un quelconque de ses effets particuliers. Ainsi les tiers T puniront M ou le contraindront à changer de conduite à cause de la nature de son acte, mensonge, vol, violence ou fraude, et non simplement à cause de ce qui suffit à faire agir la victime V, les effets pénibles de cet acte particulier.

Cette coordination des intérêts indirects des tiers avec l'intérêt direct du lésé ne peut s'opérer que par la communication de leurs esprits; leur activité commune se réalise en *s'exprimant*, et ce qui est à la fois la condition de cette activité et son effet normal, c'est le *progrès de la connaissance*.

Le fait de dire, d'abstraire, de discerner, de connaître, ne se produit qu'au sein des activités individuelles combinées. Le progrès de la connaissance des règles morales ou de la conscience morale n'est qu'un cas particulier du progrès de la connaissance en général, qui consiste dans l'installation, chez plusieurs individus, de quelque chose d'identique leur permettant de coordonner mieux leurs activités respectives.

L'être pourvu d'une conscience morale dédouble sa délibération avant d'agir : 1° Il se rend compte de son désir et de ses moyens de les contenter; 2° il se demande en outre si l'action qu'il se propose d'accomplir est *permise*, c'est-à-dire conforme à la règle. Dans le cas contraire, il y renoncera. Deux mobiles d'action se combinent désormais : l'impulsion du désir et le *scrupule moral*; le *devoir* modère l'*ambition*.

## L'ANTAGONISME ET LE MAL COMME FACTEURS DE PROGRÈS

**297.** Nous venons d'insister sur le caractère sociologique des causes de ce progrès décisif de la moralité. C'est l'intervention des tiers dans le rapport de deux individus qui en est l'occasion ; mais si des tiers interviennent dans un rapport social, c'est parce que ce rapport est négatif, c'est un *antagonisme*. Lorsque deux êtres sont pleinement d'accord, ils n'ont que faire des bons offices d'autrui ; le recours à une intervention étrangère est au contraire presque inévitable chaque fois qu'un conflit se produit et n'est pas promptement résolu.

Dans une société où des règles instinctives ou machinales ont été établies, à la longue, l'entière compatibilité mutuelle de ses membres, des conflits ne surgissent guère que par la violation de ces règles. C'est donc l'infraction, la faute, qui déclenche un processus de réaction au bout duquel la règle est discernée, reconnue et devenue elle-même un facteur distinct dans l'activité sociale. Le plus décisif des progrès, l'avènement de la conscience morale proprement dite, a pour cause le désordre, le vice. Le *mal moral*, celui qui s'est produit et celui qui menace de se produire, est une condition du *bien*.

Cette vérité, qui ne laisse pas d'être troublante pour des esprits mal préparés à la recevoir, a été souvent aperçue et exprimée parfois sous des formes saisissantes.

*O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est !*

*O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem !*

Leibniz appuyait de cette citation son optimisme métaphysique (1). Dieu, voulant le meilleur monde possible, permet le mal qui est la condition nécessaire d'un plus grand bien. L'optimisme leibnizien a, sinon inspiré, du moins fortifié *la théorie*

---

(1) Cf. *La Monadologie*, édit. E. Boutroux, 1896 ; notice sur la vie et la philosophie de L., p. 112.

du progrès, devenue si populaire et si universelle au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle. Kant lui-même, et les Romantiques à sa suite, ont insisté sur cette idée que le mal, par la réaction salutaire qui le suit, est la condition d'un progrès moral qui se réalise dans le temps. Les méfaits passés sont ainsi intégrés dans un vaste procès d'évolution; ils sont un moment du progrès général, l'*antithèse* heureusement suivie d'une *synthèse* qui est un surcroît de bien et de perfection. On trouve, dans le *Faust* et le *Wilhelm Meister*, de GOETHE, de splendides adaptations littéraires de cette idée. Les égarements et les fautes de ces deux héros tournent à bien, leur valant une maturité et une excellence supérieure à l'ingénuité de ceux qui n'ont pas vécu. A l'instar de ces grandes œuvres la littérature romantique abonde en personnages dont elle nous expose le perfectionnement croissant à travers les erreurs successives, dans ses romans de *développement*, d'éducation ou d'initiation.

298. S'il est vrai que sans les infractions, sans le mal passé ou possible, l'avènement de la conscience morale ne se serait pas produit, étant d'ailleurs inutile, faisons remarquer que cette vérité sociologique ne justifie nullement l'optimisme universel d'un Leibniz ni la théorie du progrès nécessaire.

Le bien ne résulte du mal qu'à condition que la réaction salutaire se produise. Or, celle-ci n'est jamais assurée. Dans d'innombrables cas, le crime n'est suivi d'aucune amélioration de personne, le mal demeure non compensé et la souffrance entièrement stérile. Pour tout dire, si le développement de l'humanité morale est un cas éminent entre tous où la bienheureuse réaction s'est produite, rien ne nous garantit d'autre part qu'un mal total et irréparable pour une société ou pour une espèce données soit impossible.

Si Adam, en mangeant la pomme, avait su que cet acte de gourmandise pouvait seul susciter les perfections du Rédempteur, il n'aurait eu que du mérite; mais il ne le savait pas et il n'a agi que par concupiscence, ambition ou complaisance

coupable. De même, chaque fois que nous commettons le mal, nous ne pouvons être assurés qu'une salubre réaction en fera résulter plus de moralité, soit en nous, soit chez d'autres. Ce progrès est toujours précaire et trop souvent il ne se produit pas.

Les évidentes relations qui unissent le mal et le bien ne sauraient donc servir à justifier pratiquement le mal. Ce serait le cas si le progrès était *nécessaire*, mais il ne l'est pas. On voit le danger de cet optimisme progressiste qui a animé et qui séduit encore tant d'esprits. Il aboutirait à permettre à l'individu un relâchement pour lui-même à cause de la confiance en un mieux-être total et définitif, qui requiert les égarements particuliers comme un excitant ou comme une étape nécessaire. Le progressiste compte volontiers sur autrui pour réaliser la perfection. Cela lui permet d'être indulgent pour lui-même et de prendre en patience ses propres faiblesses. On a plus d'une fois dénoncé ce côté peu brillant d'une théorie généreuse (1).

#### DÉVELOPPEMENT DE LA DEUXIÈME PHASE INSTITUTIONS ET NOTIONS

**299.** Traitant de la deuxième phase du développement de la moralité, nous n'avons encore insisté que sur le mécanisme de son apparition. Lorsqu'une société est pleinement parvenue à ce degré de développement moral, on trouve que le procès fondamental que nous venons de décrire a donné naissance à tout un foisonnement d'*institutions* et de *notions*.

La division du travail a tôt fait de confier à quelques personnages reconnus plus compétents ou plus appliqués, le soin d'intervenir entre le délinquant et la victime. Ces arbitres disent la règle en désignant celui qui a tort et celui qui a raison. D'un arrangement consécutif de ce grand progrès résulte l'organisa-

---

(1) Cf. E. DUPRÉEL, Deux Essais sur le Progrès. I. La Valeur du Progrès, pp. 59 sqq.

tion de la *force publique*. Quelques spécialistes seront chargés de veiller à l'exécution de la sentence, c'est-à-dire de faire pression sur la partie récalcitrante. A la connaissance expresse des règles correspond donc une organisation sociale stable, consistant dans des institutions juridiques et politiques. Ses éléments fondamentaux sont *une autorité*, ou un pouvoir de contraindre, et une organisation judiciaire, ou capacité de décider selon la règle reconnue.

D'autre part la capacité de discerner les règles et le sentiment de leur utilité conduisent assez tôt au désir d'en instruire à l'avance tous les associés et d'y incliner les volontés. Parallèlement à l'organisation de la sanction s'établira *un enseignement*.

Ces institutions juridiques, politiques, pédagogiques, n'abolissent nullement une activité morale moins formaliste. L'opinion publique, avec ses blâmes ou ses éloges tout platoniques en apparence, *sanctionne* la règle non moins efficacement que la loi, et bien plus complètement que celle-ci, qui ne prévoit jamais toutes les manières de mal faire. Multiforme est la pression que la société consciente exerce sur chacun de ses membres.

Néanmoins, la seconde phase du développement de la conscience pourrait être appelée *la phase juridique*, parce que l'organisation de l'ordre social qui la caractérise repose avant tout sur la *contrainte*; la règle commune est sanctionnée, appuyée sur la réaction des tiers. Se conformer à la règle est aperçu comme *obligatoire*, l'individu a *un devoir*. C'est dire qu'à ce degré de développement, la vie morale n'est pas formellement distincte de l'activité sociale définie par le *droit*. Elle enveloppe le droit, et elle est de la même nature : le droit formule et sanctionne quelques règles, l'opinion publique prétend les sanctionner toutes.

Ce serait aussi bien *la phase pédagogique*, parce que la règle sociale, conçue comme définitivement établie, est enseignée telle quelle aux nouveaux venus.

300. Les institutions dont nous venons de parler ne vont pas sans une activité intellectuelle : on qualifie, on proclame, on raisonne, on compare, on énumère, on classe, on justifie. Les institutions et l'éducation exigent l'élaboration de *notions générales*, lesquelles impliqueront, plus ou moins confusément, certaines *idées philosophiques*. Parmi ces notions, les unes sont suggérées plutôt par les besoins de l'*organisation politique et juridique*, les autres par ceux de l'*enseignement* ; les plus importantes sont sans doute suggérées à la fois par ces deux soucis.

Les notions les plus fondamentales relèvent de ce qu'on peut appeler la *technique de la réaction contre les infractions*. On veut dire par là que c'est au cours des efforts qui liguent la victime et les tiers contre le délinquant, que ces notions arrivent à se dégager.

La première de toutes ces notions est l'idée qui rattache le dommage subi à l'agresseur, comme à sa cause, c'est l'idée d'une *causalité* limitée au rapport qui unit un *agent* à son acte ou aux effets de celui-ci. Le méfait est reconnu *imputable* à son auteur. L'origine de cette liaison de l'acte et de l'agent est évidente. L'expérience montre que le moyen le plus régulier et le plus satisfaisant de faire cesser un dommage, c'est d'agir sur celui qui nous le cause. Dans bien des cas, la réparation est au pouvoir du seul délinquant, lorsqu'il s'agit par exemple de restituer un objet volé et mis en lieu sûr ou caché. La réaction qui consiste à exercer une contrainte sur l'auteur d'un méfait est un procédé qui réussit.

L'*imputabilité* est déjà liée au fait de forcer le délinquant à faire cesser ou à réparer le dommage. Mais la réaction sociale contre le délit va plus loin ; à la réparation proprement dite, qui importe surtout à la victime, se superpose régulièrement la *punition* qui importe à la société. Elle a pour objet d'empêcher les infractions nouvelles. La *récompense* est le procédé correspondant, qui encourage au respect des règles, en compensant le détriment qu'il faut s'imposer, ou en procurant un avantage plus grand.

Au procédé des punitions et des récompenses, à la pratique de l'éloge et du blâme qui sont les sanctions les plus universelles, sont liées les notions morales essentielles de *mérite* et de *démérite*. Le *démérite* est conçu comme la qualité de celui auquel un méfait est imputable, de l'agent cause de l'infraction. Le *mérite* est la qualité de l'homme bienfaisant par sa fidélité à la règle.

Avec le progrès de la pensée et de l'organisation sociale, deux notions nouvelles viennent se rattacher à celle de *mérite* et de *démérite* : ce sont les idées de *liberté* et de *responsabilité*.

Tout en étant l'auteur de l'acte et la cause de ses effets, l'agent a pu ne pas l'accomplir de son plein gré. Il a pu être *contraint* par des forces supérieures. Celles-ci peuvent être extérieures à l'agent, comme la pression irrésistible exercée par autrui, ou intérieures à l'agent, comme la maladie ou l'insanité. Dans le cas de l'action forcée, il sera reconnu que l'auteur de l'acte n'était pas *libre*. Sans la liberté, l'acte ne confère à celui qui l'accomplit ni *mérite* ni *démérite*. On dira que nous ne sommes moralement *responsables* que de nos actes libres (451 sqq.).

L'activité des sociétés pleinement conscientes de leur armature morale implique l'emploi constant de ces notions. Ce sont des instruments que l'on apprend à connaître à force de s'en servir. C'est leur fécondité qui les impose aux esprits. Jusqu'à quel point sont-elles exactement discernées et clairement définies, cela dépend du degré de développement des milieux et des individus. Lorsqu'une réflexion soutenue se produit à leur sujet, on peut en conclure que la troisième phase du développement de la conscience est déjà atteinte. En effet, l'effort pour définir avec rigueur les notions pratiques de *mérite*, de *liberté* ou de *responsabilité* est lié au problème de leur *valeur*. Se demander si l'homme est vraiment libre et responsable de ses actes, si le *mérite* et le *démérite* sont fondés en logique et en vérité, ou chercher quelles définitions les rendent légitimes, ou

bien quelles autres notions il conviendrait de substituer à celles-là pour le mieux de la société, tout cela n'est pas le fait d'une conscience qui n'en est qu'à l'obéissance ponctuelle, mais bien d'esprits qui se soucient de comparer les pratiques traditionnelles à un certain idéal de vérité objective ou de progrès social.

**301.** Relevons maintenant les notions générales qui se dégagent plutôt de l'activité relative à l'*enseignement* ou à l'*éducation*.

Celui qui enseigne est conduit à classer, et classer conduit à généraliser. Mainte notion générale se dégage de l'effort pour inculquer les règles préalablement à leur application.

Telles sont les notions de bien et de mal. Ce sont les caractères communs respectivement au respect et à l'infraction de toutes les règles. Quelle que soit la règle violée, une même réaction, plainte, mécontentement, désapprobation, s'ensuit chez la victime ou chez les tiers informés; une même approbation suit, au contraire, la conduite conforme aux diverses règles. Il est naturel que les notions opposées de bien et de mal introduisent bientôt, dans les sociétés parvenues à la connaissance de leur armature morale, l'idée de l'unité de la *morale*, ou d'un élément de *valeur* commune aux diverses règles. La distinction pratique de l'homme de bien et du malhonnête homme est liée à cette unification des vertus et des vices. Tandis que, pour une pensée encore rudimentaire, il n'y a que des mérites ou des démérites liés à telle manière d'agir particulière, à telle règle enfreinte ou obéie, un état plus avancé de la conscience morale discerne un mérite total et homogène, la disposition à faire le bien et l'oppose à son contraire, l'inclination à ne point s'imposer cet effort. En même temps, le mérite proprement moral est nettement distingué de toutes les autres formes de valeur personnelle telles que l'habileté, l'intelligence, la force ou le don de plaire; elle se caractérise par l'*intention droite* ou la *bonne intention*.

Remarquons que les idées du bien et du mal nous apparaissent ici comme s'excluant radicalement l'une l'autre. Nous verrons que les progrès ultérieurs de la conscience morale forcent à concevoir, entre ces deux notions, des rapports plus complexes (310, 339 sqq., 555 sqq.).

Les mandataires de la société n'enseignent pas seulement les règles et la distinction du bien et du mal, ils s'efforcent aussi d'incliner les volontés à s'y conformer. On dira que les règles *obligent*; leur obéir est un *devoir*. On apprendra aux novices, non pas encore qu'ils doivent se poser comme but la réalisation du bien ou de la vertu (quand cela arrive, on peut dire que l'enseignement est l'occasion du passage à la troisième phase), mais seulement que dans la poursuite des fins quelconques qu'ils se proposent, ils ont à tenir compte de ce que la règle *permet* et de ce qu'elle *interdit*. C'est donc plutôt sous un aspect *limitatif* ou *négatif* que la notion de devoir s'élabore à ce degré de développement de la conscience morale. Le devoir consiste en somme à éviter les infractions aux règles, et non pas à réaliser quelque chose de positif. Il s'énonce plutôt sous la forme de restrictions et de prohibitions : Tu ne tueras point; ne pas prendre le bien d'autrui; ne pas violer ses engagements; ne faire que ce qui est permis.

362. Cet aspect négatif du devoir est lié à l'obligation et à la sanction. On peut interdire ou désapprouver totalement un type d'action, par exemple le mensonge, le vol ou le parjure et punir ou frapper d'indignité quiconque se le permet. Mais il est pratiquement impossible de sanctionner d'une manière correspondante des modes d'activité toute positive tels que secourir ceux qui sont dans l'indigence ou consacrer son temps au bien commun. Car à quel degré se jugera-t-on obligé? Quelle part de son revenu faut-il consacrer à l'aumône, quelle proportion de son temps à la chose publique?

On dira que dans la seconde phase du développement de la moralité, la notion de devoir ne se dégage que comme *obligation*

*formelle*. Le devoir est de ne pas violer les règles établies. Celles-ci ne font que limiter l'initiative des individus, afin qu'ils ne nuisent pas aux autres et au groupe tout entier. Nous verrons que dans la phase de la conscience morale pleinement développée, la notion de *devoir*, comme celles de bien et de mal, prendra un sens nouveau, moins formel et plus subtil, positif, plutôt que négatif (323 n. 1, 372).

#### NOTIONS RELIGIEUSES CORRESPONDANT A LA DEUXIÈME PHASE

303. Parmi les concepts dégagés et employés par l'activité morale consciente, il faut comprendre un certain nombre de notions *religieuses* dont l'importance pratique ne saurait être méconnue.

Un certain état de la pensée religieuse est en correspondance avec la seconde phase de la moralité. Ce n'est pas la phase la plus rudimentaire de la vie religieuse. Celle-ci consisterait surtout dans la *magie*. Au plus bas degré de l'activité religieuse, les hommes cherchent dans les forces mystérieuses un instrument pour leurs ambitions quelconques : guérison des blessures ou des maladies, succès à la chasse, triomphe sur les ennemis. Au contraire, la pensée religieuse liée à l'activité morale consciente se caractérise par cette idée que les forces mystérieuses prennent parti pour l'homme de bien : le poison administré à l'innocent ne lui fera point de mal, il tuera le coupable ; dans le duel judiciaire, celui qui a dit la vérité ou qui soutient une cause juste sera vainqueur.

Cette croyance pleinement développée devient l'affirmation d'un *Dieu* omniscient et tout-puissant qui se charge de punir tous les crimes et de récompenser tous les mérites. Le Dieu est reconnu comme le chef suprême qui a institué les règles morales et qui les sanctionne. La religion apparaît comme suppléant à l'insuffisance des institutions humaines. Les hommes ne peuvent sanctionner complètement tous les devoirs ; beaucoup

de fautes demeurent cachées, certains coupables sont trop puissants pour être contraints de réparer et d'expier, la vertu n'est pas toujours récompensée. L'opinion publique et la conscience commune s'en remettent au Dieu garant des règles morales pour rétablir la correspondance exacte des mérites et du bonheur.

*Judex ergo cum sedebit  
Quidquid latet apparebit  
Nil inultum remanebit.*

C'est le souci de réagir heureusement contre les infractions qui amorce l'évolution religieuse vers ce rôle moral, ainsi qu'on le constate par l'adaptation de la magie aux procès, par les « jugements de Dieu », par le rôle des imprécations, par les formes religieuses du serment, etc... On découvre dans toutes ces pratiques un appel à une garantie divine de la bonne règle. Vient ensuite le rôle de l'enseignement et de l'édification mutuelle, qui marque le plein développement de ce rôle moral de la croyance, en donnant à la règle le plus haut prestige et en y inclinant d'avance les volontés.

A la croyance du Dieu juste, la phase juridique de la conscience religieuse ajoute logiquement celle *en une seconde vie des individus*, au cours de laquelle, par les châtimens et les récompenses, s'accomplit l'exacte correspondance du mérite et de la félicité.

**304.** L'état de la religion correspondant le plus exactement à notre seconde phase du développement de la conscience morale, est celui où l'activité congrue du croyant est aperçue comme l'application d'une *technique du salut*. L'unique affaire est de sauver son âme, c'est-à-dire de mériter la récompense et d'éviter le châtiment dont Dieu est le dispensateur. Or, cette technique consiste dans la scrupuleuse observance des règles établies, aperçues comme conformes à la volonté du Dieu juge.

Cette seconde phase du développement de la conscience reli-

gieuse ne caractérise pas les formes de la religion les plus développées, pas plus que l'obéissance résignée à des règles établies ne marque le plus haut sommet de la moralité. L'idéal religieux supérieur ne se contentera pas de représenter Dieu sous l'aspect d'un juge ou d'un chef auquel il n'importe de plaire et d'obéir qu'afin d'éviter sa vengeance ou de recueillir ses bienfaits. Il mettra l'accent sur la valeur de l'amour spontané de la créature pour son Créateur ou de l'admiration toute gratuite de ses perfections, de même que l'idéal moral consistera dans l'amour de la vertu pour elle-même et non dans le fait de l'estimer comme un moyen de se procurer la tranquillité ou le bonheur.

305. En résumé, la vie religieuse, comme la vie morale, comporte trois degrés de développement : La phase de la magie, la phase de la technique du salut, la phase du pur amour de Dieu. La première phase est ou peut être antérieure à la connaissance expresse des règles morales, ou du moins elle est étrangère au souci de leur valeur : les forces mystérieuses servent à toutes fins, bonnes ou mauvaises. La seconde phase fait de la croyance religieuse le soutien des bonnes règles : la nature du divin est leur suprême sanction. Dans la dernière phase la réalité divine devient l'expression de l'idéal, un objet qui a une valeur absolue, auquel la conscience s'attache en tout désintéressement.

On remarquera qu'une religion positive, telle que le christianisme ou le mahométisme, ne définit jamais une seule de nos trois étapes de la vie religieuse. On y trouve tout à la fois des actes et des états de conscience caractéristiques de chacun des trois degrés : de la magie : une procession pour faire pleuvoir, prier pour gagner le gros lot ; de la discipline résignée : confesser ses péchés pour en être absous ; enfin du pur amour de la perfection divine : les hautes vocations religieuses.

La religion n'est jamais, dans le tout de la vie sociale, un département étranger ou une activité d'un ordre à part et superposé. Elle n'est qu'un aspect de la vie des individus groupés,

une appropriation des conditions sociales à leurs lumières en même temps qu'à leurs besoins communs. Plus la croyance religieuse se développe, *plus elle converge vers la morale pure* en subordonnant ses enseignements aux seules exigences de cette dernière. Elle tend ainsi à n'être plus qu'une expression prestigieuse de la valeur morale.

## CHAPITRE VI

### La phase de l'Idéal moral ou de l'Ordre moral pur.

306. En abordant l'étude de la troisième phase du développement de la conscience, le moraliste entre enfin dans son domaine propre. L'étude de l'armature sociale et celle des deux phases inférieures de la moralité le maintenaient encore sur une sorte de condominium où il devait se rencontrer avec le psychologue, le biologiste, l'économiste et le théoricien du droit.

La phase de la conscience que caractérisent les formes supérieures de la moralité pourrait recevoir de multiples qualifications que ce chapitre justifiera. On peut l'appeler *phase de l'idéal moral, ou de l'ordre moral pur, ou de l'initiative morale, ou de la liberté morale.*

On dira qu'une conscience en est à ce degré de développement lorsque *l'individu fait dépendre sa conduite d'une règle ou d'une doctrine à laquelle il attache une valeur suprême ou absolue.* Il ne se contente plus de reconnaître et d'accepter la règle, de s'interdire de la violer dans la poursuite de ses fins personnelles; au contraire, c'est la règle elle-même qui définit l'objet de ses aspirations; il l'aime et la veut pour elle-même. *Le bien* qui lui paraît désirable, ou par rapport à quoi tout le reste n'est qu'empêchement ou que moyen, c'est la parfaite

conformité à la règle. Celle-ci définit *l'idéal moral* de cette conscience.

On peut adhérer par exemple, à *un idéal de justice*. C'est estimer que l'ordre désirable est celui qui fera tous les hommes égaux devant les mêmes règles, auxquelles toutes les volontés seraient parfaitement soumises. Adopter un idéal de justice, ce n'est pas voir dans l'action juste un simple moyen de réaliser quelque chose d'autre, comme le bonheur général : en ce cas c'est à un idéal de félicité universelle qu'on se rallierait en fin de compte. On ne verrait dans la justice qu'un instrument social qu'on serait prêt à abandonner le jour où il serait prouvé que le bonheur est mieux assuré par quelque autre moyen. Au contraire, celui qui professe véritablement l'idéal de justice voit dans sa réalisation un bien en soi, au delà duquel il n'y a pas à pousser ses aspirations (le plus souvent, d'ailleurs, il a cette confiance que tous les autres biens en découlent comme de leur source unique et véritable). L'ordre moral est conçu comme la fin, tandis que l'activité de l'individu, l'existence du groupe sont aperçues comme les moyens de réaliser cette fin. Notre homme épris de justice dira volontiers que la vie nous est donnée, que le groupement en société est institué afin de réaliser la justice ; que c'est la réalisation de la justice qui donne de la valeur à la vie et à la société.

Dans la seconde phase de la moralité, la vie des individus ou du groupe pouvait être conçue comme le but, et la règle morale acceptée comme un moyen ; le passage à la troisième phase est un véritable retournement de cette relation, les termes permutent l'un avec l'autre : la morale devient une fin, l'association et la vie même, le moyen.

Notre amateur de justice dira encore qu la justice est *belle*, et que tout le reste n'est beau et bon que dans la mesure où cela sert à la réaliser. La beauté est la qualité de ce à quoi on attribue une valeur en soi, supérieure à toute fin étrangère. C'est le propre d'un objet susceptible d'être aimé pour lui-

même, indépendamment de l'usage qu'on en peut faire, ou du profit qu'on peut en tirer.

Ces dernières considérations justifient déjà la dénomination de *phase de l'ordre moral pur*, proposée pour désigner le plein développement de la conscience. L'ordre moral y est posé en lui-même, et n'est plus sous la dépendance d'une condition préalable, telle que la recherche du bonheur ou la prospérité d'une association particulière.

### LA TROISIÈME PHASE COMPARÉE AUX DEUX PREMIÈRES

**307.** Nous avons déjà opposé la troisième phase à la seconde ; mais il importe que nous examinions plus au long les rapports des diverses étapes du progrès de la conscience.

Dans la première phase, la moralité est *un fait*, dans la seconde phase, la morale est *une condition acceptée*, dans la troisième elle est *une fin voulue*. La troisième phase s'oppose aux deux premières comme l'actif est le contraire du passif.

En effet, l'individu conduit par ses seules impulsions instinctives ou machinales se soumet aux règles de compatibilité de son groupe exactement comme il laisse fonctionner ses organes ; il n'a pas en lui la dualité d'une conscience qui dirige ou réprime et d'un organisme qui fonctionne. La règle s'applique comme une loi de la nature, sans l'intermédiaire d'un être actif qui soit l'agent de cette application. Dans la phase de la connaissance des règles, ce dualisme est, il est vrai, réalisé ; la règle est appliquée par l'intermédiaire de la volonté de l'honnête homme. Mais cette volonté, à son tour, subit la règle comme une force qui s'insère sur elle par le dehors. L'honnête homme se sent obligé à la règle alors même qu'il se peut fort bien que ses désirs spontanés n'y soient nullement conformes. S'il est dépourvu d'idéal moral, ses buts sont tout d'ordre pratique, il veut le bonheur, le succès, mais son honnêteté lui impose d'observer les règles et de limiter en cela ses impulsions. Il est comme un

joueur qui n'engage la partie qu'en vue de gagner l'enjeu, mais qui s'interdit de tricher. Les règles le dominant et il les subit comme une condition étrangère. Dans la seconde phase l'initiative de l'honnête homme se limite à celle de la soumission.

Dans la troisième phase, au contraire, la règle et l'individu arrivent, en quelque sorte, à coïncider; l'honnête homme veut la règle, et l'aime. Il fait son affaire d'en assurer la plus complète observation. Son activité et sa moralité se confondent, ses buts et la règle ne s'opposent plus. Pourvu d'un idéal moral l'homme est comme le joueur qui est pleinement satisfait s'il a joué correctement, s'il a fait « du beau jeu », gagner ou perdre n'étant pas son principal souci.

Notre homme d'une moralité accomplie peut être celui qui découvre ou invente la règle qu'il fait sienne; il peut aussi la trouver tout instituée. Dans les deux cas, il y adhère *spontanément*: la troisième phase est celle de la moralité *active*.

**303.** Nous dirons aussi que cette phase est celle de *la tendance à l'unité morale* de la conscience et de la conduite, ou à *l'unification de la moralité*.

Ce caractère est lié au précédent. Considérons encore les deux phases antérieures. Les instincts et les habitudes automatiques sont *multiplés*. Tantôt c'est l'instinct de reproduction qui pousse l'individu à se plier aux convenances d'autrui, tantôt c'est un instinct de sympathie, tantôt l'instinct d'imitation. Les actes résultant respectivement des divers instincts peuvent n'avoir aucune liaison entre eux, et même s'entreheurter.

De même, dans les sociétés dont les membres se sont élevés à la connaissance expresse des règles, sans plus, les règles demeurent multiples et diverses. La morale pratique reconnaît ainsi des devoirs variés, adaptés chacun à une circonstance : ne pas mentir, ne pas prendre le bien d'autrui, être tempérant, etc... L'honnête homme, dans cette société, est celui qui applique chacune de ces règles chaque fois que l'occasion s'en présente, mais c'est tout ce qu'il exige de lui-même. Tout ce

que la règle n'interdit pas, il le juge permis. Tout ce qu'aucune règle ne commande pourra être omis. Le rayon d'action de la morale est donc jugé fixe, et il n'atteint pas tout le champ de l'activité de l'individu. Celui-ci ne s'avise pas de suppléer au silence de la morale ni d'étendre les limites de l'application des règles.

Toute autre sera l'attitude de celui dont la conduite s'inspire d'un idéal. Celui-là considère une fin unique, la réalisation de son idéal. Comment se comporte-t-il devant la multiplicité des règles morales ? les appliquera-t-il toutes avec une ponctualité indifférente selon la diversité des occasions ? Au contraire, il sera enclin à considérer les règles diverses comme autant d'adaptations de la règle fondamentale à des circonstances différentes. L'amateur de justice intégrale, par exemple, sera porté à voir dans les règles de tempérance, dans la sincérité ou la probité des applications particulières de la règle universelle de justice ; chacune de ces règles est un devoir parce qu'elle définit un mode de conduite conforme à la justice. Ces devoirs particuliers seront jugés d'autant plus importants que leur application rendra le règne de la justice plus probable ou plus complet. En résumé, s'inspirant de la fin absolue comme d'un critère, l'homme pourvu d'un idéal ira vers une *hiérarchie des règles* conçues comme des expressions limitées de la règle suprême. Il tend à réaliser l'unité de sa conduite conformément à l'unité de sa conscience, qu'exprime la définition de son idéal.

De plus, il ne se contentera pas de la ponctualité passive de l'honnête homme sans idéal ; aucune de ses démarches ne lui paraîtra affranchie de toute règle. Si les devoirs formulés ne semblent pas avoir prévu les conjonctures dans lesquelles il se trouve, il ne se jugera pas pour cela dégagé de toute obligation : il agira encore au mieux de la fin morale universelle reconnue par lui. Il prolongera son devoir aussi loin que son activité, il l'*inventera* au besoin, en le déduisant de la fin unique et suprême.

Son activité sera donc d'une part tout entière soumise au scupule moral, et d'autre part elle le sera selon une loi unique : la phase de l'idéal est ou tend à être celle du *devoir intégral et unifié* (1).

309. On peut comparer les consciences parvenues à la troisième phase à des combattants qui sont animés du désir ardent de la victoire, tandis que la seconde phase correspond au cas des soldats qui ne sont que bien instruits et strictement disciplinés.

Ces derniers constituent d'excellents instruments de guerre aussi longtemps que les chefs sont en mesure de se servir d'eux ; mais si les chefs disparaissent et si le règlement se tait sur le cas où ils se trouvent, ces guerriers redeviennent des hommes uniquement mus par leurs convenances personnelles : la machine s'arrête ou fonctionne à vide. Au contraire, le soldat qui a fait de la victoire commune son affaire personnelle se substitue au chef défaillant, improvise une règle de conduite conforme au but et adaptée aux circonstances. Le parti qui compte le plus de tels défenseurs a les plus grandes chances de l'emporter.

On aperçoit la supériorité sociale de la troisième phase sur la seconde : une société n'arrive à sa perfection que dans la mesure où un idéal commun anime tous ses membres. Ce n'est pas assez qu'un système de règles soit dûment respectées par chacun d'eux, car jamais ces règles ne peuvent pourvoir à tous les besoins et abolir à elles seules l'incohérence des fins particulières. C'est l'adoption par tous d'une fin commune, la con-

---

(1) Il est bon de remarquer tout de suite que la tendance à l'unité, dans la 3<sup>e</sup> phase, est relative et subordonnée elle-même à l'unité de l'idéal : il faut que la conscience ait su ramener à une seule règle générale toutes les valeurs absolues qu'elle reconnaît. On verra plus loin que ce n'est là qu'un cas-limite (316, 333). Il nous arrive régulièrement d'accorder une valeur morale absolue à des actes irréductibles à une seule et même forme d'idéal, d'admirer par exemple, un acte strictement juste et un autre uniquement charitable.

ception d'un même idéal qui seule pourra faire profiter la communauté des démarches de tous ses membres.

**310.** Un groupe social qui ne compterait que des membres entièrement acquis au même idéal serait profondément unifié et remarquablement fort. Mais cela arrive rarement et ce n'est jamais que dans des communautés réduites à un bien petit nombre de membres qu'on trouve une réalisation approximative de ce cas extrême.

En effet, non seulement les membres d'un même groupe peuvent ne pas en être au même degré de développement moral, les uns étant demeurés à la seconde phase, voire à la première, tandis que les autres se sont élevés jusqu'à la moralité intégrale; mais, parmi ces derniers, il se peut qu'il n'y ait pas d'accord sur un même idéal, ou que l'idéal conçu ne soit pas en harmonie avec le système des règles établies.

Cette dernière éventualité est même le cas normal, car si l'individu se contente d'approuver sans réserves les règles de son groupe, sa conscience peut en demeurer à la perfection dans la seconde phase, à la parfaite conformité. Comme nous le verrons dans l'étude des causes de l'idéal moral, l'individu n'est conduit à attribuer une valeur absolue qu'à ce qui n'est pas parfaitement réalisé. La notion même d'idéal implique un terme qui marque la direction d'une tendance, mais qui n'est jamais à l'état de chose accomplie (72). Celui-la rêve de justice intégrale qui est frappé de l'injustice que les règles dûment reconnues laissent encore ou même font naître parmi les hommes, et spécialement dans la société dont il est un membre.

Par ces remarques, nous voulons mettre en lumière une propriété capitale de la troisième phase du développement moral, ce qui la distingue le plus radicalement des deux autres : *L'être pourvu d'un idéal moral n'est plus nécessairement conforme à la loi de son groupe.* Il reconnaît et s'impose des règles qui peuvent n'être pas celles de ses associés, qui, non seulement, peuvent se superposer aux règles du groupe comme un devoir

supplémentaire, mais peuvent être incompatibles avec ces règles.

Dans les deux premières phases, la moralité apparaît comme l'exacte conformité de l'individu avec les conditions de vie de son groupe. L'animal social obéit aux instincts qui assurent la durée de la collectivité; le simple honnête homme se soumet ponctuellement aux règles et convenances qu'on lui a inculquées. L'immoralité, c'est la non-conformité à ces règles; qui-conque les enfreint est malfaisant et corrompu. Le mobile des infractions, ce sont les instincts dépravés et les tendances égoïstes. Le malhonnête homme est celui qui ne se résout pas aux sacrifices nécessaires à l'observation des règles collectives. Dans les deux premières phases, une classification bipartite des actes et des mérites est indispensable et facile: il y a les bonnes actions, conformes aux règles, et il y a les mauvaises, de même qu'il y a des honnêtes gens et des gens malhonnêtes.

Les choses se compliquent dans la phase de l'idéal moral. Voici un homme, Socrate ou Jésus, que ses concitoyens ou ses coreligionnaires condamnent pour infraction aux règles. Or, la conscience morale universelle se refuse à assimiler l'homme ainsi flétri à un malfaiteur. Un Socrate ou un Jésus sont l'exemple d'un homme qui, au sein d'une société, a conçu un idéal moral, des règles différentes des règles établies, et jugées par lui supérieures, seules conformes au bien suprême.

La conscience individuelle, en prenant l'initiative d'adhérer à un idéal, cesse donc, par là-même, de dépendre étroitement et nécessairement de la vie du groupe où elle s'est développée, soit qu'elle s'oppose délibérément à ce groupe, soit, aussi bien, qu'elle persiste à y demeurer attachée.

Un idéal est comme un rejeton qui, né sur la souche de la moralité collective, s'en détache et grandit par ses propres racines, capable, quelquefois, de porter des fleurs et des fruits que le vieux tronc ne produisait point.

**311.** Dans la troisième phase, la conscience individuelle est à la fois disciplinée et libre; elle ne subit plus passivement une

règle qui lui vient du dehors, *elle se donne à elle-même sa loi*. Parfois, elle l'invente ou la découvre elle-même; plus souvent, elle adhère librement à la règle proposée par un autre homme ou un groupe étranger; enfin, le cas le plus ordinaire est celui d'une conscience qui, tout bien délibéré, choisit comme son idéal propre la règle même du groupe social au sein duquel elle s'est développée et entend continuer à vivre.

Tandis que, dans la première phase, le progrès de la moralité est une soumission croissante de l'individu à la vie du groupe; que, dans la seconde phase, le progrès consiste à mettre la connaissance et la volonté au service de cette soumission, dans la phase de l'idéal la vie morale se distingue — je ne dis pas : se détache — de la vie sociale proprement dite et devient inséparable de l'initiative de l'individu. Cet état de la moralité consiste dans la décision de se soumettre à des règles parce qu'on les approuve, qu'on les aime et qu'on les veut. C'est la phase de la *liberté morale*.

Cette constatation est un des nœuds philosophiques les plus importants de toute la science morale, mais l'aborder est toujours une occasion d'équivoques et de malentendus; aussi, conviendra-t-il d'y revenir plus d'une fois (342, 346, 372, 555 sqq.).

**312.** Résumons cette analyse de la troisième phase du développement de la moralité. Elle nous a montré dans l'accession à l'idéal moral un état de la conscience où l'individu 1° devient *actif* dans le sacrifice et la discipline, les veut ou les accepte spontanément; 2° tend à *unifier* sa conception du bien et sa conduite, en ordonnant toutes les règles selon le degré de leur conformité à son idéal et en concevant toutes ses démarches comme soumises à ce code moral unifié; 3° réalise l'autonomie ou la *liberté morale* en faisant dépendre sa soumission à certaines règles de sa propre adhésion personnelle. Ce n'est pas là s'affranchir des règles, ce qui serait retomber dans l'immoralité et dans l'« esclavage des passions »; ce n'est pas non plus rompre nécessairement avec la règle du groupe social dont on fait

partie (ce qui peut arriver comme un cas particulier) — c'est accepter une règle non plus comme une contrainte extérieure, mais par une libre adhésion dans la mesure où elle apparaît conforme au bien absolu que l'on a conçu et que l'on veut servir

### LE DEGRÉ D'EXISTENCE DE LA TROISIÈME PHASE

**313.** Nous avons jusqu'ici opposé fortement la dernière phase du développement de la conscience aux deux phases antérieures. C'est afin d'en faire bien comprendre la nature; mais c'est trop tarder peut-être à répondre à une question légitime, voire à une objection.

Les deux premières phases sont dûment réalisées. On peut observer des sociétés où la morale n'est qu'instinctive, et dans les groupes humains, nous voyons les règles connues, qualifiées, proclamées. En est-il de même de cette phase du bien absolu que nous venons de définir? La phase de l'idéal ne serait-elle pas elle-même un idéal, une vue de l'esprit? L'observation nous la montre-t-elle, au contraire, pleinement réalisée?

Il importe de reconnaître qu'au point de vue de ce qu'on peut appeler *son degré d'existence*, la phase de l'idéal diffère profondément des deux autres phases. Nous avons déjà remarqué que pour trouver un groupe social où l'accord des membres fût réalisé sur l'idée d'un bien absolu et sur la nécessité de régler toute activité sur cette idée, il fallait se borner à considérer des sociétés très limitées quant au nombre de leurs membres ou quant à la durée, ou à d'autres égards. Les groupements sociaux qui répondent le mieux à l'idée d'une société entièrement déterminées par un idéal moral dûment conçu et exprimé, ce sont assurément les ordres religieux.

**314.** Des hommes ou des femmes, unis d'avance par des croyances communes, décident de vivre en communauté pour

mieux réaliser ce qui leur apparaît comme un bien absolu. Les vœux monastiques sont l'expression formelle d'un idéal moral, raison d'être de l'association, en même temps qu'ils expriment l'intention de celui qui les prononce de conformer sa conduite à cet idéal. La vie monastique est regardée par celui qui la pratique comme le moyen de réaliser plus pleinement une vie moralement parfaite, conçue, par exemple, à l'instar de la vie terrestre de Jésus-Christ ou de celle de tel saint héroïque.

On remarquera que non seulement ces sociétés sont limitées en nombre et en grandeur, mais qu'elles-mêmes prennent le soin d'assurer cette limitation par la difficulté du genre de vie qu'elles instituent et le caractère de l'idéal qu'elles se proposent. Cet idéal est régulièrement à base d'*ascétisme*, c'est-à-dire qu'il comporte une lutte difficile, héroïque, contre certaines de nos tendances les plus naturelles et les plus fortes.

De plus, ces communautés ascétiques ne sont possibles que si elles demeurent entées sur des sociétés d'un type plus ordinaire, au sein desquelles elles recrutent leurs membres et où elles trouvent des appuis matériels, des approbations — et des réprobations — qui les stimulent. Ces sociétés à base d'idéal expressément conçu ne sont donc jamais qu'une partie remarquable d'une société plus vaste, dont l'ensemble des membres est loin d'en être au même degré de développement moral, et où tous ne communient pas dans le même idéal.

En dehors de la vie monastique, certaines sectes religieuses ou philosophiques fournissent aussi des exemples, d'ailleurs rares, de sociétés fondées sur un idéal moral. C'est ainsi que les passagers du *May Flower* allèrent, en 1620, s'installer sur le continent américain, afin de réaliser, dans ce désert, une société où ils pussent vivre selon leur idéal politico-religieux de pureté, de rigueur et de justice.

Ce n'est guère que durant très peu de temps après leur fondation que de telles sociétés demeurent conformes à l'intention morale de leurs fondateurs : leur prospérité et leur croissance

ont tôt fait de les rendre assez semblables aux sociétés ordinaires, auxquelles elles prétendaient d'abord s'opposer.

Ceci est encore plus vrai des « phalanstères » de toutes sortes, non fondés sur des croyances et sur des institutions religieuses traditionnelles. On pourrait dire sans trop exagérer que, le plus souvent, ces groupes ne sont conformes à leur idéal qu'*avant* leur fondation, dans l'intention naïve des promoteurs (1).

**315.** Mais il n'est nullement nécessaire à la réalisation de notre troisième phase que toute une société conçoive unanimement un idéal et le pratique. Le plus haut développement de la moralité est, nous le savons déjà, *un fait proprement individuel*. Aussi est-ce dans la conscience de certains individus considérés isolément qu'on rencontre l'adhésion la plus formelle et la plus complète à un idéal moral. La phase de l'idéal est un état sporadique; l'initiative dans le bien, l'amour pur de la vertu, le dévouement absolu à la règle conçue comme commandement suprême, constituent une excellence morale atteinte çà et là par quelques individus, et à la hauteur de laquelle les meilleurs eux-mêmes ne se maintiennent pas toujours. C'est la phase de développement où se meuvent à l'aise les sages, les héros et les saints. Elle surmonte, comme des rameaux dispersés et des fleurs éparses, la racine de l'instinct social et le tronc de la discipline collective.

**316.** Au reste il ne serait pas plus vrai de dire que seules les grandes personnalités morales, théoriciens ou hommes d'œu-

---

(1) Parmi les groupements qui répondent le plus directement à l'idée d'une société fondée sur un idéal commun, il conviendrait naturellement de retenir les associations ou ligues qui n'ont d'autre raison d'être qu'un but d'ordre tout spirituel : sociétés de tempérance, unions pour l'action morale, sociétés protectrices des animaux ou des beautés naturelles, etc... Mais ces groupements sociaux ne déterminent qu'une petite partie de l'activité de leurs adhérents. Ces derniers demeurent au principal attachés à d'autres groupes plus importants et plus absorbants : famille, nation, commune, religion, parti politique, unions professionnelles. Les sociétés fondées sur une valeur spirituelle de cette sorte n'ont donc qu'un *faible degré d'existence* (255).

vres, arrivent à la phase de l'idéal moral, qu'il n'est vrai de prétendre que seuls les artistes de génie parviennent à la vie esthétique. En fait, dans la société où nous vivons, l'*honnête homme cultivé* ne saurait manquer de participer d'une manière très appréciable à certaines formes d'idéal moral. Dans la réalité concrète de la vie d'une conscience, on ne discerne pas aisément les sentiments qui relèvent de l'estime d'une valeur absolue, de ceux qui ont leurs raisons dans des tendances moins élevées. C'est au psychologue et au moraliste que ces distinctions importent, de même qu'un architecte, pour comprendre comment un édifice se soutient, discerne les maîtresses pièces et les cloisons secondaires, sous l'enduit et la patine qui les confondent au regard. Lorsque je suis fortement pénétré de l'importance d'une règle morale, je ne me demande pas si je l'estime parce qu'elle est un moyen en vue de quelque bonne chose ou parce qu'elle est une fin en soi. J'approuve quiconque en a fait l'objet de son idéal, je trouve belle la conduite de celui qui sacrifie tout à cette règle ; je communique pour un temps avec l'adepte d'un idéal que j'admire et ma conduite en sera plus ou moins influencée.

Seulement, le simple honnête homme n'a point systématiquement mis de l'ordre dans sa conscience en s'attachant d'avance à déduire toutes ses résolutions de l'idéal dont il a pris conscience. Il est même régulier que chacun de nous participe à la fois ou alternativement à des formes d'idéal multiples et pas toujours parfaitement compatibles. Nous aurons à revenir sur ce point essentiel lorsque nous porterons notre attention sur la diversité des formes d'idéal (331).

**317.** L'état d'inachèvement qui est le propre de la phase de l'idéal n'apparaît pas seulement en ceci, que l'activité d'une société n'y est jamais conforme qu'en partie, ni dans le fait qu'une conscience accomplit rarement ce qu'on pourrait appeler l'unité d'idéal, il se fait apercevoir encore par les *variations du degré de conscience* que nous prenons de notre propre idéal.

En effet, certaines de nos actions peuvent être déterminées par un idéal moral qui est nôtre sans que nous nous en soyons pleinement rendu compte. C'est un fait assez fréquent que nos mobiles véritables soient plus nobles que ceux que nous invoquons et que nous soyons plus désintéressés qu'il ne paraît.

« J'ai rencontré des chrétiens zélés, — dit Tocqueville, — qui s'oubliaient sans cesse afin de travailler avec plus d'ardeur au bonheur de tous, et je les ai entendus prétendre qu'ils n'agissaient ainsi que pour mériter les biens de l'autre monde; mais je ne puis m'empêcher de penser qu'ils s'abusent eux-mêmes. Je les respecte trop pour les croire ». (*De la Démocratie en Amérique*, Deuxième Partie, Ch. IX.)

Ce que le profond sociologue veut dire par là, c'est que ces hommes d'œuvre sont mus en réalité par un idéal de charité, et non par un calcul de prudence ou par le seul espoir du salut. Ce n'est que lorsqu'ils réfléchissent sur les mobiles de leur action qu'ils s'imaginent devoir justifier celle-ci par des considérations d'intérêt ou de récompense.

De même, dans les tentatives de justification du devoir, il arrive qu'on invoque des motifs moins nobles que les motifs véritables, parce qu'on les croit plus forts. Les grands philosophes eudémonistes, un Epicure, un Bentham, ont été animés, en réalité, d'un très noble amour du prochain ou de l'ordre moral universel, alors même qu'ils fondent leur doctrine sur un calcul des plaisirs ou sur l'intérêt bien entendu : le philosophe de l'égoïsme n'est pas toujours un égoïste qui se justifie; l'égoïste véritable ne se met guère en peine d'augmenter la moralité dans le monde, il se borne à exploiter la moralité des autres.

**318.** Dans mainte circonstance passagère et au moins par intermittence, des cas d'adhésion implicite à un pur idéal se produisent, même chez ceux d'entre nous dont les préoccupations morales sont peu vives ou peu constantes. L'admiration pour les grands exemples, l'émotion approbative que suscite

leur représentation par l'art, enfin l'exhortation directe, nous font souvent participer à l'une ou l'autre forme d'idéal pendant un temps suffisant pour déterminer quelques-uns de nos actes. Les effets bienfaisants d'un idéal moral ne se bornent pas aux actes de ceux qui y adhèrent résolument et en toute conscience. La noblesse de quelques-uns illumine toute une société.

Dans l'étude complète et détaillée du développement de la moralité, on ne saurait donc négliger celle des degrés de conscience d'un idéal donné, variable selon les individus et aussi selon les moments chez un individu.

Ajoutons que si parfois nous agissons pour des motifs plus nobles ou plus généreux que ceux que nous nous donnons à nous-mêmes, le contraire se laisse aussi souvent observer. Bien des gens se jugent guidés par de purs principes moraux qui ne leur inspirent que des actes avantageux pour eux-mêmes. Mainte entreprise n'a pour cause que l'ambition de ses auteurs, malgré le souci du bien général dont ils prétendent ou dont ils croient s'inspirer; plus d'une bonne dame se croit attentive à un idéal de pureté, qui n'y cherche que le plaisir de médire de son prochain.

#### AFFINITÉ DE LA TROISIÈME PHASE AVEC LA PREMIÈRE

**319.** Si de multiples transitions relie la phase de l'idéal à celle de la règle reconnue, il s'établit de même une sorte de continuité entre la troisième phase et la première, celle des instincts et des habitudes inconscientes. On peut dire qu'à certains égards il y a plus d'analogie entre une conduite proprement instinctive et une conduite inspirée par un idéal, qu'entre cette dernière et une activité seulement conforme aux règles établies. Le caractère commun à la première et à la troisième phase consiste en ceci que, dans l'instinct comme dans l'idéal moral, il n'y a pas d'antagonisme entre l'impulsion qui nous fait agir et l'action telle que la règle la permet. Dans l'activité instinctive,

l'activité et le but ne sont même pas distincts, le but peut être inconscient ou, pour mieux dire, être absent. Dans la troisième phase l'être moral, en agissant bien, ne fait que ce qu'il désire, son but et la règle coïncident. Le sacrifice enveloppé dans le fait de se conformer à la règle, il l'accepte avec joie ou du moins sans effort; ce n'est plus un sacrifice réel à ses yeux; il n'apparaît tel qu'aux yeux des autres.

Au contraire, dans la seconde phase bien caractérisée, la règle d'action et le but de l'agent sont totalement distincts, le sacrifice est bien réel; ce n'est pas respecter la règle que le simple honnête homme se propose, c'est réussir dans son entreprise. Pour lui, il y a un dualisme foncier : d'une part, l'ambition; d'autre part, le devoir. Dans la phase des instincts et des habitudes, ce dualisme n'existe pas encore; dans celle de l'idéal, il n'existe plus.

Ainsi, l'évolution de la vie morale, dans les trois phases que nous avons distinguées, n'est pas, à tous égards, représentable par une droite le long de laquelle on s'éloigne indéfiniment d'un point de départ pour se rapprocher toujours plus d'un point d'arrivée. Dans la première phase, il y a identité de l'impulsion individuelle et de la règle. Dans la seconde phase, il y a distinction de l'activité de l'individu et de la règle du groupe, dualisme formel du devoir et de la passion; dans la troisième phase, il y a synthèse de ces deux éléments, il y a *amour de la règle, passion de la vertu*.

#### LES TROIS PHASES DE LA CONSCIENCE ET LA MORALE CLASSIQUE

**320.** Aucune des étapes du progrès de la conscience n'abolit les caractères acquis dans l'étape précédente. Dans nos démarches collaborent ou s'opposent des instincts sociaux, une discipline apprise et le respect désintéressé de certaines valeurs. Nos analyses ont eu pour objet de reconnaître cette richesse de facteurs déterminants de notre conduite et de fournir un moyen

de les ordonner. C'est ce qui a manqué à toute la morale classique (1) et nous sommes maintenant capables de comprendre mieux que par une critique occasionnelle de leurs postulats, la raison des impasses dans lesquelles les grandes doctrines morales du passé sont demeurées fourvoyées. *Idéalisme, eudémonisme, psychologisme, kantisme brouillent à l'envi les points de vue des trois degrés de développement de la conscience, confondant leurs caractères ou prétendant ramener le tout de l'activité morale à ce qu'il y a de spécifique dans l'un ou l'autre des trois états de la conscience.*

321. *Les psychologues anglais* ont aperçu le tout de la vie morale à l'image de la morale instinctive. Découvrant dans les consciences développées des passions nobles telles que l'amour de la justice ou de la liberté, ils en ont fait des instincts; ils confondaient ainsi la troisième phase et la première, à cause de leur commun caractère, la fusion de la règle et de l'impulsion de l'agent (319). Quant à la deuxième phase, où éclate l'opposition de nos tendances naturelles et de l'ordre social, nos psychologues et leurs disciples naturalistes de tout acabit en ont fait bon marché. Il y a certes *des règles*, mais ce ne sont que *des moyens artificiels*, des expédients qui n'ont point de valeur morale en eux-mêmes. Ce qui vaut moralement se résume dans ce qui est inscrit dans la nature de l'individu. De là les tendances *anarchiques* du naturalisme romantique : la réglementation formelle y est volontiers aperçue comme un artifice et comme une cause de dépravation, et cette dépréciation s'étend à tout ce qui est social et contraire à certains caractères naturels de l'individu.

---

(1) Nous donnons ici à cette expression sa plus grande généralité : c'est toute doctrine où l'on prétend déduire les règles ou les découvrir à partir de la nature de l'individu. La morale classique renferme à la fois le psychologisme de Shaftesbury, le formalisme de Kant, l'eudémonisme et l'idéalisme.

**322.** Avant ce courant d'idées naturaliste, les idéalistes et les eudémonistes classiques avaient à peu près totalement méconnu la première phase et toute moralité implicite, la morale ne commençant qu'avec la raison. En outre ils ont confondu les caractères de la deuxième et de la troisième phase. Le savant découvre l'*idéal*, c'est-à-dire la valeur universelle et absolue; mais il en déduit aussitôt le code des bonnes règles, qui dès lors s'impose à tous *ne varietur*. On peut donc dire que pour le moraliste idéaliste ou eudémoniste, la troisième phase se réduit à *la démonstration de la bonne règle*, ou à l'invention de cette démonstration par le philosophe. Après quoi il n'y a plus que discipline et ponctualité : la vertu est comme *une science appliquée*, la raison d'obéir à la règle repose sur sa démonstration, c'est-à-dire sur quelque chose d'étranger et d'irréductible à une libre disposition de la conscience. Dans la « morale du sage » les caractères de la deuxième phase sont prédominants; les classiques sont des pédagogues.

**323.** Un mélange pénible des caractères des deux phases supérieures constitue aussi le défaut capital de la morale kantienne. On peut même dire qu'ici la confusion est à son comble, enveloppant les caractères propres aux trois phases. A côté de cette disgrâce on sait que la supériorité de Kant est d'avoir le regard fixé sur l'état supérieur de la conscience : il met l'accent sur la valeur morale absolue.

Attentif aux erreurs, mais aussi aux découvertes des psychologues, Kant reconnaît qu'un contenu moral est donné dans toute conscience, seulement ce n'est pas selon lui, sous la forme d'instincts, mais sous la forme d'une connaissance immédiate et de la règle et de sa valeur. Celle-ci ne se mesure pas aux avantages que peut procurer le fait de s'y soumettre, elle est absolue, notre raison nous l'impose comme telle : la morale est une et nécessaire. Nous reconnaissons par là que Kant ne s'avise pas de dégager la troisième phase de la seconde : cet idéal du bien que nous trouvons inscrit dans notre conscience,

nous l'y trouvons à titre *d'obligation, d'impératif*, et non pas comme une valeur vers laquelle va spontanément un respect qui est aussi amour. La crainte de ramener la moralité à la *passion*, c'est-à-dire aux instincts, a conduit Kant à donner à l'idéal cette forme de devoir tout formel ou de discipline imposée qui caractérise le droit et la deuxième phase du développement de la conscience.

Notre auteur n'a pas vu que pour ne rien sacrifier des caractères de la moralité : impulsion affective, discipline formelle, libre choix et désintéressement réfléchi, il fallait reporter tout cela sur des plans superposés de la conscience, et que cela fait, *l'état le plus parfait de la conscience se trouvait être une synthèse du sentiment ou de la passion (première phase) et de la discipline formelle (deuxième phase)*. Cette synthèse, notre auteur s'est refusé à la faire et c'est pourquoi, concevant la moralité supérieure, la valeur morale inconditionnelle, il lui donne la forme de la moralité moyenne. Il veut faire la conscience autonome, mais il ne la fait capable de se déterminer que d'une seule façon. Si la même règle s'imposait à toute conscience avec la même évidence inévitable, la deuxième phase ne serait jamais dépassée; et pourquoi le serait-elle, puisque l'idée d'un choix possible et variable serait contradictoire et sacrilège ? (1).

324. En résumé les psychologues n'ont clairement dégagé que les caractères spécifiques de la première phase, et ils ont dénaturé celle-ci en y faisant rentrer les états de conscience

---

(1) L'idée kantienne d'obligation inconditionnelle ou absolue est contradictoire; une obligation véritable vient nécessairement *du dehors*, implique une condition telle que la volonté d'autrui. Le fait est que nous pouvons toujours nous croire obligés par cela que nous préférons et que nous admirons, mais c'est alors une illusion psychologique. Nous l'avons remarqué (317), parvenus à la troisième phase, au pur amour du bien, il arrive que nous pensions encore selon les formes de la deuxième, où la règle de conduite est encore aperçue comme s'imposant du dehors. Que nous nous jugions obligés à ce que nous croyons être le bien absolu, cela raffermait notre détermination et cela témoigne de la force de notre inclination.

spécifiques des deux autres phases. Les classiques eudémistes et idéalistes ont dûment posé le caractère spécifique de *la deuxième phase* : l'obéissance raisonnée à la règle, la moralité consciente et conditionnelle, et ils ont dénaturé cette phase en confondant avec ses caractères propres ceux de la phase supérieure. Kant a posé énergiquement le caractère spécifique de *la troisième phase*, la valeur morale absolue ou inconditionnelle; mais celle-ci, il est demeuré incapable de la déterminer tout entière faute d'apercevoir dans l'état supérieur de la conscience une synthèse des dispositions caractéristiques des deux états inférieurs : connaissance formelle et discipline acceptée, comme dans la seconde phase, mais aussi inclination sentimentale, amour, passion, comme dans la première. Il définit l'idéal comme une contrainte, il décrit la troisième phase dans les formes de la deuxième.

#### DIVERSITÉ DES FORMES D'IDÉAL

**325.** Avant d'aborder l'examen des causes qui conduisent certaines consciences à l'amour pur de l'ordre moral, il convient d'insister sur la variété des formes que prend cet amour, comme nous avons appuyé déjà sur la variété de ses degrés.

On se gardera bien de s'imaginer que c'est *un même idéal* que conçoivent nécessairement tous ceux qui s'élèvent à l'idée d'un bien moral suprême et absolu, dont résulte une règle de conduite déterminée. De même que la seconde phase se caractérise seulement par la connaissance des règles et non par la nature de ces règles, lesquelles peuvent être fort différentes selon les temps et les sociétés, de même la troisième phase ne consiste que dans l'amour pur d'un bien en soi et pour soi, quel que soit ce bien. Il faut même reconnaître que la diversité des formes d'idéal est plus grande que la diversité des règles pratiques dont on prend conscience dans la seconde phase.

En effet, non seulement la phase de l'idéal est celle où l'on

parvient dans les sociétés les plus avancées, dont l'activité est la plus complexe et la plus variée, mais cette phase est aussi le domaine des pures aspirations, l'imagination peut s'y donner carrière. Concevoir un idéal c'est rêver à ce qui devrait être, à ce qui vaudrait mieux que ce qui est, à des modèles purs dignes d'être proposés aux autres et à soi-même, et il va de soi que dans cette voie la liberté d'inspiration ne connaît guère de bornes.

Celui qui étudie la première et la seconde phase porte son attention sur des espèces biologiques et sur des groupes sociaux pourvus d'un haut degré d'existence; dans l'étude de la troisième phase on rencontre aussi des accords de plusieurs sur des sentiments et des résolutions; plus souvent on est devant de belles actions et des états d'âme tout individuels; non moins fréquemment ce sont des projets de réforme, des aspirations, des controverses que l'on rencontre dans cette étude; mais ce sur quoi elle porte le plus régulièrement peut-être, c'est le monde des fictions suggestives des poètes et des artistes qui sont par excellence, comme on dit, *des créateurs de valeurs nouvelles*, ou qui, du moins, se montrent les plus capables de nous faire communier dans le sentiment de ces valeurs.

**326.** Nous ne saurions développer ici une classification rigoureuse des formes d'idéal social; il faudrait avoir classé déjà les règles morales en général. Chacune de celles-ci, en effet, est susceptible de caractériser une forme d'idéal et même plusieurs. Nous placerons donc l'étude conjuguée des règles morales et des formes d'idéal dans la dernière partie de ce cours, qui a pour objet les formes particulières de la moralité. Il y a lieu cependant de signaler dès maintenant, à titre d'exemples, quelques formes d'idéal dont l'observation sociologique nous montre qu'elles sont fréquemment conçues et agissantes autour de nous.

En corrélation avec la classification des règles morales qu'on trouvera dans la troisième partie, les formes d'idéal peuvent être réparties en deux groupes : 1. *Les formes d'idéal délibé-*

*rément social; 2. les formes d'idéal proprement individuel ou de la perfection de l'agent.*

1. Dans un idéal proprement social, le bien moral absolu est conçu comme se réalisant à l'occasion des relations des individus entre eux. Tel est notre premier exemple, *l'idéal de justice*. Réaliser la justice c'est se comporter d'une certaine manière à l'égard *des autres*; c'est par exemple, favoriser l'égalité des hommes, empêcher les abus qui peuvent résulter de la diversité des circonstances aux milieu desquelles chacun se trouve. Nous verrons de reste quelle diversité de contenu peut se découvrir dans toute aspiration vers la justice; mais c'est toujours un bien conçu comme social, impliquant l'ordonnance de plusieurs individus.

Parallèles aux formes d'idéal de justice sont les formes *d'idéal de la charité*. Ici c'est le devoir de bienfaisance qui définit la valeur morale absolue. Cet idéal est social en ce qu'il est fondé sur la considération des autres. L'homme systématiquement bon « vit pour autrui »; il cherche à faire « le plus de bien possible » selon les occasions et selon les moyens disponibles, et non pas seulement une répartition proportionnelle, ce qui le ferait passer d'un idéal de bonté à une forme d'idéal de justice.

327. Nous appelons *formes d'idéal proprement individuel* celles où le sujet conçoit l'excellence morale absolue sous la forme de son propre perfectionnement. Ces formes d'idéal seront naturellement très variées, car elles dépendent de l'idée qu'on se fait de la perfection à atteindre. La plus frappante est *l'ascétisme*. L'ascète estime qu'il sera d'autant plus parfait qu'il aura plus complètement réprimé ses penchants les plus puissants; il s'attache à refuser toute satisfaction à ses tendances sensuelles; il va au devant de la douleur physique, il écarte les satisfactions de la propriété individuelle par une pauvreté volontaire, et celles de l'amour-propre par l'humilité;

au moyen de la solitude et du mutisme il réprime les instincts ei impérieux de sociabilité.

L'observation montre qu'une attitude aussi héroïque est presque toujours intimement unie à des croyances religieuses positives ; mais il n'y a là aucune liaison nécessaire. Un même corps de croyances justifiera aux yeux de quelques-uns des pratiques ascétiques auxquelles la plupart des fidèles ne se jugent pas astreints. Les mêmes attitudes de lutte ou de renoncement se rencontrent liées à des croyances différentes et elles accompagnent même, parfois, l'absence de croyances proprement religieuses ou mystiques. Rien n'est plus digne des méditations bienveillantes du moraliste que ces formes excentriques, mais héroïques de la moralité, exceptionnelles, mais universellement répandues dans le passé et le présent, et à coup sûr destinées à se maintenir et à se renouveler dans l'avenir.

A l'idéal de renoncement de l'ascète on oppose quelquefois *un idéal d'expansion* ou d'intensité de la vie, ou de développement intégral. L'individu supérieur s'imposera comme but un développement de ses facultés, un jeu harmonieux ou intense de ses passions, et ceci doit le mener soit à la puissance et à l'accomplissement de grandes choses, soit à *la contemplation* des plus hautes vérités et des plus grandes beautés. C'est ce qu'expriment des formules telles que *se réaliser soi-même, se dépasser, etc...*

**328.** Moins excentrique et moins exclusivement littéraire apparaît *un idéal d'honneur* ou de vertu chevaleresque. C'est l'aspiration à la *tenue*, à la correction du gentilhomme, du gentleman. L'homme d'honneur conçoit la perfection dont il se soucie comme le fait de réaliser les vertus typiques de son groupe ou de *sa classe*, conçue comme prééminente.

C'est dire que cet idéal de la perfection de l'agent n'est nullement étranger à certaines relations déterminées entre individus multiples. Il est *social* à certains égards, puisqu'il consiste aussi bien dans la manifestation de l'idéal d'un groupe que

dans le souci que prend l'agent de lui-même. Mais cette remarque serait vraie de toutes les formes d'idéal de la perfection individuelle. Tout ce qui est moral est social, étant fondé sur une certaine communion, accomplie ou possible, de plusieurs dans une même approbation.

La différence entre nos deux rubriques consiste en ce que l'idéal de justice et l'idéal de charité portent sur les relations sociales en général, indépendamment de toute distinction entre individus et entre groupes, tandis que dans l'idéal de la perfection individuelle on trouve toujours un individu attentif, au principal, à sa propre personne, et à titre complémentaire un groupe dont le sujet se soucie spécialement.

**329.** Le contenu moral des aspirations *libérales* est un cas particulier de la morale de l'honneur. La *liberté* qu'on entend défendre pour soi-même et respecter chez les autres est une perfection de la personne et la principale condition de toutes les autres. De même l'*idéal patriotique*. Ou le patriote conçoit son dévouement à la patrie comme son honneur propre, ou il fait de sa patrie « *une personne* » dont l'honneur lui importe par dessus tout. Il y a dans ce cas une transposition du souci de la perfection. Dans la mesure où son patriotisme ne tend qu'au bonheur de ses compatriotes ou à l'excellent fonctionnement des lois et institutions, l'idéal du patriote se ramène à un cas particulier d'idéal de bienfaisance ou de justice. Des remarques de cette sorte s'appliqueraient à tout idéal de groupe.

**330.** On parle quelquefois de l'*idéal religieux* comme d'un cas éminent d'idéal moral. Mais il n'y a pas de tendance morale spécifiquement religieuse. Il ne peut y avoir que des aspirations morales sous une forme religieuse, et ce seront les mêmes qu'on rencontre sous d'autres formes, justice et charité ou perfectionnement de soi-même. Aimer Dieu n'est une excellence morale que si l'on voit en Dieu la perfection morale, la justice ou la bonté. *Imiter* Dieu n'est se perfectionner moralement que si ce sont des vertus que l'on retient dans le modèle.

La croyance spécifiquement religieuse et les sentiments qui s'y rattachent soutiennent, renforcent l'élan vers l'idéal une fois conçu; dans la vie pratique ils sont aussi des moyens de communiquer un tel idéal d'une conscience à une autre; mais jamais, à eux seuls, ils ne définissent ni n'expliquent la valeur morale qu'ils exaltent ou favorisent.

**331.** Le simple énoncé que nous venons de faire, avec les remarques qu'il nous a imposées, annonce déjà ce que l'observation de la vie morale confirme d'une manière éclatante : c'est que, entre ces formes de l'excellence morale supérieure, parmi lesquelles d'aucuns s'attachent à faire un choix exclusif, d'étroites affinités entraînent des combinaisons infiniment variées. Dans le concret de la vie sociale les formes d'idéal s'interpénètrent ou se combinent au sein d'une même conscience comme elles s'accommodent de voisiner au sein d'un même groupe. La richesse du contenu des consciences déconcertera toujours celui qui s'attache à le décrire. S'il est vrai que l'ascète est préoccupé de sa propre perfection et que son idéal doit être opposé aux aspirations morales plus directement sociales, cependant l'observation nous fait connaître *des communautés d'ascètes*, des groupes sociaux dont l'ascétisme est la règle caractéristique, le symbole ou la raison d'être. Nous voyons aussi des ascètes, isolés ou groupés, se donner pour tâche d'exhorter et de moraliser les autres hommes ou d'exercer la bienfaisance. L'idéal de la perfection individuelle se combine de la sorte avec des fins morales d'un caractère proprement social.

Il y a des sociétés minutieusement organisées où les chefs se donnent une mission sociale tandis qu'ils proposent aux subalternes un idéal de perfection individuelle. Ainsi, dans l'ordre des jésuites, l'idéal de renoncement, d'humilité et d'obéissance, qui est celui des membres de l'ordre en tant qu'individus, se combine avec un idéal d'action sociale qui est celui de l'institution considérée dans son ensemble. Plus l'individu se perfec-

tionne dans l'humilité et l'obéissance, plus l'institution est puissante au dehors, et son activité efficace.

Entre un idéal strictement social et un idéal exclusivement individuel, il y a donc bien des transitions possibles et dûment réalisées. Généralisant, on peut dire que celui qui voit le bien dans le perfectionnement de lui-même, peut placer en même temps la perfection dans la pratique de quelqu'une des vertus sociales, voire de toutes. Les deux formes d'idéal que nous avons d'abord distinguées ne s'excluent donc pas nécessairement, et même elles se combinent ou s'interpénètrent. Il arrive néanmoins qu'elles s'opposent, c'est pourquoi il n'est pas vain de les distinguer.

**332.** On trouve aussi des combinaisons ou des compromis entre les deux formes d'idéal individuel qui prétendent se nier le plus radicalement l'une et l'autre : l'idéal de *renoncement* et l'idéal d'*expansion*. Les doctrines mystiques présentent volontiers les duretés et les macérations que l'ascète inflige à son corps, comme le moyen pour l'âme de s'épanouir dans la contemplation de Dieu et dans la joie de communier avec lui. Le renoncement se combine donc ici avec son contraire, l'expansion.

Réciproquement *le surhomme* qu'exalte Nietzsche, s'il méprise les restrictions de la morale courante et de l'ascétisme traditionnel, n'en est pas moins conduit à s'imposer un genre de vie où les sacrifices pénibles deviennent aussi caractéristiques que ceux de l'anachorète. Car si son héros, dans la liberté de son inspiration, n'aboutissait qu'à la complaisance pour ses passions sans discipline, ce n'est pas vers la force et les grandes réussites qu'il se dirigerait, mais vers l'abjection dans la débilité. Quiconque prétend s'affranchir des scrupules de la morale ordinaire ne se tient éloigné de l'ignominie et de l'immoralité simple qu'en s'imposant des règles difficiles et des ambitions nobles. Le libre héros de la morale expansionniste est finale-

ment conçu sur le type d'un homme d'honneur, d'un chevalier ou d'un aristocrate, qui réalise en lui les qualités dûment reconnues par ses pairs, et qui est prêt à mourir pour ne pas laisser amoindrir les prérogatives de sa caste.

Le patriote, de son côté, se représente volontiers la patrie sous les espèces d'une personne surhumaine à qui il est permis de réaliser des formes de grandeur ou de perfection interdites à l'individu humain, telles que la puissance indéfinie, la dureté pour autrui, l'égoïsme délibéré. Mais il peut aussi vouloir ne chercher la grandeur de son pays que dans la gloire d'une mission toute morale et bienfaisante qui lui serait dévolue. Les patriotes des guerres de la Révolution ne séparaient pas l'idéal de la patrie de celui de la justice intégrale. Ils mettaient la gloire de la France républicaine dans la réalisation du droit. Maint « idéaliste » allemand s'est efforcé de justifier à ses propres yeux ou auprès des tiers les agressions et les parjures de son pays lors de la dernière guerre : la nation allemande travaillant à instaurer dans le monde un ordre de choses profitable à l'humanité tout entière.

**333.** Ainsi l'observation sociologique nous fait découvrir des combinaisons en une seule doctrine des diverses formes d'idéal moral que nous avons d'abord opposées les unes aux autres. De même, l'analyse psychologique nous montrerait que, sans se fondre en un idéal unique et organique, des formes d'idéal diverses peuvent obtenir l'adhésion, au moins partielle, d'une seule et même conscience. C'est ce que nous avons déjà fait remarquer (308, 316, 318) : les individus dont la conduite est entièrement et délibérément soumise à un idéal déterminé sont rares et exceptionnels. En dehors de ces cas remarquables, on peut dire que les consciences les plus développées *participent* de plusieurs formes d'idéal. N'en est-il pas ainsi de chacun de nous ? Les adeptes déclarés de l'un ou l'autre idéal sont comme des modèles purs auxquels nous nous conformons un peu selon les moments et

les circonstances. L'art, la littérature, en proposant à notre admiration ou à notre sympathie des formes d'excellence diverses, contribuent à faire imiter un peu ceux qui les réalisent. Ainsi notre conduite et nos sentiments s'épurent et s'ennoblisent sans attendre que nous soyons parvenus à l'unité d'un devoir rigoureusement défini ou d'une perfection que rien ne déconcerte.

## CHAPITRE VII

### Les Causes de l'accession à la phase de l'Idéal moral.

**334.** Lorsque nous nous demandons sous l'action de quelles causes une conscience parvient au pur désintéressement moral, à voir dans la règle une valeur absolue et à la respecter comme telle, nous sommes véritablement devant le problème essentiel de la science morale.

Ce problème, les classiques, qui ont brouillé les caractères de la deuxième et de la troisième phase, n'ont même pas su le poser. Kant, en présentant la valeur absolue comme nécessairement donnée par la raison pratique, se donne d'avance ce qu'il s'agirait d'expliquer. Le vieux Protagoras, qui apercevait justement que toute règle sociale est soutenue par le commun consentement de ceux qui l'instituent, est celui dont la pensée conduisait le plus directement à notre problème. Mais cette pensée semble s'être arrêtée à mi-chemin, n'ayant pas séparé le point de vue de la morale de celui du droit.

Ce serait être infidèle à l'esprit scientifique qui postule le progrès indéfini sur la voie des explications, que de prétendre donner d'emblée à un tel problème une solution définitive, qu'aucune découverte ultérieure ne viendra plus approfondir ou compléter. Néanmoins, il semble que vers la solution de ce

problème, le pas décisif peut être fait. Répétons que la réponse que nous tâcherons d'apporter doit être à la science morale proprement dite, dans son rapport à la sociologie en général, ce que le théorème du carré de l'hypothénuse fut jadis à la géométrie pure dans le cadre des mathématiques : la preuve, par un premier succès, de son existence légitime, une première explication du fait spécifiquement moral, qui est l'invention et le respect de la valeur morale absolue (108).

**335.** Il importe d'abord d'éviter de s'égarer dans des confusions stériles : la différence entre l'état d'une conscience parvenue à la troisième phase et celui d'une autre demeurée à la seconde n'est pas réductible à un rapport du plus au moins. Ce n'est pas à force d'être soumis à la règle, de croire à la gravité des infractions, que l'on en arrive à l'estimer pour elle-même. Ce n'est pas à force de craindre une personne que l'on vient à l'aimer. Pour passer de la crainte à l'amour, il faut l'intervention d'un facteur qui ne se réduise pas à un simple intensificateur. Il y a ici une différence de qualité, le passage d'un ordre de valeur à un autre.

Il n'en reste pas moins que seuls les scrupuleux, les ponctuels, ceux chez qui l'éducation, la réflexion, l'habitude, quelque propension individuelle, ont incrusté avec une grande force le souci d'obéir à la règle, sont capables de pénétrer très avant dans la moralité du troisième genre. Nous verrons que les mêmes facteurs qui inspirent à de telles âmes un progrès vers la moralité pure, risquent fort d'inciter les autres à un relâchement tout contraire. L'*intensité* des sentiments et des déterminations liées à la connaissance des règles, sera une condition favorable à l'accession à la phase de l'idéal moral. Mais le facteur déterminant est d'autre sorte ; il n'est pas *psychologique*, il est *social*.

**335 bis.** Seconde remarque préliminaire : Lorsqu'il s'agit de discerner les facteurs sous l'action desquels la conscience s'élève

à la troisième phase de la moralité, il va sans dire qu'on recherchera des causes spécifiques pour chaque forme d'idéal moral. Ce ne sont pas les mêmes circonstances ni les mêmes conditions qui conduisent un saint Philippe de Néri vers l'humilité systématique et un Proudhon vers le culte de la justice.

Mais l'étude de ces facteurs particuliers n'est pas à séparer de celle des formes particulières d'idéal et des règles pratiques correspondantes. C'est dans une étude d'ensemble de la justice, par exemple, qu'il convient d'aborder successivement celle des règles de justice, des formes d'idéal de justice, et des causes qui conduisent à l'amour de la justice intégrale. Nous reviendrons donc sur les facteurs spécifiques dans la deuxième partie de ce cours. Ce qu'il importe de marquer ici, ce sont les causes générales qui font concevoir et adopter un idéal quel que soit celui-ci, de même que nous avons recherché les conditions sociologiques qui amènent les intéressés à la connaissance expresse des règles de leur groupe, quelles que soient ces règles.

#### L'UNITÉ DE LA CONSCIENCE ET LA MULTIPLICITÉ DES GROUPES

336. Comment peut-il se faire que l'individu, au lieu de se contenter d'obéir à des règles par crainte, docilité, habitude, résignation ou calcul, conçoive spontanément une fin morale absolue ou adhère librement à celle qui lui est proposée par autrui ? Le point essentiel, c'est cette liberté, cette spontanéité, qui affranchit, dans une certaine mesure, l'individu de la collectivité dont il fait partie, alors même que son idéal coïnciderait exactement avec la règle du groupe. Soit qu'il s'efforce de conserver intact le régime moral du milieu où il vit, soit qu'il travaille à le réformer, l'homme pourvu d'un idéal moral a de l'*initiative*; son attitude et son activité ont leur cause en lui-même et ne sont pas seulement un reflet des tendances de la collectivité. C'est l'avènement de cette initiative, source du progrès moral dans ses formes supérieures, qu'il faut tâcher d'expliquer.

Par une symétrie ou correspondance remarquable, *tandis que ce sont les conflits entre individus, au sein d'un groupe, qui provoquent le passage de l'obéissance inconsciente à la connaissance expresse des règles, ce sont les rapports et particulièrement les antagonismes entre GROUPES SOCIAUX qui produisent, dans la conscience des individus, l'attachement sincère à un bien moral supérieur, plus ou moins clairement entrevu.*

Le premier progrès fondamental, l'avènement de la connaissance des règles, résulte des rapports sociaux négatifs entre individus ; le second progrès fondamental, l'accession à l'idéal, résulte des rapports sociaux négatifs entre groupes ou sociétés. Il en est la répercussion dans la conscience de l'individu.

Si toute la vie se passait au sein d'une société unique et homogène, le seul progrès moral possible, pour l'individu parvenu à la connaissance exacte des règles, serait la conformité toujours plus parfaite et plus stricte à ces règles. Les enfreindre, ce serait nécessairement mal faire, puisque ce serait substituer à la règle les suggestions de la fantaisie ou de l'égoïsme. Mais lorsque plusieurs groupes sont en relations, quelque chose qui n'est plus la passion égoïste, le caprice ou l'ignorance, peut s'opposer à la règle du groupe : c'est la règle d'un autre groupe. Dès lors, ainsi que nous l'avons reconnu à l'avance, l'opposition radicale du bien et du mal se complique, et l'on peut s'écarter d'une législation morale, non par ignorance, égoïsme ou immoralité simple, mais par la volonté d'obéir à des commandements différents.

**337.** L'idée d'une valeur morale absolue est donc liée à la multiplicité des groupes sociaux. Chacun de ceux-ci a son système de règles dans la connaissance et le respect desquels leurs membres respectifs communient. Vus de l'intérieur de l'un de ces groupes, les membres de l'autre apparaissent comme des gens qui ne respectent pas la règle : ce caractère les assimile aux méchants qui, au sein du groupe, violent ses commandements.

Nous rencontrons, là, un des aspects les plus fréquents de l'hostilité ou de l'émulation entre groupes. Que l'on songe aux formes inférieures de la polémique des partis : le parti adverse est volontiers représenté comme une conjuration de gens immoraux et délibérément malfaisants.

Comme cette manière d'apercevoir l'antagoniste est réciproque ou corrélative, l'émulation ou la rivalité des groupes tend à se doubler d'un *procès moral* : l'*opposition* et la *confrontation des règles respectives*. 1° S'ils se découvrent une règle identique, chacun des deux partis accuse l'autre de la respecter moins bien, attribuant à cette cause le conflit survenu; 2° Mais surtout, s'ils peuvent ramener le conflit à la différence des règles, c'est sur ce point que chacun va fonder sa prétention à la supériorité. Il faut que notre règle soit la meilleure; croire le contraire, c'est nous reconnaître inférieurs; pis que cela, c'est dénouer le lien social. Que si l'évidence nous impose une telle conclusion, c'est le nœud social du groupe adverse qui se propose à notre consentement.

On le voit, le fait même d'accepter de débattre un tel procès implique que la *règle d'un groupe donné* n'est plus conçue comme immédiatement toute bonne, ou comme tirant toute son excellence des avantages qu'elle procure au groupe qui la maintient établie. Cela implique que la règle vaut indépendamment des convenances d'un groupe déterminé, c'est-à-dire de toute convenance particulière : les étrangers *devraient* reconnaître la règle, ils ont *tort* d'en adopter une différente. Ce n'est pas comme un *moyen* que nous la préconisons, mais comme une valeur supérieure, destinée à rencontrer l'adhésion universelle, à quelque groupe que l'on se rattache et quelles qu'en soient les convenances particulières.

Il importe peu que dans une cogitation de cette sorte, ce soit une règle positive qui soit ainsi appréciée, ou que les arguments portent sur des *raisons* qui justifient cette règle. Ces deux cas s'impliquent ou se confondent : immanquablement, la contro-

verse conduit les consciences à concevoir les *critères absolus et universels des règles et des accords*.

Par exemple, on stigmatise l'immoralité de l'esclavage au nom de la *justice* ou du *respect de la dignité humaine*; on désapprouve la polygamie en invoquant la retenue, la tempérance ou la pureté, ou l'égalité des sexes. Qu'est-ce donc que de tels *critères*, sinon le noyau des *formes d'idéal* ?

Qu'une conscience accueille sincèrement une argumentation de cette sorte, et la voilà en passe de déterminer sa conduite à venir *par un idéal moral*; elle arrive à la troisième phase. Elle respectera la règle jugée conforme au critère reconnu, non plus seulement comme une consigne reçue du dehors, mais comme un moyen de réaliser un ordre qu'elle-même, en toute spontanéité, et à l'écart de toute considération de convenance particulière, juge devoir adopter et favoriser. Sa moralité se soutient désormais par le dedans, et non plus par cette armature encore extérieure qu'est la cohésion du groupe (1).

Que s'il arrivait à cette conscience de douter de la réelle conformité de la règle de son groupe au critère de valeur adopté, elle serait capable de préconiser quelque innovation morale, d'inventer une règle, voire de l'adopter, non sans passer par *une crise*, grave ou légère.

338. De même que le conflit des individus, au sein du groupe, conduisait à détacher la règle des circonstances de son application, à la faire reconnaître *en soi* et à la proclamer à l'avance, le conflit des groupes aboutit à dissocier la règle du groupe et la notion du *bien* dans lequel consiste la valeur de la règle (cela qui en fait une *règle morale*). La valeur de la règle ne saurait

---

(1) Les déterminations d'une conscience qui n'est qu'à la deuxième phase sont soutenues par un ordre qui lui est extérieur : l'ordre du groupe. Dans la mesure où elle obéit à son idéal, une conscience soutient ses déterminations par un ordre qui lui est intérieur. Le passage de la deuxième à la troisième phase est un phénomène de Consolidation. Sur l'importance de ce mécanisme, voir E. Dupréel, *Théorie de la Consolidation*, Revue de l'Institut de Sociologie, 1931.

plus être confondue avec les avantages que le groupe en retire, elle n'est plus simplement le lien du groupe, elle est la conformité à un bien universel, au bien en soi.

Le processus que nous venons d'indiquer, l'observation en montrerait d'innombrables réalisations, les unes bien marquées, éclatantes, les autres à peine discernées dans le travail confus des consciences aux prises avec les circonstances. Il nous suffira d'insister sur deux cas où, d'un antagonisme de groupes, peut résulter le progrès d'une conscience dans son développement intégral. Les groupes sociaux tantôt sont extérieurs les uns aux autres, tantôt se pénètrent, ayant des membres communs. Leurs antagonismes seront étudiés successivement dans ces deux circonstances.

#### LES CONFLITS DE DEVOIRS OU ANTINOMIES MORALES

**339.** Nous commencerons par le cas d'opposition entre des groupes qui s'interpénètrent. On voit tout de suite que c'est un cas particulièrement significatif parce que le conflit des règles viendra se localiser dans le débat d'une conscience, celle de l'individu qui fait partie de l'un et de l'autre groupe.

On rejoint ici un problème classique de la philosophie morale, le problème des conflits de devoirs ou des antinomies morales (1). Pour une étude résolument scientifique de la morale, il n'y a pas de question plus importante que celle-ci. Non seulement l'examen du fait des conflits de devoirs aide à résoudre le problème capital des causes du développement supérieur

---

(1) On sait que le mot *antinomie* a été employé par Kant pour désigner des couples de propositions à la fois nécessaires et incompatibles, par exemple : thèse, le monde a commencé, antithèse, le monde n'a jamais commencé. Mais Kant ne découvrait des antinomies que dans la raison *théorique*, à l'occasion de notre connaissance du monde des phénomènes. Il n'a pas admis et il ne pouvait admettre des antinomies de la raison *pratique*, des conflits de devoirs irréductibles. Au contraire, nous affirmerons des antinomies pratiques ou morales, et nous écarterons les antinomies théoriques (589).

de la conscience, mais, de plus, il résultera de son examen ce double bénéfice : d'abord, faire mieux ressortir l'illusion des moralistes classiques, selon lesquels la science morale devrait aboutir à fixer un code de la conduite unique, universel et définitif. En second lieu, éviter les écueils d'une sociologie insuffisante, qui, opposant radicalement le social à l'individuel, présente le devoir moral comme la suggestion qu'une conscience collective et supérieure exerce sur les consciences individuelles et subordonnées.

**340. DÉFINITION :** *Nous sommes en présence d'un conflit de devoirs ou d'une antinomie morale lorsqu'un individu se trouve forcé d'enfreindre une règle morale pour obéir à une autre règle morale.*

Un diplomate, par exemple, a mainte occasion de devoir opter entre le devoir patriotique ou professionnel et la règle universelle qui proscrie le mensonge. En acceptant sa mission, il a pris l'engagement de défendre les intérêts de son pays, et il y a bien des circonstances où il jugera ne pouvoir le faire qu'en altérant la vérité. D'ailleurs, il ne saurait se retrancher définitivement derrière une convention à tout prendre loyale, qui stipulerait qu'un diplomate peut, sans déshonneur, mentir pour le bien de son pays. Car reconnaître une fois pour toutes une telle latitude serait anéantir d'avance son prestige et la force de ses affirmations.

Il peut arriver que le prêtre d'une religion qui impose à ses adeptes un *credo* formel, cesse de croire à certains articles de cette profession de foi, tout en demeurant convaincu de la valeur sociale de l'institution religieuse et de la nécessité de l'œuvre qu'il accomplit. Ici encore, un honnête homme se trouve dans le cas d'enfreindre une règle pour se conformer à une autre. Pour demeurer véridique en dénonçant sa profession de foi, il doit renoncer à ses engagements ou à sa part d'une œuvre qu'il juge bienfaisante ou nécessaire.

Il existe, dans les pays anglo-saxons, une secte religieuse, celle des *Quakers* ou des *Amis*, qui interdit formellement à ses membres de porter les armes contre le prochain. Lors de la récente guerre, l'Angleterre ayant décrété le service militaire obligatoire, les *Quakers* se sont vus contraints d'opter entre le devoir patriotique et le commandement religieux. Le même conflit a plus d'une fois surgi dans l'Histoire. La secte des *Doukhobors*, notamment, connue en Occident par l'appui que lui a donné *Toïstoï*, est demeurée fidèle au pacifisme intransigeant, malgré les persécutions de l'autorité politique.

On rapporte que, quelque temps avant la guerre, les représentants du parti « social-démocrate » allemand, s'étant rencontrés avec des socialistes des autres nations, avaient pris l'engagement plus ou moins formel de s'opposer, au moins par les moyens légaux à une guerre d'agression, s'il arrivait à l'Allemagne de la déchaîner. La guerre déclarée, les députés socialistes du Reichstag, appelés à voter les crédits de guerre, se trouvèrent partagés entre le sentiment du devoir patriotique, réveillé ou exalté par les circonstances, et leurs engagements ou leur devoir de solidarité à l'égard des socialistes français et belges. On sait qu'ils ne choisirent pas comme les *Doukhobors*, mais quelques-uns s'en repentirent assez tôt.

La littérature tragique trouve dans les conflits de devoirs une des sources d'émotion les plus générales et les plus nobles. Lorsqu'il y a environ un siècle, les philosophes se sont mis à considérer avec plus de soin qu'auparavant le fait des conflits de devoirs, la tragédie d'*Antigone* n'a pas manqué de devenir un exemple consacré.

Étéocle, fils d'Œdipe, roi de Thèbes, a été reconnu comme le successeur légitime de celui-ci; mais son frère Polynice lui contestant cette succession, il en est résulté un combat où les deux rivaux ont trouvé la mort. Le nouveau roi, Créon, soutenu par l'opinion de ses sujets, décide que le corps de Polynice, traître à la patrie, doit demeurer sans sépulture et promulgue la

peine de mort contre quiconque transgresserait cette défense. Les sœurs des deux princes rivaux, Ismène et Antigone, ont à choisir entre la soumission à la loi de l'État et l'obéissance à la loi de la Famille, qui ordonne d'accorder à ses proches les soins funèbres. Ismène se résigne à obéir « à ceux qui ont le pouvoir », mais Antigone lui répond : *Agis comme tu l'entendras. Pour moi, je l'ensevelirai... car le temps que j'ai à plaire aux morts est plus long que celui où je dois plaire aux vivants.* Elle mourra pour avoir obéi à la règle de la famille, qui est en même temps un commandement religieux.

**341.** Tous ces exemples montrent clairement que la conscience qui se trouve devant l'alternative de deux règles incompatibles, est comme le champ de bataille où se rencontrent deux groupes sociaux dont certaines circonstances font des antagonistes.

Pour qu'il y ait une antinomie morale, il faut donc qu'entrent en conflit deux groupes sociaux indépendants l'un de l'autre et en état d'interpénétration. S'ils n'étaient pas indépendants, leurs règles ne pourraient se contredire irrémédiablement : ou bien il y aurait subordination d'un groupe à l'autre et il serait entendu, avant tout conflit, que les règles du groupe supérieur doivent prévaloir. Par exemple, les lois de l'État prévalent sur les règlements d'une commune. Ou les deux groupes, en dehors d'un rapport de subordination directe, auraient coordonné leurs législations, soit en écartant de leurs règles toute incompatibilité, soit en décidant de soumettre les conflits éventuels à un tribunal d'arbitrage. Si, d'autre part, nos deux groupes n'avaient aucun membre commun, de leur antagonisme ne résulterait pas d'antinomie. Celle-ci, en effet, se produit au sein d'une conscience partagée entre deux devoirs opposés.

**342.** Que va-t-il se passer chez un honnête homme placé devant une telle alternative ? Il est conduit à se demander quelle règle doit prévaloir, lequel des deux commandements s'impose

à lui. Ce fait marque un moment décisif dans le progrès de la conscience et l'évolution de la moralité en général : *Par la force des choses, un individu s'érige en juge de la valeur de la règle morale.*

Dans la phase de la régularité instinctive, l'individu est passif devant les règles comme il l'est devant une loi de la nature. La règle et son impulsion propre se confondent. Dans la phase de la conscience morale, l'idée de juger de la valeur des règles morales a peu de chances de venir à l'esprit de personne. Les règles, en effet, représentent tout ce qui est supérieur à l'intérêt de l'individu, le bien du groupe. La conscience n'aperçoit donc que le bien d'un côté et le mal de l'autre : le bien, c'est l'obéissance aux règles ; le mal, c'est la désobéissance. Seul, le méchant peut refuser son adhésion à la règle, et en cela consiste sa malice.

Maintenant, au contraire, c'est l'honnête homme qui, devant le conflit de deux règles, est contraint de poser la question de leur valeur. En d'autres circonstances, il aurait respecté l'une et l'autre, les jugeant toutes deux bonnes ; maintenant, il lui faut choisir entre deux mérites et entre deux démérites. L'action accomplie, il sera encore porté à se demander s'il a choisi la bonne alternative.

Choix antérieur à l'acte ou justification rétrospective sont également un travail de discrimination. Or, toute opération de cette nature consiste dans le fait de rapporter les deux choses comparées à une commune mesure, à un critère établi ou convenu.

Notre homme consciencieux ne fait pas autre chose. Pour lui, le bien ne peut plus coïncider exactement avec toute règle. *Il est conduit à dissocier les règles d'une part et le bien de l'autre.* Le bien est le critère : laquelle des deux règles est la bonne, ou du moins la meilleure ? Laquelle est la plus conforme au bien ?

Peu nous importe, pour le moment, la réponse que l'intéressé pourra faire à cette question ; ce que nous retiendrons, c'est

que la conscience qui se la pose est entrée dans la phase supérieure de son développement possible. Ce *bien* qu'elle détache de la règle et qui lui sert à juger celle-ci, qu'elle considère comme cela qui fonde la valeur de toute règle, ou qui décide des valeurs respectives des règles diverses, c'est, au moins en germe, un idéal moral.

Dans la deuxième phase, le critère des actes c'est la règle; dans la troisième, le critère des règles est le bien idéal (1).

**343.** Si nous analysons le même processus, non plus en considérant ce qui se passe à l'intérieur de la conscience de l'intéressé, mais en nous attachant aux résultats de sa délibération sensibles du dehors, c'est-à-dire aux *actes* qu'il posera après avoir décidé, nous verrons que la solution d'une antinomie morale se ramène à la préférence donnée à la loi d'un groupe social, donc à ce groupe lui-même.

Le diplomate de notre exemple, le prêtre pris de doute, le Quaker apte au service militaire, le socialiste député au Reichstag, la sœur de Polynice, tous décident en faveur d'un groupe social dont ils se considèrent comme un membre : les uns, pour la patrie; d'autres, pour l'humanité, ou pour la communauté religieuse, ou pour la famille dans son opposition à l'Etat.

Mais cette préférence, l'intéressé s'est efforcé de la justifier en comparant les convenances des deux groupes, la valeur de ces convenances et des règles qui leur correspondent, au moyen d'un critère posé comme transcendant, comme une valeur absolue.

**344.** La réalité est toujours plus complexe que toute théorie; un observateur minutieux sait bien que les antinomies parfaites

---

(1) On n'ira pas s'imaginer qu'il suffit de se trouver dans le cas de choisir entre deux règles pour atteindre, *ipso facto*, à la troisième phase. Il faut que celui qui décide pour l'une des alternatives se soit rendu compte de la réalité du conflit. Dans nombre de cas on choisit par une préférence toute acquise au préalable, qu'on ne s'avise même pas d'avoir à justifier. Des divergences de vues sont ici, comme partout en morale, très efficientes.

sont fort rares. C'est que deux groupes sociaux qui ont des membres communs ne sont presque jamais entièrement indépendants l'un de l'autre. S'ils le sont, les conflits qui se produisent ont tôt fait d'atténuer cette indépendance.

Deux groupes sociaux qui ont des membres communs ne peuvent demeurer indifférents au conflit de leurs règles. Il arrive de deux choses l'une : ou les antinomies accentuent leur opposition, aucun d'eux ne voulant démordre de ses exigences à l'égard de ses membres ; alors, il devient de plus en plus difficile d'appartenir simultanément à ces deux groupes : l'interpénétration tend à disparaître et fait place à deux groupes hostiles, entièrement extérieurs l'un à l'autre. Ou, cas bien plus fréquent, des compromis, des *concordats* interviennent, chacun faisant des concessions, afin de créer un *modus vivendi* rendant possible l'interpénétration. Les deux groupes sont alors *coordonnés* et l'un peut être plus ou moins *subordonné* à l'autre.

Ainsi en est-il arrivé dans le cas des Quakers et de la Grande Guerre. Le Gouvernement anglais a consenti à ne pas contraindre les « *conscientious objectors* » au rôle de combattant proprement dit ; de leur côté, les Quakers ont accepté de rendre à l'État des services utiles à l'issue favorable de la guerre. Dans le cas des Doukhobors, leur obstination se heurtant à l'intransigence du Gouvernement russe, la seule solution était l'émigration : les deux groupes hostiles devaient cesser d'avoir des membres communs. Ou l'interpénétration est sauvée par un accommodement de leurs règles, qui fait des deux groupes, plus ou moins, des parties d'une association plus étendue, ou bien l'incompatibilité des règles supprime l'interpénétration.

Ce n'est d'ordinaire qu'à l'état naissant qu'un groupe social vivant au sein d'autres sociétés, tel qu'une secte religieuse, exige de ses membres la stricte observance de celles de ses règles qui sont incompatibles avec les règles des groupes ambiants. A cette intransigence, le temps substitue peu à peu le régime des compromis. Mais cela même n'est pas obtenu sans que d'intermi-

nables discussions n'aient développé, chez les représentants des deux groupes en compétition, soit une plus claire conscience de leur idéal propre, soit celle d'un idéal commun aux deux groupes et supérieure à leurs divergences, et qui leur inspirera un compromis acceptable. A quelque solution qu'il aboutisse, le conflit a été, pour quelques consciences, une occasion de se soucier de l'excellence absolue des règles, de parvenir à la phase de l'idéal et d'y progresser.

**345.** Ce serait trop présumer des dispositions de l'homme en général que de s'imaginer que les antinomies produisent invariablement un progrès moral. Si le conflit de deux règles conduit une conscience scrupuleuse au recours à un idéal supérieur, il suggère à une conscience moins scrupuleuse l'idée de se tirer de cette conjoncture en s'inspirant de ses propres intérêts. En se contrecarrant, les deux règles s'affaiblissent, l'empire qu'elles exercent sur la conscience devient précaire ; le doute et la nécessité de délibérer se substituent à l'obéissance immédiate, habituelle. Dès lors les considérations de convenance personnelle reprennent une partie de leur empire : l'intérêt peut devenir l'allié de l'une des règles en conflit. On optera pour la règle qui demande le moins de sacrifice ou qui procure le plus d'avantages.

Ismène, la sœur d'Antigone, obéit à la loi de l'État, non par respect, mais par crainte. On a pu reprocher aux députés socialistes allemands d'avoir voté les crédits de guerre, plutôt que par patriotisme pur, par appréhension de voir persécuter les œuvres sociales de leur parti et confisquer leur avoir.

Il arrive aussi que l'opposition des deux règles soit un prétexte, pour une conscience facile, de se soustraire à toutes les deux, selon l'adage : « Dans le doute, abstiens-toi ». C'est le cas de rappeler les écarts fameux de certains casuistes qui s'étaient chargés de déterminer le minimum d'honnêteté nécessaire aux gens du monde pour faire leur salut. Les « cas dou-

teux » leur étaient un instrument précieux pour excuser mainte liberté prise à l'égard de certaines règles.

Au demeurant, il faut reconnaître que ce qui guide le choix de la plupart des hommes devant le conflit de deux règles, ce sont les sollicitations plus ou moins déclarées de leur intérêt personnel ou leurs inclinations préalables. Ismène est plus près du type moyen de l'humanité que sa sœur Antigone. Mais lors même que nos actes résultent de ce retour offensif de l'intérêt personnel, les *arguments* par lesquels nous les légitimons à nos yeux et aux yeux d'autrui, la nécessité de leur trouver une justification, tout ce qui peut introduire ou entretenir en nous une inquiétude préalable ou rétrospective, tend à développer dans la conscience l'idée d'un critère supérieur servant à décider du degré d'excellence des règles morales.

Ce n'est pas tant au moment d'agir que notre conscience progresse, que dans le temps qui suit l'action. Les hommes sont parvenus à l'intelligence claire des règles et des formes d'idéal plus encore en discutant les actes posés, par eux-mêmes ou par autrui, qu'en délibérant sur des résolutions à prendre. Ainsi, les gens d'esprit eux-mêmes ne s'avisent parfois qu'en descendant l'escalier du mot heureux qu'ils auraient dû dire, mais ils le retiennent pour la prochaine fois. Pour comprendre les phénomènes périodiques, il est nécessaire de considérer ce qui se passe dans les *intervalles*. Notre conscience est toujours un intervalle entre deux actions.

#### LES ANTINOMIES MORALES

#### ET LA THÉORIE DE LA CONSCIENCE COLLECTIVE

**346.** L'étude du fait des antinomies morales, avons-nous dit en commençant, est particulièrement propre à faire éclater les insuffisances de la philosophie morale classique et aussi bien celles d'une morale sociologique qui pose trop radicalement le primat du social sur l'individuel.

Ainsi fait la doctrine de Durkheim. Selon ce sociologue, ce qui donne à la loi morale sa force et son prestige, c'est le fait qu'elle est une règle de la *conscience collective* se manifestant à la conscience de l'individu. Les commandements moraux sont les tendances naturelles de l'être social que forme la collectivité des membres de la société, tant morts que vivants, de la même manière que les idées universelles conçues par l'individu sont les concepts propres de l'intelligence de cet être collectif.

Comment interpréter, dans les cadres d'une telle théorie, le fait des antinomies morales ?

Le partisan de la conscience collective peut soutenir que dans le conflit de deux règles, une seule d'entre elles émane réellement de la conscience collective et que c'est à l'intéressé à découvrir cette règle qui, seule, oblige. Cela revient à nier, en fait, les antinomies. Le conflit ne serait jamais qu'entre une vraie règle et une fausse règle et la morale serait toujours toute d'un seul côté.

Ce « sociologisme » impliquerait alors qu'il y a une définition absolue du bien moral, c'est la conformité à la conscience collective, c'est-à-dire à la règle expresse de la société dont on est un membre, et que tout se ramène, pour l'individu, à bien discerner cette règle. Mais qui ne voit que dans cette direction l'on rejoint l'idéalisme classique, son affirmation d'un bien susceptible d'une définition universellement valable, et que l'on va au devant des mêmes objections ?

**347.** Plus conformément au véritable esprit sociologique, le défenseur de la conscience sociale pourrait reconnaître qu'il y a plusieurs consciences collectives dès qu'il y a plusieurs sociétés, et que l'antinomie morale est le combat que ces consciences se livrent pour la domination de la conscience de l'individu.

Mais l'individu n'est pas seulement le champ de bataille, il est un combattant, voire un arbitre ; ce sont ses connaissances individuelles, ses aspirations propres, ses moyens, ses facultés, qui décident de la règle qui l'emportera.

Il s'ensuivrait donc que la conscience collective, toute puissante dans l'âme de l'individu aussi longtemps que celui-ci vit tout entier dans un groupe unique et homogène, est destinée à voir son influence faiblir à mesure que l'individu, participant d'un plus grand nombre de groupes, c'est-à-dire de consciences collectives différentes, dépend moins absolument de l'une d'elles. Comme ce sont les sauvages ou « primitifs » qui ne vivent que dans un seul groupe, et les civilisés qui sont à la fois dans des groupes multiples et variés, on pourrait dire que le progrès social marque le crépuscule de la conscience collective. L'immense prestige de celle-ci et sa supériorité sur l'individu fait place à l'initiative individuelle ou à l'adhésion délibérée à une loi quelconque.

Dira-t-on que l'individu qui se donne résolument à un idéal moral ne fait que choisir la conscience collective qui prévaudra en lui. Mais, en ce cas, au lieu d'être, comme par le passé, reine de droit divin, la conscience collective n'est plus qu'une présidente élective, la démocratie supprime la monarchie absolue... Chose plus grave, il arrive que concevoir un idéal moral, c'est s'affranchir de la loi de son groupe sans pour cela se mettre sous la règle d'aucun groupe actuellement existant : un fondateur de secte ne se soumet qu'à une règle qui est celle d'un groupe à venir. Ici, c'est un individu qui crée une conscience collective, non pas quelconque, mais celle-là même qui commande sa propre conduite (1).

---

(1) Dans cet embarras, Durkheim opte pour l'idée qu'il n'y a qu'une seule conscience collective. La science des mœurs permet de discerner quel est celui des commandements rivaux qui émane vraiment d'elle. Dans le cas d'un héros persécuté par son propre groupe, tel que Socrate ou Jésus, Durkheim était d'avis que ce conflit opposait *deux états successifs* d'une même conscience collective ! La société persécutrice s'attardait à un commandement périmé, le noble martyr obéissait à un état actuel de la conscience du groupe, ou bien à un état futur. (Cf. *La Détermination du Fait Moral* (Bulletin de la Société française de Philosophie, 1906).

Mais que devient alors l'explication de la morale par la contrainte ? Il y aurait un moment où tout le devoir serait dans la conscience d'un seul ? C'est justement ce que nous nous attachons à expliquer en étudiant la troisième phase, mais cela détruit

**348.** En résumé, affirmer la notion de conscience du groupe ou de conscience collective nous apparaît comme une manière conventionnelle de s'exprimer : On ne réfute pas une convention, on en évalue l'opportunité. Celle qui consiste à retenir l'idée d'une conscience collective permet d'exposer assez heureusement les faits de la vie morale aussi longtemps que l'on ne considère que des sociétés instinctives ou des groupes sociaux dont les membres n'ont pas dépassé la phase de la conscience morale proprement dite. Là, en effet, la conscience morale domine l'individu et le détermine comme venant d'un être supérieur et distinct de lui.

Mais dès que l'on considère des individus pourvus d'initiative, qui font de la moralité leur affaire propre, la notion de conscience collective crée plus d'équivoques qu'elle ne procure d'éclaircissements. Son insuffisance apparaît dès le seuil de la troisième phase, je veux dire dès qu'il peut se produire des conflits de devoirs.

S'il n'y avait jamais d'antinomies, la morale serait en effet comme une conscience supérieure aux impulsions individuelles et la société serait comme un être surhumain. Mais les antinomies sont un fait, et ce fait suffit pour autoriser le sociologue à ne supposer d'autres êtres conscients que ceux du sens commun, les consciences individuelles (1).

---

l'idée du primat indéfectible de la conscience du groupe, et de la passivité congénitale de l'individu.

En somme, à suivre notre auteur, les persécuteurs de Socrate avaient tout à fait raison de ne pas obéir à une contrainte qui n'existait pas encore. La théorie de la conscience collective s'avère inadéquate à la morale réelle.

(1) La théorie de la conscience collective paraît bien ne se soutenir que par la confusion de l'idée de *milieu social*, lequel est nécessairement unique, et de l'idée de *groupe social*, qui peut être et qui est en effet, multiple. La distinction systématique de ces deux idées ne paraît pas s'imposer à celui qui n'étudie que les collectivités animales ou que les sociétés de « primitifs ». Là le milieu social coïncide approximativement avec un groupe. Mais dans les sociétés supérieures l'individu ne vit qu'en relations constantes et directes avec plusieurs groupes. La notion vulgaire de *société* a le tort de dissimuler la différence profonde des notions de *groupe social* et de *milieu social*.

## LES ANTINOMIES ET LA MORALE CLASSIQUE

**349.** Dans la philosophie morale, ce qu'on peut appeler l'idée classique par excellence, c'est l'idée qu'il existe, soit pour tous les êtres, soit pour chacun d'eux en particulier, une manière d'agir qui est la bonne, tout ce qui s'en écarte étant ou mauvais ou indifférent. En rapport avec cette croyance, les moralistes classiques estiment que l'objet de leur science est de déterminer cette bonne manière d'agir, de déduire le code des règles, que chacun ne peut manquer de reconnaître comme s'imposant à sa conduite, dès qu'il en a compris la vraie nature.

La notion d'antinomie ou l'opposition des règles à la fois incompatibles et moralement bonnes est donc exclue de la morale traditionnelle. Pour celle-ci, il n'y a jamais qu'une règle qui soit conforme au bien véritable ou au devoir actuel de l'individu, et c'est l'office propre de la science morale de nous mettre en état de reconnaître toujours quelle est la bonne manière d'agir. L'hésitation d'une conscience bien intentionnée est le signe de son ignorance : le sage n'hésite point.

Il s'ensuit qu'au moraliste classique incombe la lourde charge de *trancher* tous les conflits de devoirs et de démontrer, pour tous les cas réels ou possibles, quel parti est le seul bon.

On voit en quoi consiste nécessairement toute tentative de ce genre. Le moraliste a posé d'abord une définition du bien ou du devoir, qui n'est rien d'autre que l'affirmation sous une forme aussi générale et aussi prestigieuse que possible, de son idéal; puis il cherche, dans le conflit à trancher, laquelle des deux alternatives est la plus conforme à la définition posée.

Mais le choix étant fait, s'ensuit-il que la règle écartée soit sans valeur ? Non, sans doute; elle est seulement moins importante ou moins éminente; elle s'imposera toutes les fois qu'une règle supérieure ne s'opposera pas à son application. On voit donc que le fait des conflits de devoirs conduit le moraliste clas-

sique à *hiérarchiser les règles*. Il doit les ordonner selon leurs aptitudes respectives à réaliser le bien supérieur.

**350.** Dans cet esprit, l'enseignement classique s'est préoccupé parfois de fournir des solutions préalables aux conflits de devoirs possibles. C'est ainsi que les stoïciens enseignaient que le sage préférera en toutes circonstances le bien de sa famille à son bien propre, le bien de sa patrie au bien de sa famille, et le bien de l'humanité au bien de sa patrie. Montesquieu a traduit cette formule dans le langage oratoire de son temps : « Si je savais quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je le rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe et au genre humain, je le regarderais comme un crime ». (*Pensées diverses*.)

Cet exemple est significatif parce qu'il montre clairement que le moraliste, ayant à classer les règles, s'en réfère à une hiérarchie des sociétés dont ces règles émanent respectivement.

Pour classer les groupes sociaux, les stoïciens et leur disciple enthousiaste ont adopté un critère fort simple : la grandeur des sociétés. Règle générale, il faut préférer la règle de la plus grande société, le tout valant mieux que la partie.

On trouve là une justification *rationnelle* telle que les recherche l'esprit classique. Mais, sans l'examiner en elle-même, confrontons le précepte avec la vie réelle, avec la morale en action, telle que l'observation objective nous la fait connaître.

**351.** Peut-on dire que, dans la vie réelle, l'honnête homme se conforme toujours au précepte stoïcien ? Et, s'il lui arrive de l'enfreindre, l'opinion publique, les sages, nous-mêmes, cessons-nous de le considérer en cela comme un honnête homme ?

Certes, personne ne songerait à mettre en balance la règle de certains groupes infimes, tels qu'une société d'agrément, avec la loi d'une nation ou le commandement d'une grande religion, ou

avec une règle de morale universelle. Mais il y a des cas où il devient moins évident que la plus grande société doit prévaloir.

Pour nous comme pour Montesquieu et pour les stoïciens, la famille doit s'incliner devant la loi de l'Etat, mais cela ne nous paraît si évident et si raisonnable que parce que, depuis des siècles, ces deux groupes sociaux se sont accommodés l'un à l'autre. L'Etat reconnaît et protège la famille ; celle-ci obéit aux lois de l'Etat. Mais s'il arrivait à l'Etat de vouloir méconnaître certains devoirs familiaux, la nécessité de lui obéir ne s'imposerait nullement à toutes les consciences comme un devoir moral.

Si nous passons aux rapports de la patrie et de la grande société humaine, verrons-nous les honnêtes gens s'incliner toujours devant la règle du plus grand de ces deux groupes sociaux ? Il était facile aux stoïciens de l'empire romain, et même aux philosophes du XVIII<sup>m</sup> siècle, époque où les guerres étaient si peu l'affaire des peuples eux-mêmes, de faire profession de ce *cosmopolitisme* ; mais le patriotisme de notre temps a d'autres exigences, et nous ne sommes pas tous disposés à admettre que quiconque défend sa patrie par les armes, contrevenant ainsi à la règle universelle du respect de la vie humaine, devient de ce fait formellement démeritant.

**352.** Voici deux arguments qui valent ceux des partisans du primat de la plus grande société :

1° Il est raisonnable d'aller au plus pressé. La petite société a besoin, plus que la grande, que ses règles ne soient pas enfreintes une seule fois, car son existence dépend davantage de quelques démarches particulières. Un mensonge ne détruit pas l'Humanité, il passe inaperçu dans la destinée d'une nation, mais il peut tuer la confiance entre deux amis. Un même coup de bâton est plus grave pour une musaraigne que pour un hippopotame. Si donc, *in abstracto*, respecter la règle de la plus grande société apparaît plus noble, plus éloigné de l'égoïsme, *in concreto*, respecter celle de la plus petite société est *plus urgent*, et ceci peut contrebalancer cela.

Le second raisonnement est plus décisif encore, en même temps que le plus technique. On se souvient que deux groupes sociaux diffèrent par le degré de réalité ou de consistance (255). Il n'est pas déraisonnable de préférer la règle de la société qui a le plus haut degré d'existence, par exemple la loi de la Patrie, à une simple recommandation de l'Humanité. Au reste, nous savons que ce sont souvent les petites sociétés qui ont un haut degré d'existence. Ce critère raisonnable ne coïncide donc guère avec celui des Stoïciens et de Montesquieu.

353. Mais, répétons-le avec insistance, de quelque façon qu'on s'y prenne pour raisonner en cette matière, on ne fait jamais qu'opposer les unes aux autres des formes d'idéal diverses, inégalement séduisantes selon les esprits, mais également indémonstrables, et dont l'adoption n'est jamais que la libre préférence d'une conscience. *Il n'y a pas de solution rationnelle et préalable des antinomies; elles demeurent foncièrement irréductibles.*

Que se passe-t-il, à leur sujet, dans la vie pratique ? Reconnaissons d'abord que, dans la majorité des cas, les hommes agissent d'abord et se trouvent avoir résolu le problème avant de se l'être posé. On obéit à l'une des règles sans songer qu'une autre règle est enfreinte. L'imitation d'autrui est prépondérante. Beaucoup choisissent la résolution conforme à un idéal préalablement reconnu; d'autres, en cela moins avancés dans l'évolution morale, prennent conscience d'un idéal à l'occasion du choix qu'ils ont à faire, et c'est ce cas important qui nous a fait placer ici ces considérations sur les antinomies. D'aucuns, nous l'avons vu, comme un cheval qui se dérobe devant l'obstacle, profitent de cette complication pour laisser prévaloir dans leurs décisions le souci de leurs propres avantages.

Dans la complexité infinie de la vie spirituelle, l'honnête homme qui, sans faire profession d'un idéal systématique, participe des formes d'idéal les plus opportunes et les honore confusément d'un égal respect, sort le plus souvent d'irrésolution après

un débat obscur de sa conscience, d'où se dégage une impulsion décisive ou une confirmation apaisante. Notre choix s'avère plus ou moins heureux, plus ou moins *noble*, selon la force de notre désintéressement, selon nos lumières générales, notre présence d'esprit, selon le degré d'élévation morale auquel nous sommes parvenus.

La haute moralité n'est pas rigoureusement circonscrite par une résolution ferme ou par une claire aperception de nos devoirs formels; elle comporte une faculté d'inspiration, un *tact* qui n'est pas un de ses moindres aspects, mais qui ne s'exerce pas sans nous laisser un doute et une inquiétude sur la valeur des décisions qu'il nous suggère. (555 sqq, 592 sqq.).

Et ce n'est pas la *raison* qui pourra jamais abolir cette noble incertitude de la bonne volonté. Les rationalistes systématiques étant de fort honnêtes gens, je ne doute pas qu'ils pourront toujours démontrer *a posteriori* que la raison était du côté de la résolution la plus sublime : j'estime plus leur morale que leur logique.

**354.** Le fait des antinomies suffit pour réfuter l'attitude classique dans la science morale, en ruinant directement son idée maîtresse, celle d'un idéal démontrable dont toute règle doit se déduire.

On ne *démontre* la valeur d'une conduite qu'à partir d'un idéal préalablement choisi. Quant à démontrer la nécessité de choisir tel idéal, ce serait remonter à quelque super-idéal qui ferait, de l'idéal prétendument démontré, une simple règle déduite d'autre chose.

Pour le classique, la morale étant une, il ne peut y avoir d'antinomie insoluble. Nous retournons ce raisonnement et nous disons : Puisque l'observation, base de toute science du réel, nous apprend qu'il y a des antinomies, la morale ne peut être une. Il n'y a pas un *idéal*, nécessaire et obligatoire, il y a *des formes d'idéal*, dont il est loisible et méritoire d'adopter l'une, à l'exclusion de tout égoïsme, mais qu'il est légitime et noble

de contempler et de respecter toutes, sans prétendre abuser de la raison ou de la science pour les ranger une fois pour toutes selon une vaine hiérarchie. (375 sqq, 565 sqq.)

#### LES CONFLITS ENTRE GROUPES MUTUELLEMENT EXTÉRIEURS

**355.** Il n'est nullement nécessaire que deux sociétés aient des membres communs pour que leur opposition suscite, dans quelques consciences, l'idée d'un bien moral absolu, à quoi les règles positives s'avèrent plus ou moins conformes. Tous les conflits de groupes quelconques entraînent l'occasion de juger les règles établies et de concevoir, à cette fin, des valeurs morales idéales.

Les circonstances qui favorisent un tel progrès sont infiniment variées, comme le sont les oppositions de groupes. Bornons-nous à marquer quelques processus typiques.

La guerre est bien l'opposition de deux groupes la mieux accusée et la plus brutale. Les deux Etats belligérants sont des sociétés de même nature, extérieures l'une à l'autre; elles ne comptent pas de membres communs. La force matérielle est leur commun recours.

Il peut arriver que l'un des deux adversaires s'avère beaucoup plus fort que l'autre et remporte une victoire prompte et complète. Chaque fois que cela se produit, il s'ensuit dans l'opinion publique un regain de faveur de cet esprit dit *réaliste*, selon lequel la force prévaut sur tout, importe avant tout, et qui n'a que railleries pour la confiance dans l'efficacité ou la valeur des facteurs purement moraux. Ainsi en est-il arrivé après les succès militaires de la Prusse et de l'Allemagne de 1864 à 1870.

Mais il arrive aussi souvent que la supériorité de l'un des belligérants sur l'autre ne suffit pas à lui assurer rapidement la victoire et que la guerre traîne en longueur. Pour des raisons faciles à trouver, plus le conflit a de durée, plus l'action des tiers non-belligérants a d'influence sur l'issue du conflit et sur ses conséquences. C'est pourquoi, à l'emploi de la force, on voit

bientôt se superposer une activité d'un autre ordre : chacun des belligérants essaie de se concilier la faveur de l'étranger et de la détourner de son adversaire : la bataille se double d'un procès.

C'est-à-dire que tout conflit qui dure institue une relation à trois termes entre les deux antagonistes et les tiers juges. Dans ce tribunal que crée la force des choses, il n'y a pas seulement les étrangers ou les neutres, les sujets des États en conflit en font eux-mêmes partie dans la mesure où ils sont capables de juger les faits et disposés à agir selon les vérités constatées.

Ne considérons ici que l'opinion étrangère. Parmi les peuples et les individus spectateurs du conflit, il en est sans doute que des sympathies préalables ou une solidarité d'intérêts bien marquée inclinent à prendre parti en dehors de toute considération morale; mais les intérêts et les inclinations diffèrent selon les pays et selon les individus, ils varient aussi selon les moments. Ajoutons qu'une majorité d'individus se trouve d'ordinaire, qui ne songent point à confronter le conflit et leurs intérêts, soit que, réellement, ceux-ci n'aient rien à voir dans l'affaire, soit que l'on ne discerne point celui des deux antagonistes qui est en état de les servir par son triomphe. Dans cet état d'indifférence, ce sont les critères moraux qui deviennent déterminants (1). Tandis que les sympathies et les intérêts tendent à se neutraliser par leur diversité, l'opinion universelle s'accorde à approuver ou à condamner du point de vue des règles fondamentales de la justice, de la charité ou de l'honneur.

C'est pourquoi les belligérants ou leurs défenseurs s'efforcent de démontrer qu'ils ont pour eux le bon droit, la correction des

---

(1) On remarquera que nous mettons les choses au pis, et que nous affectons de ne guère faire entrer en ligne de compte, dans les mécanismes sociologiques que nous décrivons, les cas où la conscience morale est déjà déterminée par des mobiles purement moraux. Il va sans dire, et nous le reconnaissons bien volontiers, qu'un grand nombre de personnes sont capables de prendre parti pour le meilleur, malgré leurs intérêts liés au succès de l'autre parti.

procédés, ou que leur cause est la meilleure. On tâchera aussi de rassurer l'opinion publique de l'intérieur et de dissiper des scrupules possibles ou déjà formulés. Considérons ce que tout cela implique du point de vue du développement de la conscience morale.

**356.** Un peuple dont les porte-parole invoquent la justice, l'humanité ou la loyauté reconnaît par là-même, quelle que soit d'ailleurs sa conduite ou sa sincérité, qu'il y a des règles morales en dehors de ses propres règles et supérieures à celles-ci. En plaidant sa cause devant l'opinion publique, étrangère ou intérieure, c'est comme si chacun des belligérants disait : Sans doute, je fais la guerre en vue de mon propre avantage (prospérité, puissance, salut), mais cela ne m'importe pas seulement : je me suis assuré qu'en cherchant mon bien, je ne transgresse pas certains devoirs supérieurs qui s'imposent à moi comme à tous les autres, la justice, la loyauté ou les règles de l'humanité. Il pourra dire aussi : Je représente dans le monde telle ou telle aspiration supérieure aux ambitions d'un peuple ou de ceux qui le composent, la fraternité, l'égalité, ou le progrès indéfini, ou la moralité en général. Mon adversaire se fait le champion du contraire de tout cela, etc., etc...

Quelle que soit la nature des arguments, le seul fait de les employer implique la reconnaissance d'un bien moral supérieur à la législation propre au groupe, d'un *idéal* qui prévaut sur les règles et sur les avantages de tous les groupes. L'effet normal d'un conflit qui se prolonge est donc d'installer ou de renforcer dans les consciences l'idée d'un critère moral universel, c'est-à-dire d'un système de règles auxquelles toute conscience est tenue de se soumettre indépendamment des convenances d'un groupe.

**357.** L'activité sociale liée aux *alliances* de peuples aboutit non moins directement au même résultat spirituel. Sans doute, des intérêts identiques sont avant tout ce qui fait juger leur en-

ter.te opportune, ou bien c'est une même animosité contre l'ennemi commun ; mais les intérêts sont divers et instables, ils n'affectent pas d'une manière également sensible tous les individus, ils sont trop conditionnels pour être *prestigieux*. Chacun des alliés se réjouira de se découvrir des fins identiques, une mission commune et supérieure à leurs intérêts respectifs. Une aspiration idéale sera le ciment le plus noble et le symbole le plus expressif. On peut dire qu'un idéal prestigieux joue, dans les résolutions des peuples ou des partis le rôle d'un « volant » dans une machine. Il maintient la régularité et la direction d'un long effort en neutralisant les effets passagers et incohérents des sollicitations intéressées.

358. Il n'est pas inopportun de remarquer que de tels mécanismes sociologiques peuvent produire leur effet quel que soit le coefficient de sincérité des gens qui s'y trouvent engagés. Le menteur le plus effronté, par cela même qu'il s'attache à nier l'acte mauvais qu'on lui impute, reconnaît l'existence de la règle qui proscriit cet acte. Inventer un idéal auquel on ne croit pas et s'en réclamer hypocritement est un des chemins possibles par lesquels un progrès moral peut se réaliser et produire ses effets.

359. Il serait à la fois trop long et trop facile d'illustrer ces considérations par l'histoire de la dernière guerre. L'un des faits les plus significatifs est sans doute le changement d'attitude de l'Allemagne au sujet de son agression contre la Belgique.

Le 4 août 1914, parlant au Reichstag, le Chancelier von Bethmann-Hollweg reconnaissait délibérément que l'invasion de la neutre Belgique était un acte contraire aux engagements de l'Allemagne. Il le justifiait par la *nécessité*. Cela voulait dire que le bien du peuple allemand était la loi au-dessus de laquelle il n'y a aucun commandement valable.

Il y avait, en somme, une certaine loyauté dans cette déclaration, qui ne dissimulait ni la violence, ni l'injustice, ni la raison véritable de l'entreprise considérée. Mais, en ce moment,

les Allemands espéraient une victoire foudroyante et décisive : le monde serait placé devant le fait accompli et l'opinion des neutres n'était pas de première importance. Le recul de la Marne fit s'évanouir cette confiance ; une guerre longue et d'issue douteuse était en perspective. Il importait de ménager l'opinion publique du dehors et de soutenir celle du dedans. Aussi la conception officielle des conditions morales de l'invasion de la Belgique changea-t-elle complètement. On prétendit avoir découvert que la Belgique avait violé la première la neutralité que lui imposaient les traités, en contractant, durant la paix, alliance avec les rivaux de l'Allemagne. Le chancelier en personne proclama cette deuxième version.

Il importe peu que la nouvelle attitude fût sincère ou hypocrite et calomnieuse, le mécanisme sociologique mis en jeu n'en consiste pas moins en ceci : Le conflit se prolongeant, le tribunal de l'opinion publique s'institue et l'un des belligérants reconnaît implicitement l'existence et la validité d'une règle de morale absolue, la loyauté internationale, règle qu'il récusait auparavant ou qu'il subordonnait à son bien propre.

### 360. Ecartons deux objections possibles :

1° Des analyses qui précèdent, il résulterait que la guerre, comme tous les conflits en général, est un facteur de progrès moral. Cela ne heurte-t-il pas le sens commun et l'expérience universelle, qui découvrent dans la guerre un déchaînement d'immoralité et des occasions de recul pour la conscience morale ?

2° Les exemples mêmes que nous avons utilisés montrent que les antagonistes, dans le soin de se concilier les tiers, invoquent des règles morales préalablement connues. Si donc l'idéal est antérieur à la déférence que lui marquent les belligérants, ne faut-il pas chercher ailleurs les circonstances de son élaboration et la raison du prix qu'on y attache ?

La première de ces deux objections ne serait qu'un malentendu. Les antagonismes sont une catégorie de faits sociaux qui produisent tout à la fois du mal et du bien. Tout ce que le sens commun et l'expérience directe reconnaissent de déplorable dans les conséquences des conflits est de la dernière évidence. La guerre est, au premier chef, un facteur de démoralisation et d'abaissement du niveau moyen des consciences ; mais ce fait est compatible avec cette autre conséquence qui consiste dans le renforcement du sens moral, dans le sentiment rafraîchi de la nécessité des règles, dans l'expérience aiguë de leur bien-faisance comme de celle de toute abnégation et dans l'aspiration vers un ordre moral supérieur.

Tout progrès vital et social apparaît comme un obstacle surmonté, nous laissant maîtres d'un moyen qui pourra servir encore. Le phénomène caractéristique de la *vie* sous tous ses aspects, c'est peut-être ce surcroît ou ce bénéfice, provisions, force, outil, capacité, disposition, que laisse après elle une réaction pénible, une crise surmontée.

Mais, dans cette crise comme dans d'autres (298), ce progrès naturel ne se produit pas toujours ; il peut arriver que le mal l'emporte décidément, que, par exemple, quelques consciences seulement trouvent dans les calamités d'un conflit l'occasion d'un progrès, tandis que les autres, plus nombreuses, en sortent amoindries. Il n'y a jamais tout progrès ni tout recul. Nous savons que l'humanité n'évolue pas en s'éloignant toujours d'un point qui serait le mal, pour se rapprocher d'autant d'un point qui serait le bien. Ces mêmes événements qui entraînent un surcroît de moralité en rigueur ou en raffinement peuvent bien être ailleurs cause de relâchements et de vices nouveaux. On ne peut dire de la guerre que ce qui est vrai de toutes les espèces d'antagonismes sociaux ; s'il ne s'en produisait jamais, l'humanité passerait sans connaître ni les crimes les plus atroces, ni les plus sublimes vertus.

**361.** La seconde objection est plus spécieuse. Sans doute, les sociétés civilisées n'en sont pas à attendre qu'une guerre survenue pour que certaines fins idéales y soient reconnues et proclamées. Les formes élevées de la conscience morale ne sont plus à instituer pour la première fois. Cependant, on voit que certaines formes d'idéal sont inventées ou renouvelées dans des circonstances du genre de celles que nous avons exposées, c'est-à-dire à propos des conflits. Lorsqu'il est trop évident que l'adversaire a pour lui la conformité aux règles les plus élémentaires de la morale, telles que la justice ou le respect des engagements, un belligérant peut s'ingénier à justifier ses actes du point de vue d'une morale différente de la morale classique. C'est ainsi que certains théoriciens allemands se sont appliqués à présenter la guerre conduite sans respect des règles formelles de la morale courante comme un *devoir* du peuple allemand. Ce peuple constituant la partie de l'humanité en possession des meilleures méthodes et des plus hautes capacités, se trouvait être l'agent du *progrès*. Imposer par tous les moyens sa « culture » aux peuples arriérés ou inférieurs était sa *mission*. Seulement ainsi, l'humanité pouvait parvenir sans retard au plus haut degré de bonheur ou de perfection dont elle soit susceptible.

Le devoir d'user de la violence en faveur du Progrès, voilà donc un cas particulier d'idéal de bienfaisance, défendu à l'occasion de la guerre. Il importe peu qu'on l'ait inventé avant les hostilités : l'antagonisme qui a abouti à la conflagration de 1914 existait depuis longtemps et faisait travailler les esprits.

**362.** Au reste, dans tout ce qui est de nature spirituelle, c'est une même chose de créer et d'inventer. L'acte par lequel une conscience accueille sincèrement un idéal proposé est créateur au même chef que l'acte par lequel cette conscience ou une autre a conçu cet idéal pour la première fois.

Jamais, dans cet ouvrage, on ne se pose la question de savoir dans quelles circonstances un progrès moral, l'institution d'une règle, l'inspiration d'une conscience, est apparu dans le monde

comme un fait tout nouveau. Nous ne faisons pas l'histoire des mœurs. Ce qui nous importe ici c'est le jeu des lois sociologiques grâce auquel les institutions morales et les résolutions individuelles durent ou se renouvellent. Le passage à la phase de l'idéal moral n'est pas un fait historique qui s'est produit quelque part une fois pour toutes, c'est un phénomène multiple et renouvelable, qui se produit sur nouveaux frais dans la conscience des individus les plus développés, et même plusieurs fois dans une même conscience. Rares, et pour cause, sont ceux à qui il est donné d'inventer une forme d'idéal vraiment nouvelle, nombreux sont ceux qui les retrouvent ou les inventent de nouveau, innombrables sont ceux qui les reçoivent toutes faites par l'enseignement ou par l'exemple.

#### LES ANTAGONISMES LIMITÉS

**363.** Si la guerre est à l'occasion un facteur d'idéal moral, à plus forte raison en est-il de même des antagonismes moins aigus tels que ceux qui surgissent ou perdurent entre groupes vivant au sein d'une même société.

Toute rivalité qui se prolonge ou qui gagne de l'ampleur conduit les adversaires sur le terrain de la discussion morale et fait éclater l'opposition d'aspirations absolues.

Par exemple, la lutte de deux partis politiques. Elle peut bien être fondée principalement sur des intérêts matériels dont la diversité mettra aux prises les riches et les pauvres, les salariés et les entrepreneurs, les agriculteurs et les industriels, les habitants de la plaine et ceux de la montagne : l'activité passionnée qui résultera de ces oppositions aura tôt fait de mettre en action d'autres sentiments que celui des intérêts égoïstes. D'ailleurs, un parti de quelque importance et de quelque durée ne consiste guère en un seul groupe de personnes ; il est toujours l'amalgame de plusieurs groupes réunis par certaines affinités et par leur commune opposition aux partis opposés. Or, l'activité d'un

tel groupement ne saurait se confiner dans la seule préoccupation des intérêts propres à ses membres. Ces intérêts, en effet, sont divers et changeants. Au sein même du parti, l'unité n'est faite que de concessions que les groupes agrégés se font les uns aux autres. Le parti tend à durer indéfiniment ; il a une histoire, des traditions ; l'effort normal de ses défenseurs sera donc de dégager ce qu'il y a de commun aux aspirations de tous les partisans, et cela suffit à marquer leur commune opposition avec l'adversaire.

Tout parti a besoin d'un *symbole* qui exprime son essence et la raison de son opposition avec les groupements de même nature, et qui substitue la continuité d'un même effort aux sollicitations intermittentes des intérêts particuliers. Plus le parti est vaste, hétérogène dans sa composition et soucieux de durer, moins il y a de chance que ce symbole puisse coïncider avec l'expression pure et simple d'une somme d'intérêts identiques ou d'un intérêt commun, tels que la possibilité de vendre cher et d'acheter à bon marché

Les bornes de la compatibilité des intérêts directs apparaissent à tous les carefours de l'activité des hommes ; c'est seulement dans le domaine spirituel qu'il est possible de concevoir des aspirations susceptibles à la fois de garder leur valeur et leur prestige malgré les succès prochains et de demeurer longtemps communes à un grand nombre d'alliés. Les grandes règles de la morale sont naturellement le modèle de ces valeurs dans lesquelles un grand nombre d'individus peuvent communier. Leur notoriété, l'évidence de leur caractère désirable, leur prestige les désignent pour être choisies comme symboles des partis, pour en traduire ou résumer les aspirations les plus hautes ou pour servir de fondement de leur *doctrine*. Celle-ci ne devient populaire, attachante, *prestigieuse*, que si elle prend la forme d'une aspiration morale.

**364.** Nous retrouvons donc toujours la rivalité des groupes au point de départ d'un processus qui aboutit à conférer à quelque

tendance morale la valeur d'une fin en soi, d'un idéal absolu dont les résolutions particulières aux groupes, les règles positives puissent apparaître comme des applications. Aussi longtemps que le programme d'un parti ne comporte que des aspirations d'un ordre moins élevé telles que la recherche de certains avantages particuliers, de graves mécomptes menacent son existence : d'abord, la doctrine manque de prestige en face d'un adversaire qui, de son côté, s'attachera à subordonner la sienne à un commandement moral supérieur ; d'autre part, son unité sera toujours menacée, car rien n'assure que des intérêts invoqués comme but dernier continueront d'être communs à tous les membres actuels du parti et d'assurer son recrutement à l'avenir. On peut dire qu'un amalgame de groupes tel que sont tous les grands partis, s'il n'est fondé que sur des intérêts positifs et matériels, n'a pas de pire ennemi que son succès même, car si le triomphe donne pleine satisfaction à tous ses membres, le parti perd sa raison d'être, et, si un certain nombre seulement sont satisfaits, il est exposé à voir s'écarter soit ceux qui ont obtenu ce qu'ils désiraient, soit ceux-là qui ne l'ont pas obtenu. En tous cas, la communauté des intérêts est menacée.

Il va de soi qu'aucun parti durable et nombreux ne saurait prendre sur lui de répudier l'une des grandes règles incontestées de la morale établie ; tous protestent à l'envi de leur attachement à ces règles, et ils se donnent volontiers comme étant les seuls à les respecter scrupuleusement. Cependant, ils ne peuvent pas toujours empêcher que leurs adversaires ne revendiquent une de ces règles, comme leur idéal propre et particulier. Un parti démocratique a beau jeu d'invoquer un idéal de justice, dont ses adversaires ne se soucient pas au même degré ; un parti conservateur se réclamera plutôt du respect des droits acquis et de la fidélité dans l'accomplissement des devoirs traditionnels. En Belgique, le parti socialiste nourrit un idéal de justice, le parti libéral entretient l'idée de l'intégrité et du développement de la personne, tandis que le parti catholique fait profes-

sion de défendre des buts moraux définis par la tradition religieuse.

**365.** Nous aurions pu prendre d'autres exemples que celui des partis politiques; ainsi, l'antagonisme des *classes sociales*, en dehors de la lutte proprement politique et de l'organisation des partis, entraîne des conséquences morales analogues, la conception d'un idéal moral et l'attachement à l'activité conforme. Une minorité d'aristocrates se piquera de pratiquer minutieusement les règles d'un honneur exigeant, à base de bravoure, de fidélité, de loyauté (435 sqq). De même, dans leur effort pour créer une *conscience de classe*, les travailleurs sont conduits à rechercher des formes d'idéal qui leur soient propres et qui fondent leur dignité dans leur opposition aux classes qui se considèrent comme supérieures. On affirmera la valeur absolue du *travail*, de l'effort pénible et soutenu affecté à la *production* directe. D'illustres théoriciens du socialisme ont rêvé, pour le peuple, à une régularité de mœurs, une sorte d'austérité rude qui rehausserait sa vie en face de l'appétit de jouissances que les conditions de la vie moderne excitent trop facilement dans les classes aisées (cf. 440, n. 1).

**366.** C'est peut-être à propos de la rivalité des religions ou des sectes religieuses qu'il serait le plus facile de montrer comment l'avènement et le progrès de la moralité supérieure sont liés à l'antagonisme des groupes. La concurrence des confessions religieuses les oblige à raffiner leur morale et à donner peu à peu, aux préoccupations de morale pure, le pas sur les préoccupations utilitaires. On a depuis longtemps reconnu le bénéfice spirituel que les peuples chrétiens ont retiré de la rivalité du protestantisme et du catholicisme. On a pu aussi, et à bon droit, expliquer par l'émulation de leurs nombreuses sectes religieuses les belles dispositions morales et les grands succès sociaux des peuples anglo-saxons (1).

---

(1) Elie Halévy, *Histoire du Peuple Anglais*, t. I. Des sociologues catholiques, LE PLAY et ses disciples, ont courageusement reconnu les bénéfices moraux de la rivalité des confessions multiples.

## LE RAPPORT ENTRE LES CAUSES DE L'IDÉAL ET SA VALEUR

**367.** Interrompons nos recherches sur les conditions de l'avènement de l'idéal moral pour dissiper une prévention possible, car il est à craindre que toute explication sociologique de la morale n'excite la méfiance des esprits peu préparés à la comprendre intégralement. Ne dira-t-on pas qu'expliquer l'invention ou la propagation d'une forme d'idéal par l'activité d'un groupe ou d'un groupe de groupes dont l'existence est soutenue en fin de compte par les intérêts des particuliers, c'est ravalier la morale à n'être qu'un instrument de ces intérêts ? N'est-ce pas reconnaître implicitement que l'idéal moral ne vaut que dans la mesure où il sert des intérêts ? N'est-ce pas faire de la morale en général le simple effet de causes contingentes, et chacun sait que tout effet varie comme varient ses causes ?

Il n'y aurait pas d'erreur plus grave. La *valeur* spirituelle d'une forme d'idéal moral est indépendante des circonstances de son invention, ou même des causes de son adoption par un individu ou par un groupe. Elle est fondée sur les sacrifices sincères et sur l'ordre ou la régularité que cet idéal provoque ou introduit dans l'activité de ceux qui l'adoptent. Autrement dit, lorsqu'une conscience s'élève à la troisième phase du développement moral, ce qui subsiste en elle des circonstances particulières grâce auxquelles elle s'est élevée à ce point, c'est l'*espèce* d'idéal moral à laquelle elle adhère — mais ce qui fait la valeur ou la noblesse de ce progrès, c'est qu'il est un progrès *moral*, c'est-à-dire une manière d'accepter, sans contrainte ni intérêt, des sacrifices et une discipline — trait commun à toutes les formes d'idéal moral.

Juger que la noblesse d'un idéal puisse être compromise par la nature des circonstances qui ont pu y infléchir une conscience, c'est raisonner comme celui qui reprocherait à une théorie chimique d'avoir été découverte par un empoisonneur ou par un falsificateur de denrées alimentaires. Ce qui fait la *valeur* d'une

découverte en chimie, fût-elle inspirée par des desseins honteux ou criminels, c'est qu'elle est reçue comme une *vérité*. Ce qui demeure en elle des circonstances de son invention c'est, dans notre exemple, qu'elle est telle vérité chimique et non telle autre vérité chimique, ou physique, ou archéologique.

**368.** Ce qui fait qu'une proposition est *vraie*, c'est qu'elle est indépendante de l'une quelconque de ses applications et qu'elle est susceptible d'être adoptée par d'autres esprits que celui de son inventeur, alors même qu'ils ne peuvent en tirer aucun profit. Ce qui fait qu'une fin qu'on se propose est noble et morale, c'est qu'elle est indépendante des avantages qu'on peut trouver dans son accomplissement, et que d'autres, en l'adoptant à leur tour, peuvent être conduits au sacrifice consenti et à une libre discipline.

En dépit des théories pragmatistes vulgaires, ce n'est pas son utilité qui fait la valeur d'une vérité, tout au contraire, c'est le fait qu'elle est une proposition telle qu'on puisse l'affirmer ou qu'on juge devoir le faire malgré l'intérêt contraire qu'on peut avoir. Communier dans une affirmation scientifique, c'est *s'évader* du domaine de l'utilité, en montant vers une affirmation en soi, qui est la vérité. De même, communier dans un idéal moral, c'est *s'évader* des sollicitations de l'intérêt en subordonnant sa conduite à un devoir absolu.

Mais c'est parce que certaines circonstances éminentes rendent cette évasion désirable ou nécessaire qu'elle s'avère possible et que l'on en invente le moyen, sous la forme de tel ou tel idéal moral.

L'illusion de la philosophie classique consiste à croire qu'il y a quelque part une vérité absolue ou un bien moral absolu, efficace et sublime par essence, qu'il suffit d'atteindre et dont le philosophe espère trouver, une fois pour toutes, le chemin. Pour nous, cette vérité, ce bien, seraient tout relatifs, si l'inspiration des consciences et l'entente des esprits concertés ne ve-

naient, en les réalisant partiellement, leur donner une valeur absolue.

La morale et la science ne sont pas comme des choses ou des êtres, dont la nature absolue fournirait aux hommes le moyen de s'évader de l'utilitarisme contingent et des passions égoïstes, *elles sont cette évasion elle-même*. Ce n'est pas parce qu'il y a une vérité et une morale absolues qu'il est possible de dépasser la vie inférieure, c'est parce que quelques consciences s'évadent de cette vie inférieure que la science et les formes d'idéal sont construites. Expliquer la vie morale supérieure, c'est, comme nous essayons de le faire, rendre compte des circonstances qui suggèrent cette libre ascension et des formes d'opération qui la font réussir (589-591, 602-603).

Disons encore : c'est parce que la critique philosophique et la science nous apprennent que tout est relatif, que nous savons que *rien ne s'oppose à l'absolu que, d'un commun accord, nous voulons*.

#### LA SÉCESSION MORALE

369. Un phénomène social de première importance, c'est la *sécession* ou le schisme. Un certain nombre d'individus sortent d'une société ancienne pour constituer un groupement nouveau. Les sécessionnistes peuvent provenir aussi de plusieurs groupes différents, mais en ce cas le phénomène est déjà moins spécifique. La sécession constitue un cas particulier d'antagonisme de groupes éminemment favorable à la controverse morale et inspirateur de critères absolus.

Le mouvement séparatiste est parfois l'effet de la conception préalable d'un idéal moral. Quelques membres d'une société, jugeant que celle-ci ne leur permet pas de vivre selon leurs aspirations les plus hautes, s'en détachent ou en répudient les obligations. Ainsi, les émigrants du *May-Flower*, qui fondèrent le premier établissement permanent sur le continent américain,

étaient des puritains épris d'un idéal d'égalité et de rigueur morale, conformément auquel ils entendaient vivre désormais. Si, dans ce cas, l'institution du groupe nouveau n'est pas la cause première de l'invention d'un idéal, du moins cet acte contribue-t-il à le fortifier dans les consciences et à le développer. Un groupe qui s'établit doit, en effet, durer et justifier son existence. Son institution même est, pour les groupes rivaux, plus anciens et se considérant seuls *légitimes*, un objet de scandale et de réprobation. Les dissidents en ont renié les règles et persistent à les violer. C'est à eux qu'il incombe de démontrer qu'ils ne se confondent pas avec des malfaiteurs vulgaires, qui violent les règles par intérêt ou par méchanceté. Ils parviennent à se justifier en s'attachant à démontrer aux autres et à se prouver à eux-mêmes qu'ils ont agi avec un motif moral, le désir de se conformer mieux à ce qui est absolument bon.

L'établissement d'un groupe nouveau est souvent accompagné ou suivi d'un renforcement général des exigences morales. On préconisera une interprétation plus littérale et plus rigoureuse des vieilles formules, aussi bien que des restrictions ou des devoirs nouveaux. Une conception du bien absolu, une forme d'idéal nettement conçue viendra justifier ces initiatives.

Le cas contraire se produit aussi : les législateurs du groupe nouveau peuvent abolir certaines règles pénibles et instituer des devoirs moins rigoureux que ceux de la société ancienne. Mais, dans ce cas, le danger est grand de succomber sous le mépris des gens de l'ancienne observance, et il est plus urgent que jamais de justifier ce relâchement relatif par l'expression d'une forme d'idéal qui ne s'y oppose point, ses exigences étant d'un autre ordre, non moins relevé.

Il est probable qu'une étude attentive des controverses soulevées par les sécessions et l'institution de sectes nouvelles montrerait le plus souvent une combinaison des deux opérations que nous venons de décrire. Il se peut même que l'abolition d'une règle pénible soit à l'origine du mouvement sécessionniste. On

rachète alors ,par un surcroît de rigueur en une matière, la latitude permise dans une autre. L'effet des arrangements de ce genre est toujours de conduire les sécessionnistes vers une forme d'idéal moral telle qu'elle justifie logiquement la double opération. Un réformateur est tenu d'expliquer le peu d'importance qu'il attache à une règle ancienne en déduisant son attitude de l'idéal qu'il propose : « Le bien véritable ne consiste pas en telle pratique, mais il exige que..., etc. ».

#### LA SÉCESSION INDIVIDUELLE

**370.** Nous venons de faire ces remarques à l'occasion d'un groupe nouveau qui s'oppose à des groupes anciens ; mais l'on se sera aperçu qu'elles valent en même temps pour l'insurrection d'un simple individu par rapport à son groupe. En fait, ceci précède assez fréquemment cela. Un prophète, un réformateur sincère commence le plus souvent sa grande œuvre par une *crise de conscience* où se heurtent douloureusement son respect pour les règles anciennes avec le sentiment de leur insuffisance. Il surmonte cette crise en découvrant, pour se l'affirmer d'abord à lui-même, *son idéal moral*, c'est-à-dire en prenant clairement conscience de ce qui sera désormais pour lui le bien véritable, absolu, exclusif. C'est alors qu'il se trouve en état, non seulement de concevoir et de préconiser le système des bonnes règles, mais aussi de juger abolies et d'enfreindre sans scrupule certaines règles anciennes.

On a pu s'étonner de ce que, étudiant la deuxième phase du développement de la moralité, nous nous sommes abstenu de traiter de l'institution ou du changement de règles. Le fait est que le changement délibéré des règles morales ne va pas sans que quelques esprits au moins ne soient passés à la troisième phase du développement de la moralité.

Si tout le monde se trouve d'accord pour changer une règle, la nouveauté introduite n'apparaîtra pas, à proprement parler,

comme une nouveauté morale. On jugera que le changement est opéré conformément à une règle ancienne qui, dans les conditions actuelles, l'impose. Il n'en est pas de même si le changement rencontre l'opposition d'une partie des membres de la société. Aux yeux des opposants, la nouveauté proposée contrevient aux règles établies et apparaît de ce chef immorale au même titre que les infractions simples. C'est aux novateurs qu'il incombe de démontrer que leurs mobiles ne sont pas l'intérêt ou la commodité, et que la règle qu'ils proposent est conforme au *bien*. Ils sont ainsi conduits à définir ce bien conçu comme supérieur à un état donné de la coutume et comme fondement de la valeur des règles, tandis que leurs adversaires, les conservateurs, contraints de démontrer que les pratiques anciennes sont les seules bonnes, auront recours, eux aussi, à l'idée d'un bien absolu, règle suprême et mesure de toute valeur spirituelle.

**371.** En résumé, nous nous trouvons toujours devant le conflit actuel ou latent de deux groupes, eux-mêmes réels ou possibles. C'est une loi sociologique universelle que, lorsqu'un conflit surgit entre deux groupes sociaux dont les membres se sont élevés jusqu'à l'idée de règle morale, à l'opposition de leurs forces matérielles se superpose bientôt une lutte d'idées. Chacun justifie sa cause, et, comme deux avions ennemis qui s'efforcent de prendre l'un sur l'autre l'avantage de la hauteur, c'est à qui s'assurera le prestige d'avoir monté le plus haut dans les régions de l'idéal.

Le fait caractéristique et le moment le plus parfait de la phase du plein développement de la conscience est celui où un grand esprit et un noble cœur se replie dans le for intérieur de sa pensée pour se demander sur nouveaux frais quel est le bien véritable, afin de lui consacrer le reste de sa vie.

Celui qui s'élève à cette initiative y est conduit par le spectacle des antagonismes, par l'inquiétude qu'éveille en lui l'opposition des conduites et la mécontente sur les règles. Son espoir le plus haut n'est pas de trouver pour lui-même le mode de con-

duite le plus parfait, mais de le révéler aux autres. Si son effort aboutit à quelque idéal fortement opposé à la coutume établie et s'il réussit à le justifier aux yeux de quelques-uns, il aboutira soit à réformer une société établie, soit à faire surgir un groupe social nouveau. Les controverses qui accompagnent inévitablement ces phénomènes sociaux rendront familières à beaucoup d'esprits les aspirations morales du novateur, et aussi bien la forme d'idéal que leur opposent ceux qui lui résistent.

#### LA LIBERTÉ MORALE

**372.** Philosophiquement, la conclusion la plus importante des considérations sur l'avènement de la troisième phase reste encore à tirer. Elle concerne les rapports de la moralité et de la *liberté*.

Nous le savons, si beaucoup de bons esprits répugnent à admettre le point de vue sociologique dans l'explication des choses de la conscience, c'est parce que les plus hautes manifestations de la moralité leur paraissent être un fait psychologique individuel par excellence et non une nécessité imposée à la conscience par les convenances de la vie en commun. C'est pourquoi, à l'instar de Kant et des psychologues du XVIII<sup>m</sup> siècle, tant de moralistes persistent à chercher soit dans une nature primitive et irréductible de la conscience, soit dans les lumières d'une raison tout entière impartie à chacun de nous, le fait premier et singulier de la moralité. Ainsi, la crainte de dénaturer le caractère spécifique du fait moral conduit ces philosophes à renoncer à l'expliquer, car ce n'est pas expliquer véritablement l'activité morale supérieure que d'en faire la manifestation directe soit d'un moi spirituel défini précisément de la manière qu'il faut pour que le meilleur de notre conduite paraisse en découler, soit d'une raison universelle définie, elle aussi, de telle sorte que l'acte le plus noble puisse toujours y être jugé conforme.

Le caractère essentiel que l'on reproche aux explications sociologiques de méconnaître, c'est le mélange intime de la *liberté* et de la *discipline*. L'être profondément honnête aime et veut le bien; il ne se le laisse pas imposer du dehors, comme une consigne étrangère; il se l'impose comme un effet de sa spontanéité propre. Mais en même temps, ce bien, il ne le reconnaît que dans une règle qui l'oblige et lui impose au besoin un sacrifice. Le parfait mérite est, peut-on dire, dans une *libre obligation*.

Il nous semble que le reproche de ne pas tenir compte du caractère spécifique de la perfection morale n'est mérité que par une sociologie qui méconnaît la puissance explicative des relations de l'individu avec une multiplicité de groupes sociaux. Au contraire, la manière dont nous avons présenté les lois du développement de la conscience nous paraît expliquer comment la liberté vient couronner en nous le consentement à la discipline morale, et cette explication nous paraît seule y réussir.

Si l'aménagement parfait d'une société unique et homogène a pour effet de soumettre l'individu à une discipline stricte qu'il n'a point choisie et dont il ne lui est pas loisible de s'affranchir sans démeriter, si une société unique n'atteint ainsi sa perfection qu'en comprimant l'activité de chacun de ses membres, les relations entre groupes multiples tendent, au contraire, à corriger cet effet et conduisent la conscience individuelle dans les voies de l'initiative, en secouant au besoin l'influence unilatérale d'une réglementation toute faite. La synthèse de la soumission à la règle et de la liberté, fait moral spécifique, correspond, dans la réalité de l'existence, au fait de l'individu choisissant entre les règles de deux groupes distincts, actuels ou possibles. Le fait intermédiaire entre l'idée de choisir et le choix accompli, c'est l'adoption d'un idéal moral, critère supérieur, règle des règles, envers laquelle l'individu se sent obligé, mais qu'il ne reçoit que de lui-même, et où il a su fondre, en une unité, ce qu'il veut, ce qu'il aime et ce qu'il respecte.

Dans un idéal librement adopté, c'est tout le vieil homme qui est dépouillé, c'est à une nature nouvelle qu'on s'identifie, mais si cette nature est supérieure à l'ancienne, c'est en ce que celle-ci n'était qu'égoïste ou individuelle, tandis que la nouvelle est sociale. Si l'idéal nous conduit à enfreindre une règle établie, ce qui, en cela, nous différencie du malfaiteur, c'est que son infraction à lui était égoïste, tandis que la nôtre n'est que soumission à une autre règle; et la société négligée par nous ne l'est qu'au nom d'une autre société, présente ou future, réelle ou rêvée.

L'âme vraiment distincte et maîtresse du corps, l'esprit supérieur à la matière, c'est la conscience autonome, qui choisit la règle, mais qui la veut et y soumet le corps, parce qu'elle la juge digne d'être la règle de tous.

Sans la multiplicité des sociétés et la participation possible de l'individu aux règles de plusieurs groupes, ni l'initiative de l'individu en matière de moralité n'est possible, ni la valeur morale d'une initiative individuelle quelconque n'est explicable. *Dans une société absolument homogène, la liberté de l'honnête homme est impossible, et l'honnêteté de l'homme libre, inconcevable.*

## CHAPITRE VIII

### Remarques et conclusions sur le développement de la Conscience.

#### Les Notions liées à la troisième phase.

##### PREMIÈRE REMARQUE :

##### L'UNIVERSALITÉ DES RAPPORTS D'ANTAGONISME

**373.** Revenant sur un fait déjà relevé, il est permis de demeurer frappé du grand ôle que les rapports sociaux négatifs jouent dans le développement de la vie morale. Désordres et désac-

cords, disputes, individus brimés, règles violées, toute l'immoralité est aperçue comme motrice d'un mieux-vivre et d'une plus haute inspiration de la conscience. Nous avons fait des constatations de ce genre à tous les niveaux de la vie en société. La rivalité des groupes, où s'opposent deux accords incompatibles, est la condition d'un bien distinct de la règle utile à l'un des groupes et conçu comme supérieur à cette règle. A un degré moins élevé du développement de la conscience, les rapports entre délinquants et victimes, le détriment subi par celles-ci apportent à l'intelligence le ferment nécessaire à la claire reconnaissance de la règle, séparée des occasions de l'appliquer, et supérieure aux convenances des individus. Plus bas encore, dans la morale tout implicite, nul doute que les bonnes habitudes qui rendent possible la vie en bande n'ont fini par se fixer dans le comportement des individus à force d'écart immédiate ment ressentis et réprimés, et cela est vrai peut-être aussi des instincts sociaux héréditaires.

Nous avons déjà pris soin de mettre en garde contre une conclusion téméraire qui consisterait à conclure de ces considérations que le mal et le péché devraient avoir une valeur spirituelle égale à la vertu, étant la condition du progrès de cette dernière et de l'accession de l'âme au vrai mérite (298). Le mal n'entraîne un surcroît de bien que si des forces préalables et bien dirigées réussissent à produire un effet réparateur. D'ailleurs, quelques conséquences heureuses du mal n'abolissent pas toujours les conséquences malheureuses qu'il entraîne plus directement. Une guerre abominable peut inspirer à un petit nombre de cœurs bien nés un haut idéal de fraternité universelle, un détachement méprisant pour les mesquines ambitions qui entraînent aux compétitions, et, en même temps, dégrader des milliers de consciences, endurcies devant la douleur et le désordre, apprises à vivre au jour le jour selon les suggestions de l'égoïsme ou du caprice. Prenons garde que ce n'est pas le mal qui est

le moteur du progrès : il ne fait que le déclencher ; l'élan vers le haut vient de la conscience, de ses dispositions antérieures.

374. Au reste, il s'en faut que tout rapport social négatif ait pour caractères essentiels les crimes ou la violation des règles, la douleur et la ruine de tout ordre désirable. De tels caractères ne se trouvent que dans des cas extrêmes. Il y a des *antagonismes atténués*, parmi lesquels une place est à faire à des oppositions désirables et délibérément acceptées, telles que certains contrôles, une concurrence modérée, une émulation organisée.

La vie sociale intégrale est un mélange de rapports sociaux positifs et de rapports sociaux négatifs, se combinant encore plus souvent qu'ils ne s'avèrent incompatibles. Que le progrès social consiste dans la suppression de tout antagonisme et dans l'établissement d'une entente absolue, c'est là un préjugé désastreux et trop répandu. Une telle *perfection* ne serait pas moins mortelle pour l'esprit que le radicalisme des massacreurs, qui, d'ailleurs, se réclament d'elle (1). La vie a besoin d'obstacles pour les surmonter : c'est en cela qu'elle consiste. Autant que vers des antagonismes supprimés, son progrès ira vers des *antagonismes aménagés*, et il en est qu'elle encouragera.

Non moins que vers la fusion de groupes divers en un seul, nous voyons que le progrès de la vie sociale va vers le maintien d'une pluralité de groupes et vers leur pacification assurée, soit par quelque *modus vivendi* entre sociétés extérieures et semblables, soit par des concordats entre sociétés comportant des membres communs.

Que si de tels arrangements aboutissent, dans certains cas, à une *hiérarchie* entre groupes, le moindre se trouvant dans une certaine dépendance, ou dans un état d'infériorité avérée, de deux choses l'une : Ou cette hiérarchie est volontaire et consen-

---

(1) On espère que l'adversaire étant supprimé, toute la place est pour les alliés. Or, la disparition de l'adversaire suscite immédiatement la suppression des alliances. Il n'y a d'union que dans un commun rapport avec un obstacle.

tie, comme répondant aux prétentions respectives ; dans ce cas, l'unité d'une société est réalisée dans la multiplicité consolidée de ses parties. Ou bien la hiérarchie de fait n'est point consentie, et l'inférieur la nie ou aspire à l'abolir. En ce cas, l'antagonisme n'est qu'atténué. Il est rendu supportable par la possibilité ménagée d'une lutte prolongée dans le temps : l'avenir est sauf.

DEUXIÈME REMARQUE :

LE PROGRÈS VERS L'UNITÉ ET LE PROGRÈS VERS LA MULTIPLICITÉ

**375.** L'idée que le bien est tout du côté de l'unité et que le mal va vers la multiplicité est, depuis tant de siècles, si profondément enracinée dans les esprits, qu'il est bon de doubler notre critique antérieure (68) et les affirmations un peu péremptoires du paragraphe précédent par une analyse plus démonstrative.

Commençons par reconnaître l'existence, dans chacun des mécanismes sociologiques par lesquels nous avons expliqué l'avènement de l'idéal dans les esprits, de ce caractère commun et fondamental : un effort pour abolir un antagonisme.

Lorsqu'un individu s'éprend de la règle observée par un groupe étranger, se l'impose à lui-même et voudrait la faire adopter par son groupe, il travaille à réunir les deux sociétés sous l'identité de la règle dont il s'est épris. Si Socrate ou Jésus prennent en toute sûreté de conscience des libertés à l'égard de la coutume établie, c'est parce qu'ils se font d'avance les membres dociles d'une société plus grande et meilleure, dans laquelle ils aspirent à voir se fondre leur société natale. C'est l'approbation de cette société supérieure qui est l'absolution de leurs infractions à l'égard du groupe primitif.

Lorsque deux belligérants protestent à l'envi de leur soumission à l'égard des règles supérieures de justice ou de loyauté, c'est qu'ils admettent l'institution ou qu'ils attestent l'existence d'une société intégrale, dont ils font tous deux partie en même temps que les neutres. C'est donc vers une certaine fusion des groupes que tend leur activité morale.

Les antinomies sont bien le conflit le plus aigu entre des règles morales; cependant, n'avons-nous pas remarqué que leur conséquence indirecte consiste dans un *concordat* qu'établissent les deux groupes intéressés ? Ils essayent de ménager la compatibilité de leurs règles en se faisant des concessions; par cette convention ou ce concordat, ils deviennent les parties d'une société unique.

Généralisant, si les conflits entre groupes sont un facteur de progrès moral, n'est-ce pas à cause de ceci surtout, que l'effort qu'ils déclenchent est un effort vers l'*unité spirituelle et sociale* ? Et, dans ce cas, on pourrait se demander s'il ne faut pas voir, dans la forme particulière d'idéal qu'une conscience adopte, un simple *moyen*, dont elle se saisit selon les circonstances et selon ses lumières, et si la fin dernière, commune à toutes les consciences, ne serait pas l'*unité spirituelle*, communion supérieure à la diversité des formes d'idéal, *quatrième* et suprême phase du développement de la moralité.

**376.** Que l'effort moral qui résulte régulièrement des rapports sociaux négatifs soit un effort d'unification, que le progrès moral aille vers l'unité des consciences, cela ne saurait être contesté. Un courant unificateur résulte de la combinaison à l'infini des efforts de réaction contre les inconvénients des divisions et des oppositions de groupe. *Seulement, un courant en sens inverse se produit aussi.* A côté des réactions dont résulte l'accord des aspirations et la fusion des groupes, il y en a d'autres qui conduisent à des désaccords nouveaux et à des séparations plus accentuées ou plus définitivement maintenues. Les mêmes mécanismes sociologiques sont générateurs de ces deux effets inverses, dont aucun ne prévaut entièrement sur l'autre, et dont aucun n'est dépourvu de valeur morale.

Ainsi la guerre, en se prolongeant, provoque sans doute l'établissement d'un ensemble de règles reconnues par les deux belligérants et par les tiers, et elle peut aboutir à l'institution d'une société unique ne reconnaissant qu'un seul code moral. Du moins

créé-t-elle dans d'excellents esprits une aspiration vers cet établissement. Mais inversement la guerre stimule dans chaque groupe un idéal de dévouement et d'abnégation. L'héroïsme qu'elle suscite fortifie et élève l'idéal du groupe. La patrie en état de guerre devient un être moral pour lequel on meurt et dont la valeur éminente est rendue sensible par les sacrifices absolus consentis à cause de lui. Dans cette personne supérieure se réunissent et survivent ceux qui se sont dévoués pour la défendre. Le culte de la patrie, confondu avec celui de ses martyrs, la rend foncièrement irréductible en la distinguant de toute autre personne morale.

Ainsi, le même antagonisme tend à instaurer dans les consciences, d'une part, l'aspiration à la fusion des groupes, de l'autre, la tendance à accuser l'existence de certains d'entre eux, à s'y rattacher comme à des personnes plus augustes que les individus sensibles.

**377.** Les revendications qui mettent aux prises des classes sociales et des partis politiques montrent avec la même évidence la génération des deux tendances opposées. Les classes pauvres ou déshéritées luttent pour l'égalité, l'abolition des privilèges. L'effet le plus immédiat de leurs efforts est de diminuer les différences qui les séparent des classes avantagées ; c'est une tendance vers l'assimilation ou la fusion. Les arguments dont se sert le démocrate fortifient dans les esprits un idéal de justice ou d'égalité. Il apparaît injuste, comme dit Rousseau, que « certains regorgent du superflu, tandis que d'autres manquent du nécessaire ». Le remède à cette injustice c'est la soumission de tous à une règle commune ; c'est donc la fusion des classes dans une société dont tous les membres jouissent exactement des mêmes prérogatives.

Mais d'autre part cette même lutte provoque l'*organisation* des classes et des partis. Elle force chacun à prendre une conscience plus nette de sa situation et elle aboutit parfois à mettre un fossé infranchissable là où, auparavant, on passait d'une

classe à l'autre insensiblement et sans opposition. L'esprit de caste ou de parti n'arrive à l'état parfait qu'à la suite de conflits que la différence des situations entraîne inévitablement. D'ailleurs il ne se produit pas seulement dans la classe qui se défend ou qui profite des inégalités ; il tend aussi bien à se fortifier dans la classe qui prend l'offensive. Suffira-t-il longtemps aux classes pauvres ou à un parti démocratique de rallier leurs partisans en déclarant que le but à atteindre est de ressembler aux riches, de vivre comme eux, de goûter les mêmes plaisirs, de jouir du même confort ? Tout au contraire, les nécessités de la lutte les conduiront à s'accuser par des qualités propres et des aspirations irréductibles aux privilèges des adversaires. Réciproquement, les membres des classes riches ou bourgeoises seront sollicités vers les deux tendances opposées ; tantôt au nom de la Justice, de la Charité, ou seulement de la prudence, ils préconiseront le consentement aux revendications des classes déshéritées ; tantôt, réagissant à leur tour, ils se confirmeront dans leur « esprit de classe », dans leur « honneur de caste », et ils organiseront la résistance en s'affirmant comme un groupe distinct et prêt pour la bataille.

**378.** Il y a des antagonismes moins subtils et des luttes moins violentes, en actes sinon en paroles. Les controverses qui surgissent au sujet du Beau, ou des moyens de l'exprimer, conduisent les disputeurs à chercher des critères et des formules sur lesquels les adversaires puissent tomber d'accord. En effet, les discussions passionnées produisent à la longue un certain accord sur la valeur des œuvres et des artistes, et certaines tendances en art sont reconnues comme légitimes. Mais à mesure qu'elles se répandent, que les procédés qu'elles impliquent sont adoptés par un plus grand nombre d'artistes et que les œuvres conformes sont goûtées par des catégories d'amateurs plus nombreux et moins raffinés, ce succès même compromet l'école et les œuvres, et les esprits les plus avisés aspirent à quelque renouvellement.

Un goût nouveau, des répudiations déconcertantes, une école révolutionnaire sont sur le point de se produire (1).

**379.** Et il n'en va pas autrement pour les formes raffinées de la vie morale que pour celles de la vie esthétique. Le moraliste qui s'imaginerait qu'une vertu gardera toute sa valeur lorsqu'elle se sera répandue au point d'être ponctuellement pratiquée par tous les hommes et par toutes les femmes sans exception ferait preuve d'un sens sociologique assez émoussé.

Dès qu'un certain conformisme moral est en passe de prévaloir universellement dans une société, de telle sorte qu'il devienne à la fois très difficile de s'y soustraire et très profitable de s'y soumettre, quelques esprits, et non parmi les moins nobles, s'y attachent moins et se prennent à chercher des formes de mérite en dehors de la morale la plus évidente. C'est dans les sociétés les plus ponctuelles et les plus exigeantes que surgit parfois ce qu'on appelle l'*esprit satanique*, un goût de dérision de toute morale courante et des conventions les plus opportunes. Souvent les choses ne tournent qu'à la littérature (2), mais les écarts de ce genre prouvent que jamais un seul système de règles, un régime conventionnel uniforme, un idéal tenu pour cliché, n'arriveront à suffire à tout ce qu'il peut y avoir d'aspirations nobles et de raffinement spirituel dans les consciences humaines, et qu'une morne unanimité morale a peu de chances d'apparaître définitivement comme la perfection désirable, puisque les valeurs diminuent à mesure qu'elles sont trop nécessairement réalisées.

**380.** Si tout idéal moral étant aperçu comme supérieur aux règles d'un groupe particulier, incline les esprits vers l'idée ou l'espoir d'une communion universelle et définitive, réciproquement l'avènement d'un idéal, par cela même qu'il tend à affran-

---

(1) E. DUPRÉEL, *Le Renoncement*. Archives de la Société belge de Philosophie, 2<sup>e</sup> année, 1929-1930.

(2) Byron, Shelley, Nietzsche, Ibsen (cf. *Hedda Gabler*).

chir, en toute sûreté de conscience, ceux qui l'adoptent, à l'égard des règles d'un groupe donné, est une occasion de sécession. Autour de la valeur absolue qu'il proclame tend à se former un groupe nouveau, ou quelque groupe ancien s'appuiera sur cette valeur pour devenir plus irréductible à tout autre. A la troisième phase correspondent, d'une part, les fusions de groupes, les synécismes, les concordats, les alliances, la paix organisée, la communion dans la beauté et la vérité reconnues; de l'autre, les sécessions, les schismes, l'éparpillement des sectes, les manifestes d'intransigeance, le renouvellement des valeurs esthétiques ou des théories.

Paradoxe, si l'on ose dire, tragi-comique : l'idéal d'unité a lui-même pour effet régulier de créer des groupes distincts. Un petit groupe d'internationalistes, au sein d'une nation, manifeste parfois son pacifisme avec une ardeur belliqueuse. Avant qu'elle réalise l'unité du genre humain, une vérité philosophique ou religieuse ne fonde qu'une secte limitée, qui s'oppose à toutes les autres, confondues dans l'erreur, et cet état provisoire peut durer longtemps. L'idéal de la paix peut provoquer la guerre; du moins, ceux qui la font peuvent se réclamer de lui. Les conquérants romains préparaient « la paix romaine », et les Allemands déchaînés se faisaient les ouvriers de la paix du monde.

**381.** Force est bien de conclure qu'un progrès moral ou spirituel n'est pas plutôt une évolution vers l'unité que vers la multiplicité. Des progrès en sens inverse s'accusent simultanément. L'humanité est un canevas où des aventures qui peuvent être très belles, mais qui sont toujours très diverses, surviennent et se prolongent; elle n'est pas une caravane où tous les visages sont tournés dans la même direction. Ce n'est pas un idéal qui est produit et qui s'impose seul, c'est *de l'idéal*, sous des formes diverses et parfois opposées. L'activité innombrable des individus et des sociétés produit une perfection morale croissante sous la forme d'un progrès dans la connaissance des règles, d'un respect plus strict de ces règles, d'aspirations désintéressées vers

un bien qu'on aime et qu'on désire pour lui-même, mais elle n'aboutit pas à l'accord unanime sur des règles, les mêmes pour tous, ni sur un idéal moral qui deviendrait désormais la mesure de tout mérite et l'inspirateur de toute règle nouvelle.

N'oublions jamais non plus que si l'activité sociale est un facteur de progrès moral, elle produit aussi son contraire. Les conflits et les compromis qui les apaisent n'engendrent parfois qu'une moindre rigueur dans l'obéissance au devoir ou moins de souci du bien en général. L'affaiblissement et l'abandon de certaines formes d'excellence morale est un fait réel comme son contraire.

Le progrès moral et la décadence des mœurs sont des faits tantôt concomitants, tantôt alternatifs, engendrés sans doute par des circonstances différentes, mais explicables par le jeu des mêmes mécanismes généraux.

#### TROISIÈME REMARQUE :

##### PROGRÈS DE LA CONSCIENCE ET PROGRÈS DE LA VERTU

**382.** Il faut bien se garder de confondre le développement de la conscience avec ce qu'on peut appeler *la somme de moralité*. Le progrès psychologique dont nous venons d'étudier les mécanismes généraux ne se ramène pas au simple accroissement de la somme de mérite moral. La *quantité de vertu* ne se mesure pas simplement au degré de développement de la conscience.

Certes, s'il nous fallait définir le mieux possible un être moralement parfait, nous ne saurions le présenter autrement que pourvu d'un idéal moral, conscient de son devoir et l'aimant d'un amour aussi spontané que désintéressé. Et une société moralement accomplie nous paraîtrait être celle dont tous les membres seraient tout dévoués à un même idéal. Mais cela ne veut pas dire qu'il suffise de concevoir et d'approuver l'idée d'un bien absolu pour être plus méritant ou plus vertueux qu'un autre qui en serait demeuré à la phase de l'acceptation consciente.

Pour apprécier moralement la conduite d'un individu, ou le niveau moral d'une société, il est nécessaire de distinguer entre l'*élévation* et la *rigueur* ou l'*intensité*. Je puis l'emporter sur un autre par une plus nette conception d'un idéal ou par le fait de reconnaître des règles exigeant plus de sacrifice, mais cet autre peut l'emporter sur moi par une ponctualité plus grande dans le respect des règles qu'il reconnaît. Laquelle est la plus méritante, d'une société dont les membres aperçoivent clairement des fins très nobles, mais ne s'efforcent que mollement d'y conformer leur conduite, ou d'une autre société dont les règles sont observées avec une scrupuleuse fidélité par des gens qui ne se posent pas le problème de leur valeur universelle ?

Il peut nous arriver de progresser dans la conception de fins de plus en plus détachées de tout égoïsme utilitaire, sans que notre conduite progresse d'autant en rigueur et en perfection. Les moralistes ont reconnu le danger de proposer aux autres ou à soi-même des fins trop hautes ou trop difficiles : on prend l'habitude de se contenter, dans ses démarches, d'une approximation commode, ou même de ne régler plus du tout ses entreprises réelles sur les fins morales qu'on fait profession de respecter. L'observation des sociétés et l'étude du passé montrent que les mœurs les plus pures ont été plus d'une fois liées à des formes d'idéal assez terre-à-terre ou mal dégagées, et qu'une même société concilie souvent un réel relâchement avec la proclamation des valeurs les plus raffinées.

Le progrès moral est de deux sortes ; d'une part, il se marque par l'avancement de la conscience, dans l'aperception du devoir ou des fins conçues comme les meilleures : c'est le passage de la deuxième phase à la troisième, ou le progrès au sein de celle-ci. D'autre part, il consiste dans la soumission toujours plus parfaite aux règles une fois établies ; c'est proprement le progrès à l'intérieur de la seconde phase.

Ces deux perfectionnements peuvent sans doute s'ajouter, mais c'est un cas particulier ; ils peuvent aussi se contrecarrer, com-

me chez ces gens qu'une grande hauteur de vues détache à l'excès de la stricte observance des règles formelles (494).

De ces deux progrès, lequel vaut mieux ? Impossible d'en décider rationnellement. Constatons une fois de plus l'irréductibilité des valeurs morales à toute unité de mesure.

**383.** En disant que les deux directions de progrès peuvent se contrecarrer, nous touchons un point troublant : c'est le péril dont la moralité est menacée par le progrès même de la conscience, ou par l'accession d'un grand nombre d'esprits à la phase de l'initiative et de la liberté.

Ce n'est pas pour des raisons futiles que les moralistes de tous les temps se sont efforcés de démontrer la morale : Ce qu'ils voulaient c'est, après avoir découvert eux-mêmes l'idéal le meilleur, rendre définitive la morale conforme à cet idéal en proclamant les règles nécessaires et obligatoires. Ils aspiraient à voir le genre humain reconnaître l'idéal qu'ils lui proposaient, pour s'en tenir, désormais, dans son activité, à la *seconde phase*, celle de la ponctualité consciente et des règles acceptées, universelles, définitives, *sacrées*.

Le danger de l'initiative intelligente n'est pas principalement dans la rivalité de quelques formes d'idéal toutes nobles et également chéries, ni dans le désordre ou le relâchement qui peuvent résulter de leur conflit. Chose plus grave, des esprits déliés peuvent apercevoir, sous les espèces d'un idéal moral qu'ils adoptent, un principe de conduite qui ne leur est inspiré que par leurs penchants. Nous pouvons nous éprendre d'un idéal qui nous demande des sacrifices qui nous coûtent peu et qui, en revanche, nous évite des renoncements qui nous coûteraient davantage. Il peut nous arriver, en toute sincérité d'ailleurs, de trouver dans l'adhésion à une certaine doctrine morale un moyen de nous évader d'un système de devoirs qui nous pèsent. Il n'y a pas de liberté sans abus de la liberté.

*Julien Sorel*, dans *Le Rouge et le Noir*, de Stendhal, ayant conçu un idéal d'énergie et de volonté héroïques, commence

par s'imposer, *comme un devoir*, de séduire une femme mariée, sa bienfaitrice.

Le succès des *morales de l'expansion individuelle* est évidemment lié à la sollicitation des passions, tout le contraire de l'inspiration morale pure : la passion intelligente se sert du prestige des formes morales pour justifier les résolutions vers lesquelles elle incline. Tel ne s'est aperçu de la valeur de la fraternité universelle qu'au moment où l'envie l'a pris de jeter son bouclier ou son fusil. Tel autre ne voit rien au-dessus de l'honneur de son pays, qui voudrait lui vendre à bon prix des canons pour le défendre. Plus d'un ne découvre l'efficacité morale de la non-résistance au mal que parce qu'il en prévoit la commodité.

**384.** Lorsque l'on considère la vie et l'œuvre de J.-J. Rousseau, on y relève un contraste surprenant. D'une part éclatent chez lui un amour évident de la stricte vertu et une conception du bien qui est parmi les plus nobles ; d'autre part se révèlent non pas seulement des défaillances et des fautes graves, mais un aveuglement déconcertant sur le caractère nettement malfaisant et immoral de plus d'une de ses résolutions. C'est ici un cas éminent de l'abus des facultés d'invention et d'initiative dans la conduite de la vie. Tout jeune, Rousseau avait été soustrait à l'influence de son milieu natal sans qu'il pût jamais prendre racine dans une société aux directions morales certaines. Cependant l'idée du bien et du devoir avait germé sur son précocité génie. De là vient qu'il agit rarement sans scrupules mais, en l'absence d'une forte discipline acquise une fois pour toutes, ces scrupules aboutissent souvent à lui faire justifier par des sophismes des actes inspirés par ses passions. Il fut le premier à s'accuser de telles erreurs, lorsqu'il jugea, dans l'âge mûr, la conduite de sa jeunesse. Ces défaillances n'abolissent nullement, d'ailleurs, la valeur des formes d'idéal qu'il a conçues ou magnifiées, et dont il a orné les personnages auxquels il a donné la vie littéraire.

385. Si donc le progrès de l'activité intelligente ou la capacité de donner à la règle une adhésion libre et d'en faire l'objet de notre choix, si c'est là l'occasion pour les individus et les groupes de parvenir au plus haut degré de l'excellence morale, c'est en même temps l'origine de bien des équivoques et l'occasion de certains reculs.

C'est toujours une grande présomption que d'adopter pour soi-même ou de proposer aux autres des formes d'idéal contestées ou paradoxales, heurtant sur quelque point le grand accord traditionnel sur le bien ou le mal ; il faut se sentir bien sûr de son fait et bien maître de ses penchants. Méfions-nous des aspects du bien très spécifiques et très exclusifs vers lesquels nous nous sentons attirés avec une grande ardeur : Il est possible que nous ne soyons pas dirigés de ce côté par ce qu'il y a de vraiment moral en nous. Il manque au bien que nous aimons passionnément une certaine fleur de sacrifice qui abonde, au contraire, dans celui que nous acceptons du dehors, par un effort de volonté et de résignation (595) (1).

---

(1) Ce qui fait la valeur profonde d'une pratique morale et religieuse telle que la *Confession*, ce n'est pas tant qu'elle entretient les bonnes dispositions et habitudes de celui qui la pratique. Sans doute c'est là son effet le plus apparent et le plus directement recherché : elle force à penser à la règle au moment d'agir ; reconnaître ses fautes est déjà une pénitence, une mortification ; elle fournit au confesseur l'occasion d'une exhortation, etc... Mais nous voulons insister sur un effet plus profond de cette pratique : *confesser ses fautes, c'est professer la règle enfreinte, c'est donc la confirmer* ; c'est en même temps reconnaître que l'action avouée est bien *une faute*, un démérite réel, et que les motifs particuliers qu'on a eus de la commettre ne suffisent pas pour l'excuser. Se confesser, c'est admettre comme critère moral de ses actes non sa seule conscience, mais celle-ci conjuguée avec celle du confesseur, laquelle représente le code moral d'un groupe. On écarte ainsi le danger de l'excès d'initiative morale, on neutralise la tendance des esprits actifs et riches en ressources à s'improviser une morale qui justifie les libertés qu'ils prennent à l'égard des règles consacrées.

Au reste, qu'il arrive à cette pratique d'étouffer le bien en écartant le mal, c'est une remarque presque superflue ; cela est vrai de toutes les pratiques *conservatrices* du monde. Sociales ou matérielles, toutes les mécaniques doivent être bien minutieusement ajustées, pour n'être pas comme ces machines à sarcler qui extirpent fort bien les mauvaises herbes, mais qui arrachent en même temps trop de bon semis. On risque d'empêcher les perfections liées à la troisième phase à force de vouloir consolider la seconde.

La grande affaire et le foyer central de l'activité morale demeure la compatibilité des individus et des groupes, la soumission générale aux grandes règles éprouvées par l'expérience des sociétés nombreuses et durables, par les groupes multiples et concomitants; c'est, en somme, la morale reconnue et acceptée, l'armature générale sur laquelle vivent ou se constituent aisément les sociétés de toutes espèces; en un mot, *c'est la deuxième phase*. Si diverses et opposées que soient les formes d'idéal librement conçues par les individus, chacune d'elles n'a des chances de rallier un grand nombre d'adhésions et de fonder un groupe important que si elle ne s'oppose pas trop radicalement aux règles les plus fondamentales qui rendent compatibles les activités individuelles et qui se découvrent toujours dans l'armature morale des sociétés de quelque étendue et de quelque durée. C'est dans ce sens qu'on peut dire que, *pratiquement*, il y a une unité relative dans la morale, *une grande morale*, constituée par quelques règles très universelles, et que nous étudierons dans la dernière partie de cet ouvrage. Cette grande morale, ou morale commune, est aux diverses formes d'idéal expressément distinguées, ce que le *sens commun* est à une doctrine philosophique ou à une hypothèse scientifique.

L'amour spontané, l'inspiration exaltée, la recherche inquiète, la réflexion méthodique, la hardiesse entreprenante, le choix héroïque, bref, l'activité la plus caractéristique de la troisième phase, tout cela demeure, au point de vue de l'ensemble des êtres sociaux, nous ne dirons pas un luxe, bien plus et mieux que cela : une garantie de durée, un moyen de régénération, la condition des progrès à venir point trop chèrement payés par un surcroît de risque.

#### LES NOTIONS LIÉES A LA PHASE DE L'IDÉAL MORAL

**386.** Si ce *Traité* ne commençait pas par une introduction historique et critique, un chapitre intitulé comme ce paragraphe

prendrait place ici, qui serait le plus long de tous. En effet, il n'est pas exagéré de dire que *toute la philosophie* repose sur les scrupules d'une conscience parvenue à la phase de l'idéal.

L'être immoral demeure dans son égoïsme comme dans un accident : le souci d'une valeur objective de son acte fait chez lui totalement défaut. L'honnête homme strictement ponctuel et sans initiative subit la règle de son groupe sans éprouver le besoin d'en rapporter la valeur à quelque critère indépendant du groupe. Il ne s'avise pas de couvrir les actes qu'il approuve d'une approbation supérieure, délibérée, universelle. La valeur de la règle se mesure, pour lui, aux convenances et commodités du groupe. Avec le souci des valeurs absolues, on entre dans la sphère de la philosophie, celle de la préoccupation des ensembles, de l'intégral. Se demander si la conduite approuvée dans la société où l'on vit est bonne, si la règle de quelque autre ne vaut pas mieux, si certaines valeurs morales ne sont pas à respecter en dépit du détriment qui peut en résulter pour un groupe auquel on s'intéresse, c'est là rapporter soi-même, son groupe, les autres groupes réels, les accords possibles ou désirables, à des repères universels, c'est-à-dire à des notions philosophiques dont on est bientôt conduit à justifier l'emploi. Soit qu'on veuille démontrer la nécessité de reconnaître une valeur absolue déterminée, soit qu'on s'applique à prouver, comme nous-même dans cet ouvrage, qu'une telle valeur ne peut être, pour qui en a reconnu la vraie nature, que l'objet d'un libre choix, ou l'accord librement consenti par plusieurs sur un tel choix, dans les deux cas on est conduit à poser, pour raisonner ainsi, un nombre fini de notions philosophiques, et les controverses possibles ou probables conduiront à confronter ces notions-là avec toutes les autres.

Qu'on ne croie pas qu'il y ait, dans la spéculation philosophique, des compartiments étrangers à tout souci des valeurs morales. La philosophie des sciences pourrait paraître, à première vue, un de ces compartiments. Raisonner sur la connais-

sance scientifique, c'est préparer des conclusions sur la nature de la connaissance en général, sur les rapports de la connaissance et de la vérité, sur la nature et les limites de la certitude et de la nécessité logique. C'est se demander qu'est-ce qui est démontrable et qu'est-ce qui ne l'est pas, comment se réalise l'accord des esprits, etc. Or, de tous ces problèmes dépendent nos convictions sur cette notion de valeur, fondement implicite de toute la réflexion du moraliste. Toutes les parties de la recherche philosophique sont solidaires, nécessaires l'une à l'autre, et toutes sont inspirées, en fin de compte, *du souci d'approuver définitivement, délibérément, cela qu'on approuve, de doubler d'une sécurité de conscience supérieure la liberté qu'on se donne et la discipline qu'on s'impose.*

**387.** Au reste, nos chapitres d'introduction et de critique sont une démonstration anticipée de cette liaison de la philosophie et de la troisième phase du développement de la conscience. Nous avons vu que la réflexion morale classique a été, dans son ensemble, un effort pour déduire un code définitif de bonnes règles, à partir d'un idéal unique, total et démontré nécessaire. Nous savons quelle richesse de notions, valables ou décevantes, ont servi dans cet effort, dont seule une critique philosophique appropriée a pu faire ressortir la vanité. Philosopher et raisonner sur les valeurs absolues, c'est tout un.

Nous reviendrons encore, pour l'approfondir, sur le renversement nécessaire d'un ordre trop classique (505 sqq) : ce n'est pas la philosophie qui fonde ou découvre la morale, c'est la vie morale qui conduit à la philosophie. C'est le développement de la moralité, accompli selon ses lois propres, c'est-à-dire selon les lois de la vie en société, qui amène quelques esprits à se soucier *des ensembles*, à vouloir comprendre, à s'expliquer les détails de la réalité en fonction du tout, ce qui veut dire : dans leurs rapports mutuels.

Que ce noble besoin de la conscience développée conduise le philosophe à la vérité ou seulement à l'illusion systématique,

c'est ce dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Il nous suffit de savoir qu'il atteint au moins à ce minimum de vérité qui consiste dans la constatation de certaines erreurs de ses devanciers, et lorsque de telles erreurs s'avèrent tenaces ou sans cesse renouvelées, c'est encore par quelque condition de la vie morale qu'il arrive à se l'expliquer (1).

---

(1) Les notions élaborées et employées dans la vie religieuse supérieure, caractérisée par le pur amour des perfections divines (304), sont naturellement liées à la phase troisième et supérieure de la conscience morale. Il est inutile de décider si elles sont plutôt religieuses que métaphysiques ou plus métaphysiques que religieuses.

---



## TROISIÈME PARTIE

### **Les formes particulières du mérite moral (Règles et vertus)**

Toutes les bonnes maximes sont dans le monde ;  
on ne manque qu'à les appliquer.

PASCAL.

#### CHAPITRE I

##### **La classification des formes de mérite (règles et vertus).**

388. La deuxième partie de ce traité de morale a été tout entière consacrée à fournir une réponse à ces trois questions : Quelle est la nature de la moralité en général ? pourquoi et comment s'établit-elle dans la Société et dans les consciences ? comment et pourquoi y parvient-elle à son plus haut degré de développement ? Nous savons désormais qu'il n'y a pas d'activité sociale sans règles morales et nous n'ignorons pas quelques-unes des lois qui régissent le développement de la conscience en liaison avec le développement des sociétés.

Mais nous n'avons rencontré qu'à titre d'exemples *les formes particulières de la moralité*, c'est-à-dire des règles déterminées ou des aspirations morales qui portent à réputer certaines manières d'agir bonnes ou mauvaises, ou meilleures les unes que les autres. D'innombrables questions se posent à leur sujet, dont la partie la plus étendue de la science morale consiste à trouver

les réponses. Quelles sont les règles morales dûment instituées, quelles sociétés les adoptent, quelles sont les raisons de leur établissement ou de leur persistance ? On trouve aussi que l'importance attachée à une règle varie avec le temps soit au sein d'une société, soit dans l'ensemble de la vie sociale : les raisons d'une telle variation sont à chercher. C'est dans l'examen de quelques-uns des problèmes relatifs aux règles particulières que consiste cette dernière partie.

389. Il en est parmi ces problèmes, plus d'un que le sens commun a de tout temps été capable de résoudre d'emblée. Il n'est pas nécessaire de recourir à des méthodes rigoureuses pour s'expliquer la raison de préceptes tels que ceux-ci : ne pas tuer ses associés, ne pas les tromper. Mais il y a aussi des problèmes imparfaitement résolus, ou sur la solution desquels l'accord n'est pas fait. La réglementation morale de l'activité liée aux passions sexuelles soulève beaucoup de ces questions difficiles. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler que pour expliquer la réprobation de l'inceste par exemple, on a émis des hypothèses qui se disputent encore la faveur des savants.

Enfin des solutions satisfaisantes de beaucoup de problèmes assez difficiles paraissent acquises, mais une disgrâce particulière frappe à cet égard la science morale : Ce qui a été dit d'intéressant au sujet des règles particulières de la morale se trouve dispersé dans les travaux les plus disparates. Ce ne sont pas toujours les moralistes proprement dits qui ont formulé les réponses les plus satisfaisantes ou les plus précises aux questions soulevées par les règles de conduite ; on les rencontre souvent dans les écrits des théoriciens de la religion, du droit, ou de la politique, chez les historiens, les ethnographes, sans compter les critiques, les réformateurs sociaux, voire la littérature d'agrément.

Nous le savons, les philosophes du passé se donnaient pour tâche de *fonder la morale* en raison. Ils proposaient un « principe de la morale » en possession duquel le sage n'aurait plus

qu'à déduire, pour chaque circonstance de la vie, la conduite la meilleure ou la seule bonne. De là leur indifférence fréquente pour l'explication du détail de la vie morale. Le philosophe juge volontiers que si la société a reconnu une bonne part des justes règles avant que lui-même soit venu fonder le système définitif de la morale, c'est à la suite de tâtonnements dont l'intérêt se trouve aboli grâce à son œuvre à lui. Puisqu'on sait désormais pourquoi la justice ou la pureté sont désirables, il est secondaire de rechercher comment les ignorants ont été conduits à le pressentir...

**390.** Le point de vue sociologique qui est le nôtre exclut ce radicalisme et cette confiance en soi. Si c'est la vie sociale et non pas une raison impersonnelle qui fonde la moralité et qui amène les consciences à en instituer la valeur, le détail de cette élaboration devient hautement intéressant : il est la science même. Et nous savons de reste qu'il ne suffit pas d'expliquer le pourquoi d'une règle pour connaître la raison de toutes les autres. Nous verrons que les mêmes facteurs qui conduisent une société à priser la justice et à accroître son rôle, peuvent conduire à diminuer celui de la charité par exemple.

La science morale aura donc à reprendre, partout où elle le trouvera, son bien, c'est-à-dire les explications de détail fournies par tous ceux qui ont étudié l'homme à un point de vue quelconque. C'est lorsque ce travail de rassemblement aura été accompli que l'on saura à quel point on en est dans l'étude scientifique des faits moraux. En attendant, on voudra bien ne chercher dans ces chapitres qu'un essai de mise en ordre sous l'unité d'un point de vue, plutôt que l'expression du dernier état de la science sur chaque point abordé.

**391.** Il convient de procéder d'abord à un inventaire et à une classification des règles morales.

On les trouvera pour la plupart explicitement formulées, professées, enseignées, puisque les sociétés humaines en sont

toutes au moins à la phase de la connaissance expresse de leur armature morale. On ne les rencontre pas seulement sous la forme de maximes telles que « tu ne tueras point » ou « le bien d'autrui tu ne prendras » ; elles sont aussi impliquées dans toutes les formes de réaction qui donnent à l'approbation et à son contraire une force suggestive, dans *l'injure*, par exemple. Nous savons qu'à une règle donnée correspondent des formes de mérite et de démérite, des vices et des vertus qualifiés. Le langage permet de procéder à un rapide inventaire des règles morales ; l'ensemble des mots qui qualifient moralement une action, les noms de vices, de vertus non moins que ceux des devoirs sont le signe d'une règle morale dûment établie. Classifier les règles c'est donc ordonner en même temps les devoirs, les formes de mérite et de démérite, les vices et les vertus.

392. Malgré son très vif intérêt, on n'abordera pas ici *l'histoire des classifications des formes de mérite* qu'on trouve dans la philosophie et dans la pédagogie du passé. Rappelons seulement que la plus célèbre, en même temps que la plus ancienne connue, est celle qu'on trouve dans la *République* de Platon. Les vertus y sont au nombre de quatre : *la sagesse, le courage, la force et la justice*. La force est ici la maîtrise de soi. On trouve cette répartition maintenue par des auteurs moins anciens, tels que PANÉTIUS DE RHODES (2<sup>e</sup> s. av. J. C.) et CICÉRON. SAINT ANSELME (340-393) l'a fait passer dans l'enseignement de l'Eglise. La distinction des *quatre vertus cardinales* a conservé de la faveur à travers les siècles jusqu'à nos jours, soit chez des penseurs indépendants comme le philosophe anglais contemporain ALEXANDER (1), soit surtout dans l'enseignement scolastique. Celui-ci place les quatre vertus *morales*, la prudence, la justice, la force et la tempérance, à côté des cinq vertus *intellectuelles* et des trois vertus *théologiques*.

---

(1) Cf. HÖFFDING : *Morale* ; trad. L. Poitevin, 2<sup>e</sup> édit., p. 164. — Ouvrage auquel sont empruntées aussi d'autres données de ce paragraphe.

On se souvient d'autre part de la distinction que fait Aristote entre les vertus éthiques ou pratiques et les vertus dianoétiques. Signalons aussi une répartition des devoirs consacrée par l'enseignement élémentaire, selon laquelle se distinguent les devoirs envers soi-même, les devoirs envers autrui et les devoirs envers Dieu.

Nous ne nous demanderons pas quelle est la valeur de ces classifications, dont nous ne donnons que les premiers embranchements, ni quelle peut être la signification exacte des termes qu'elles retiennent traditionnellement. On pourra toujours tirer cette critique d'une comparaison avec la répartition raisonnée des formes de mérite que nous allons proposer et dont nous nous servirons.

393. Les premières dichotomies de la classification des règles et des vertus qui nous paraît la plus scientifique, et d'ailleurs conforme à nos analyses précédentes, se présentent ainsi :

|                  |                     |   |   |
|------------------|---------------------|---|---|
| Formes de mérite | } vertus directes   | { | <i>Bienfaisance</i>                     |
|                  |                     | { | <i>Justice</i>                          |
|                  | } vertus indirectes | { | <i>Honneur ou respect des personnes</i> |
|                  |                     | { | <i>Élévation ou noblesse d'âme</i>      |

394. Rassemblons au hasard du souvenir un certain nombre de mots ou d'expressions correspondant à des règles de conduite ou à des mérites reconnus : Courage, charité, sincérité, intégrité, probité, tempérance, fidélité, bonnes mœurs, véracité, modestie, respect de soi-même, respect d'autrui, bonne intention, modération, désintéressement, etc... Si chacun de ces termes évoque une démarche ou une attitude possible approuvée, une *valeur sociale*, on voit tout de suite que la source de cette valeur n'est pas la même dans tous les cas. Ainsi, ce qui fait l'éminente valeur de la charité ou de la générosité, c'est que quelqu'un est *gratifié* par l'acte charitable ou généreux. Le bien qui s'ensuit est directement le *bien-être* d'un autre

que l'agent. La charité et la générosité seront pour nous des *vertus directes* parce que leur valeur résulte directement des conséquences de leur pratique.

Il en est de même pour la vertu de justice. Si l'intégrité d'un juge ou d'un chef est digne de respect et d'estime, c'est parce qu'elle profite non plus immédiatement à quelque individu, mais à la société tout entière, qui ne saurait durer ni prospérer sans justice. Les *vertus directes* sont donc celles dont la valeur pourrait, à la rigueur, se mesurer par la valeur de leurs effets immédiats. Disons encore que la raison d'être des règles que les *vertus directes* consistent à observer, se découvre dans les avantages qui en résultent pour les individus et pour les groupes sociaux.

Il paraît bien que les *vertus directes* se ramènent toutes à ces deux rubriques : vertu de bienfaisance ou de charité, et vertu de justice. La bienfaisance réunit toutes les pratiques où le sacrifice consenti va à susciter un *bénéfice* pour quelqu'un ou pour quelques-uns. La justice consiste dans le respect des règles reconnues.

395. Considérons maintenant d'autres formes de mérite telles que le courage ou la chasteté. Il n'est nullement évident que la valeur si généralement attachée à de telles vertus se mesure au degré d'avantage qui résulte de leur pratique. Le courage n'est bienfaisant que s'il est le fait d'un homme qui se comporte d'une manière favorable pour lui-même ou pour les autres. Le courage de nos adversaires nous est plus nuisible que leur lâcheté, tandis que leur bonté ou leur justice peuvent nous être profitables.

On voit tout de suite que ce qui fait qu'on apprécie des qualités morales de cette sorte, c'est qu'on les considère comme une perfection de celui qui les pratique. Elles sont aperçues comme une *qualité de l'agent*. Leur valeur ne se mesure pas aux avantages qui résultent immédiatement de leur pratique, elle s'apprécie comme une perfection de la personne, et il reste

à savoir pour quelle raison on les considère comme telles. Le courage, la bravoure, la modération, la tempérance, la modestie, la réserve des mœurs, la fidélité, la véracité, sont *des vertus indirectes*. Elles consistent généralement dans un effort que l'individu fait sur lui-même pour corriger ses impulsions brutes, selon un modèle de personnalité qu'il a appris à estimer et pour respecter chez autrui des prérogatives correspondantes. Nous donnons à cette collection de vertus le nom de *vertus d'honneur* ou de *respect de la personne*. Ces noms seront justifiés dans les chapitres consacrés à l'examen de cette troisième rubrique.

**396.** Les règles et les vertus d'honneur n'épuisent cependant pas toutes les démarches et les attitudes que la conscience commune est conduite à approuver, en dehors de la justice et de la charité, comme une excellence morale. Il reste encore que, dans certaines circonstances difficiles ou imprévues, par exemple dans le cas des conflits de devoirs, tel individu se montre mieux inspiré que tel autre, et sortira de la difficulté d'une manière plus digne de l'approbation universelle. A défaut d'une règle morale s'appliquant seule et indubitablement à la circonstance, celui-là aura su ne s'attacher qu'à ce qui s'avère, en dehors des règles établies, le plus universellement bon et désirable.

Nous dirons que cet individu a *l'âme plus élevée* ou *plus noble*. La dernière des quatre rubriques de notre classification ne contient donc pas une règle morale formelle. Elle correspond à une forme de mérite complémentaire, en quelque sorte, de tout code moral admis ; c'est ce que montrera mieux le chapitre consacré à la noblesse d'âme.

Il semble bien que les quatre rubriques ainsi retenues se partagent toutes les formes de mérite ou d'excellence morale. Du moins n'avons-nous pas réussi à en reconnaître quelqu'une qui ne fût ni Bienfaisance, ni Justice, ni Honneur, ni Noblesse ou élévation.

Les formes d'idéal que nous avons appelées *proprement sociales* correspondent aux deux groupes de vertus directes, tandis que les formes d'idéal de la perfection individuelle se rattachent plutôt aux deux groupes de vertus indirectes.

**397. Remarques sur la classification des règles ou des vertus.**  
 Il est à peine nécessaire de marquer le peu de rigueur logique de notre classification des formes de mérite moral. Les objets de la vie spirituelle ne se laissent pas répartir en compartiments distincts aussi facilement que les objets spatiaux et temporels. L'interpénétration y est la règle. On peut, sans forcer sa nature, transporter une vertu d'une rubrique dans une autre. Ainsi, le respect du bien d'autrui, la probité, qui est une vertu de bienfaisance, est en même temps un acte de justice. Telle est aussi la fidélité conjugale, qu'il convient d'autre part de placer parmi les vertus de la personne. Il va de soi que si le courage, la tempérance, la modestie sont réputées dignes d'estime et un ornement de la personne, c'est en grande partie parce que la pratique de ces vertus s'avère en général plus avantageuse que nuisible dans les milieux où elles sont en honneur. La valeur des règles n'est jamais *totalément* indépendante des conséquences des actes correspondants; dans les vertus indirectes cette valeur est seulement moins exactement proportionnelle aux conséquences immédiates, que dans les vertus directes.

Réciproquement les vertus directes, elles aussi, peuvent être aperçues et estimées comme des qualités ou perfections de l'agent : la générosité est un ornement de la personne aussi bien que la bravoure ou la sincérité. De même être intègre et ne favoriser indûment personne, c'est l'honneur du juge, de l'examineur ou du commandant.

Cette relativité ou ce manque de rigueur de nos répartitions ne doit jamais être perdue de vue, mais elle ne saurait détruire l'utilité de la classification proposée. En montrant sous quel angle il est opportun de considérer chacune des règles ou des vertus, nous préparons de la manière la plus efficace l'explica-

tion scientifique de ce que chacune de ces formes de mérite présente de plus spécifique.

La valeur d'une classification ne se mesure qu'en partie à sa perfection intrinsèque, elle dépend au principal des services rendus à qui veut, non pas décrire et inventorier seulement, mais comprendre.

## CHAPITRE II

### Les règles de bienfaisance.

398. Qu'on ne s'étonne pas de ne trouver ici que très peu de développements sur les règles de bienfaisance. C'est justement parce que des commandements moraux tels que : ne pas ôter la vie, ne pas faire souffrir, ne pas causer de dommage, vouloir du bien à autrui, sont les plus urgents et les plus fondamentaux qu'ils ne soulèvent que des problèmes ou très élémentaires — ce qui nous dispense de les traiter — ou très subtils — ce qui nous détourne de nous y attacher dans un travail d'ensemble et de mise au point. Il suffit de connaître les règles de la bienfaisance pour en comprendre les causes. Ne pas nuire est ce qui rend compatible les existences des associés ; se vouloir mutuellement du bien et non du mal, c'est ce qui assure en toute circonstance le caractère avantageux de la vie en commun. Et le respect de ces règles s'impose d'autant plus qu'il s'agit d'individus plus étroitement associés. De tous nos semblables, en effet, ceux-là sont le plus à même de nous nuire ou de nous servir dont la vie est le plus intimement mêlée à la nôtre.

Il n'y a donc pas à s'étendre sur la raison d'être des règles de bienfaisance. Leur nature l'exprime directement et justifie l'universalité de leur institution. Dans le rapport social elles

sont ce qui le rend avantageux ou du moins non nuisible aux deux parties, et cet effet elles l'assurent en demandant à chacun le sacrifice nécessaire au bien d'autrui. Par la bienfaisance il s'opère un transport direct de quelque chose qui va du gratifiant au gratifié; l'un se prive de cela justement qui est un avantage pour l'autre ou de ce qui est la cause immédiate d'un tel avantage. Le détriment ou le sacrifice que demande la règle de bienfaisance correspond directement à l'avantage de quelqu'un. Inversement la violation de cette règle est immédiatement un mal qui atteint une victime. C'est ce fait élémentaire qui est l'occasion des associations d'idées par lesquelles le bien et le mal sont aperçus, alternativement ou en même temps, comme l'avantageux et le désavantageux et comme le moral et l'immoral.

Le problème des causes de la valeur et de l'institution des règles étant ici résolu d'avance, nous nous bornerons à quelques remarques sur l'ensemble de ces règles, et principalement sur les formes d'idéal qu'elles n'ont pas manqué d'inspirer. Commençons par deux remarques, valables d'ailleurs pour les chapitres qui vont suivre, c'est-à-dire pour toutes les règles morales.

#### LA BIENFAISANCE ET L'OPPOSITION DES GROUPES.

399. L'observation ne montre pas seulement que les individus varient entre eux quant au degré de leur soumission aux règles de la bienfaisance. Il n'y a pas seulement des gens honnêtes et bons et des gens méchants et malhonnêtes : il se trouve qu'un même individu ne se sente pas obligé d'observer également ces règles à l'égard de tous ses semblables. Dans l'état de guerre l'homicide n'est pas seulement permis, il est commandé. On sait qu'il arrive à des « colons » de se juger peu tenus au respect de la vie des « sauvages » qu'ils ont dépossédés de leurs territoires de chasse. De sensibles différences de races tendent à affaiblir le caractère obligatoire des préceptes

de la bienfaisance. Dans les poèmes homériques, un homme qui doit s'éloigner de son pays pour cause de meurtre est accueilli ailleurs comme le serait de nos jours un exilé politique ; l'homicide commis à l'étranger ne disqualifie pas.

Ces distinctions, dont s'étonne ou s'indigne à bon droit celui qui incline vers un idéal de bienfaisance universelle, on se les représente parfois comme des prolongements d'un état primitif et inférieur de la conscience morale. On suppose implicitement que l'homme a été d'abord dénué de toute moralité, que le respect de la vie de ses semblables lui faisait complètement défaut, qu'ayant acquis peu à peu le sentiment de ce dernier à l'égard de quelques-uns, il évolue régulièrement vers un état de sa conscience qui lui commandera le respect de la vie de tous ses semblables.

Le lecteur sait de reste que c'est ailleurs qu'il faut chercher l'explication des restrictions aux devoirs de bienfaisance ; c'est dans le fait universel de la multiplicité des groupes sociaux.

La société en général, ou le « milieu » social indéterminé, objet immédiat de l'observation du sociologue, n'est pas un groupe social homogène, mais un complexe d'associations qui coexistent et s'interpénètrent. Les variations remarquables en ce qui concerne l'observance des règles de la bienfaisance marquent l'influence de cet état de choses sur les consciences et sur les conduites.

Les règles de bienfaisance les plus fondamentales, celles qui proscrivent le meurtre et la cruauté sont à coup sûr très primitives. Elles ont leurs racines dans les instincts sociaux originels et inamovibles. Dès la première phase de leur développement les hommes se sont trouvés enclins à éviter le meurtre de leurs semblables, et ils ont éprouvé une émotion pénible devant la manifestation de la souffrance chez les êtres de leur race. Ce que nous éprouvons à la vue du sang répandu ou lorsque nous entendons des cris de détresse ou d'angoisse profonde, nous révèle une « sympathie » pour nos semblables bien antérieure

aux institutions sociales proprement dites et aux habitudes contractées au cours d'une éducation systématique.

Mais tout autre chose est un clair discernement de ce qui est obligatoire et de ce qui est permis. Ce n'est qu'à la phase de la conscience morale proprement dite que se produit la connaissance formelle d'une règle qui nous oblige. Or la conscience morale n'arrive à ce degré de développement que dans un état d'avancement de la vie sociale caractérisé par la constitution de groupes sociaux durablement distincts les uns des autres. *Les règles dont on prend clairement connaissance n'obligent d'abord que les membres du groupe et ne concernent que les rapports entre ces membres.* C'est de cette importante remarque que découle l'explication de certains phénomènes sociaux passablement déconcertants.

400. Les progrès de la vie d'un groupe et spécialement ses progrès moraux, peuvent fort bien aller de pair avec un surcroît d'indifférence morale à l'égard des étrangers, et pis encore. En même temps que ce groupe affirme avec énergie et passion les devoirs de ses membres entre eux, il peut se complaire à répudier toute obligation de même nature en ce qui concerne les étrangers. On s'affirme en s'opposant. La conscience de la règle peut rétrécir les effets de l'instinct correspondant.

Il arrive même que licence, cruauté, homicide, cannibalisme prennent le caractère d'un symbole : Non seulement on se permettra tout cela envers les gens du dehors, mais on se les imposera presque, comme un moyen de marquer l'existence du groupe et d'en opposer les membres à tous ceux qui en sont exclus.

Dans certains cas *l'excommunication*, opération par laquelle un groupe rejette hors de lui un membre jugé indigne, autorise toutes les licences à l'égard de l'excommunié, l'injure, la spoliation, la mise à mort.

A plus forte raison s'expliquent par l'opposition des groupes les différences que nous relevions en commençant, par exem-

ple le fait de ne pas s'interdire l'homicide à l'égard de tous ses semblables. On incline à se sentir moins obligé envers un homme d'une autre nationalité, d'une autre religion, d'une autre race. Dans certains cas le groupe social dont on fait partie impose formellement la suspension de l'effet des sentiments naturels de sympathie ou la tendance à appliquer universellement les règles de bienfaisance : c'est le cas de l'état de guerre. Ainsi lorsqu'un idéal de générosité et de bienveillance universelle se fait jour, il apparaît dans une certaine mesure comme un retour à un instinct social qu'un formalisme intermédiaire a pu comprimer.

Nous savions déjà que c'est une erreur de croire à une évolution simple et universelle au cours de laquelle l'homme, parti de la cruauté la plus bestiale ou de l'immoralité absolue, tendrait à appliquer les mêmes règles de bienfaisance exactement à tous ses semblables (176 sqq). Ce qui est primitif, c'est au contraire un fond de sympathie indistincte facilitant les relations de tous les individus d'une même espèce (1), et certaines règles instinctives telles que le respect de la vie de ses semblables.

Il faut reconnaître que ce sont des changements qui constituent de vrais progrès sociaux, c'est l'établissement des groupes et la conscience de leur existence, qui viennent inscrire parfois

---

(1) Même l'espèce naturelle n'est pas une limitation formelle du champ d'application des instincts sociaux. Le groupement social et les rapports sociaux peuvent unir des êtres d'espèces différentes; la sympathie, la tendance à se rassembler débordent les frontières des classes zoologiques. Une compagnie d'oiseaux est souvent un mélange d'individus de deux ou trois espèces. L'homme fait son compagnon d'animaux divers, qui le paient souvent de retour en affection et en dévouement. La constitution des groupes sociaux bien marqués et durables est aussi bien une diminution du champ d'application des instincts sociaux qu'elle est l'occasion de leur pleine application.

Encore une fois, la notion de groupe est caractéristique de la deuxième phase du développement de la conscience. Dans la première phase, l'individu va directement vers l'individu que son instinct accueille, le groupe n'est qu'un résultat; à la troisième phase, l'individu « transcende » un groupe unique à l'occasion de sa participation à d'autres groupes, réels ou conçus comme désirables.

sur ce fond organique de moralité instinctive les cruautés les plus révoltantes, telles que l'extermination systématique d'une tribu par une autre, ou d'une peuplade sauvage par les colons civilisés, ou encore l'anthropophagie d'ostentation, ou les supplices raffinés infligés à des captifs — ou seulement l'apologie et le déchaînement de la haine que des peuples très développés croient dans certains cas pouvoir se permettre ou devoir s'imposer.

**401.** Réciproquement, il incombe au moraliste de constater que des pratiques de cette sorte sont parfois complémentaires de mérites moraux très réels et très héroïques. C'est souvent au sein des sociétés qui s'opposent les unes aux autres de la triste façon que nous venons de décrire, que fleurit une moralité *intense*, un enthousiasme énergique pour un esprit de sacrifice ou d'austérité, des vertus militantes qu'un genre de vie plus paisible et plus bienveillante suscite moins.

Ainsi, aucune loi universelle ne paraît préparer dans la vie de l'humanité le règne définitif de la bienveillance et de la bonté. Une opposition toujours renouvelable entre groupes sociaux quelconques peut venir limiter sur nouveaux frais le champ d'application de ces règles. Empressons-nous d'ajouter que si certains reculs sont toujours possibles, certains progrès le sont aussi. Pourrait-on méconnaître, par exemple, la force et la généralité des tendances actuelles vers plus d'*humanité* dans la conduite des affaires *humaines* en général ?

Un idéal de charité universelle peut être conçu sous deux aspects : les uns rêveront de généraliser l'application des règles du respect de la vie et de la bienveillance générale au moyen d'une fusion aussi complète que possible de tous les groupes sociaux en une société unique et homogène qui ne connaîtrait plus d'autres antagonismes que celui des individus honnêtes et bons et des individus immoraux et méchants.

D'autres peuvent méditer un *concordat moral* entre les groupes actuels ou possibles par lequel, sans que soient supprimés

la multiplicité des groupements de toutes espèces et le bénéfice de leur émulation, certaines grandes règles seraient mises au-dessus de toutes les oppositions et de toutes les rivalités, en premier lieu, le respect de la vie.

Des aspirations de ce genre sont *des faits*, et des faits éminents. C'est à ce titre que nous les rappelons ici.

#### COMMANDEMENTS POSITIFS ET COMMANDEMENTS NÉGATIFS.

**402.** Les expressions les plus frappantes et les plus répandues des règles de bienfaisance sont des commandements d'abstention : tu ne tueras point, ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît, le bien d'autrui tu ne prendras.

Sans doute on peut toujours exprimer les mêmes préceptes sous une forme non négative : respecte la vie et les biens d'autrui — il demeure cependant une différence réelle entre deux sortes de commandements, les positifs et les négatifs. Ces derniers proscrivent un acte bien déterminé, ce sont des règles *formelles* : ne pas ôter la vie, ne pas faire souffrir, ne priver personne de son bien, ne pas refuser du secours. Au contraire les préceptes positifs se rapportent à une activité moins rigoureusement précisée : aime ton prochain, travaille à son bonheur, sois bienveillant pour tous, etc...

La prédominance des règles négatives s'explique doublement. D'abord par les circonstances qui font qu'on prend conscience des règles ou qu'on se souvient de leur existence. Nous savons que ces circonstances se ramènent principalement à la répression des *infractions*. La *défense* de commettre certains actes est la forme caractéristique de l'activité sociale consciente ou réfléchie.

Ensuite, une interdiction est plus précise et plus *formelle* qu'une recommandation positive; l'accord sur le mérite et le démérite se fait plus aisément en comptant des fautes qu'en évaluant de bonnes actions. Aussi les châtimens et punitions

jouent-ils un rôle pratique bien plus grand que les récompenses. La crainte du blâme nous dirige avec plus de précision dans le détail de nos démarches que l'attente de l'approbation.

Les mots qui qualifient les infractions et les démérites sont plus nombreux et plus suggestifs que ceux qui expriment les mérites correspondants. Peu d'éloges ont ce je ne sais quoi de *moteur* et de *stimulant* dont sont pourvues les injures ou les épithètes désobligeantes.

La pression sociale par laquelle les règles sont imposées et maintenues s'exerce donc davantage sous forme de restrictions et de défense et moins sous forme de recommandations positives, et les règles les plus rigoureuses, celles *qui obligent formellement*, se présentent d'ordinaire sous forme d'interdictions.

Les autres sont plutôt des recommandations inspirées du sentiment de la valeur de tout ce qui peut rendre notre conduite plus conforme aux règles de la bienfaisance. Un précepte tel que : aime ton prochain comme toi-même, signifie avant tout que l'amour du prochain, dont résulte la bienfaisance, a une valeur éminente entre toutes. A ce commandement : donne aux pauvres une part de ton bien, une conscience ponctuelle mais peu spontanée serait encline à répondre : quelle part ai-je le devoir de donner ? En fait, les recommandations positives débordent le devoir formel. Aussi dirons-nous que les commandements négatifs se rapportent surtout à la seconde phase, juridique et toute pratique de l'activité morale, tandis que les règles de la bienfaisance proprement positives sont déjà inspirées par des formes *d'idéal de la bienfaisance ou de la charité* (cf. 302).

#### L'OPPOSITION DE LA CHARITÉ ET DE LA JUSTICE.

403. Le sentiment par lequel nous accordons à la bonté et aux actes qu'elle inspire une valeur absolue est un des plus naturels, et à coup sûr c'est par ce sentiment qu'ont dû commencer à poindre les premières conceptions de l'idéal moral.

En effet, c'est un privilège des règles de bienfaisance d'avoir des conséquences heureuses immédiatement ressenties par quelqu'un. De plus, si ces règles demandent à chacun quelque sacrifice au profit d'autrui, elles correspondent cependant à des instincts de sympathie et d'attraction mutuelle antérieurs à toute vie réfléchie. Dans l'idéal de charité, d'amour, de dévouement, nous savons qu'il s'opère, au delà de la seconde phase, une sorte de synthèse de la spontanéité de la phase des instincts et de la liberté propre à la phase de l'idéal. On n'a pas de peine à convaincre une mère de ce que le don de soi et le sacrifice en faveur de ses enfants est conforme aux valeurs spirituelles les plus hautes. Lorsqu'on propose à une SAINTE THÉRÈSE un idéal d'amour divin, il lui semble qu'elle l'a déjà trouvé tout inscrit dans son cœur. C'est pourquoi la perfection morale est volontiers aperçue par le peuple sous l'aspect de l'*innocence* et sous celui de la *charité*, deux formes de l'idéal de la bienfaisance.

Cependant il est peu probable que les premières formes accomplies d'un idéal moral, fruit d'une réflexion systématique, aient été un idéal d'amour ou de charité. Et cela précisément parce que celui-ci s'offre trop facilement à la conscience irréfléchie, il apparaît trop aisément en conformité avec nos instincts de sympathie et les formes spontanées du dévouement. Ceci a dû éveiller la méfiance des premiers moralistes, frappés du fait que la charité pure est elle-même comme un « laisser-aller » contraire à la stricte discipline. Il suffit d'aimer pour faire du bien, et l'amour ne choisit pas son objet selon une règle qu'il s'impose.

Aussi l'histoire de la spéculation philosophique montre-t-elle les premiers théoriciens de la moralité attachés à chercher le modèle de l'humanité sous les traits de l'homme *juste* plutôt que sous ceux de l'homme bon et aimant. Tel fut l'idéal du sage élaboré par la philosophie grecque : L'homme parfait est celui qui a reconnu la règle la meilleure et qui se comporte à

l'égard de tous dans une stricte conformité à cette règle. Ainsi *l'idéal de justice*, sur lequel nous reviendrons prochainement, s'oppose à l'idéal de charité en ce qu'il attribue la valeur suprême à une règle de conduite déterminée, et non aux avantages qui résultent pour quelques individus de notre manière d'agir à leur égard.

**404.** Le juste apparaît comme celui qui ne se laisse pas guider par ses inclinations, par ses sympathies, et qui les réprime au contraire pour n'obéir qu'à la règle. Il ne cherche pas directement un bien concret, il cherche le règne de la règle, persuadé d'ailleurs que, ce règne établi, il en résultera le plus grand bien pour le plus grand nombre (1).

Il semble que l'idéal de charité n'ait été systématiquement opposé à cet idéal plus formaliste de justice, que lorsqu'une longue expérience eut montré la part d'illusion que contenait la confiance dans l'excellence absolue de la stricte justice. Dans l'Antiquité, c'est à l'époque hellénistique qu'un mouvement d'idées s'est produit qui a abouti à opposer délibérément un idéal d'amour à un idéal de justice abstraite, le modèle du saint qui se dévoue à celui du sage qui se maîtrise, la charité chrétienne à la légalité païenne.

Peut-être que, sans préjudice d'autres combinaisons, l'historien des idées morales retrouverait une sorte d'alternance dans la faveur de ces deux formes d'idéal. Certaines tendances de la Renaissance et du XVII<sup>e</sup> siècle s'accusent comme un retour à l'idéal de justice, après la longue popularité de l'idéal de charité durant le Moyen Age. Par certains côtés le sensible XVIII<sup>e</sup> siècle remet en honneur l'amour et la bienfaisance spontanée. Kant réagit contre ce sentimentalisme et magnifie un

---

(1) Nous parlons ici de l'idéal de justice comme s'il s'agissait d'une notion au contenu bien défini et suffisamment unifié. Nous prenons cet idéal tel que se le représentent ordinairement ceux qui s'en réclament. On verra dans le chapitre suivant que l'idéal de justice est une notion éminemment confuse, où se brouillent plus ou moins des acceptions très différentes.

idéal de stricte conformité à une législation formelle qui n'a rien d'un précepte d'amour pour les êtres particuliers, tandis qu'au XIX<sup>e</sup> siècle les deux tendances se disputent plus également la faveur des esprits. Au milieu du siècle les revendications au nom de la Justice, répudiant l'aumône humiliante et la charité arbitraire, sont évidemment soutenues par les manifestes les plus retentissants. Depuis, la littérature philosophique la plus raffinée a magnifié davantage les libres inspirations d'une *générosité spontanée*.

**405.** On se tromperait si l'on croyait que l'idéal de justice et l'idéal de bienfaisance se reconnaissent réciproquement comme des belligérants ou des rivaux de la même qualité. C'est nous qui les opposons ainsi, sans l'assentiment de leurs défenseurs respectifs. Le partisan de la justice intégrale incline à penser qu'il n'y a qu'une vertu fondamentale : la justice, dont tous les autres mérites sont des applications à des circonstances particulières. De son côté, l'adepte de la charité répète la phrase célèbre :  *aimez, le reste vous sera donné par surcroît*. Pour l'un, tout ce qui est bon à quelque titre est nécessairement juste, de sorte qu'il n'y a qu'à se soucier de reconnaître la justice. Selon l'autre, l'amour du prochain impliquant l'abnégation de soi ou le triomphe sur l'égoïsme, seul obstacle au bien faire, il suffit de posséder cette grâce pour ne prendre en toutes circonstances que le parti le meilleur et pour ne se réjouir que de faire le bien : ce surcroît qui est donné à celui qui aime, c'est donc à la fois la vertu et la joie.

Tandis que certains textes évangéliques demeurent la formule la plus saisissante d'une doctrine qui a résolu tout mérite dans la charité, le philosophe MALEBRANCHE (1638-1715) nous offre l'exemple d'un partisan intrépide de la justice, hors de laquelle il n'est pas de vertu ni de mérite. En bon rationaliste, il est frappé de ce qu'il y a d'incohérent dans une charité qui n'est pas soumise à une règle supérieure, et qui ne dispense qu'au hasard ses bienfaits. Aimer, c'est préférer, c'est favoriser sans

raison. L'amour de la créature est illicite parce qu'il est source d'injustice; ce dont l'aimé est gratifié, les autres en sont privés. L'amour de la créature est donc un péché; il n'est permis d'aimer que Dieu seul ou qu'en Dieu. Dieu en effet c'est la justice ou l'ordre universel; l'aimer c'est aimer la règle, aimer en lui, c'est aimer selon la justice, c'est-à-dire en proportionnant son amour au mérite de l'objet aimé.

**406.** Il faut réputer chimérique toute tentative pour réduire complètement la charité à la justice ou la justice à la bienfaisance. Si tant d'esprits bien intentionnés s'obstinent dans cette réduction à l'unité, cela n'est possible qu'à cause de l'*interprénétration* du contenu des groupes de règles que nous avons reconnue comme un fait général (397). Etant posé que la justice consiste à se conformer aux règles reconnues, il s'ensuit que les règles de bienfaisance une fois établies, il est juste de s'y conformer. Comme elles le sont toujours, n'y ayant aucune société dépourvue de ces règles, on trouvera sans exception qu'il est juste de ne pas tuer ni de faire du mal sans motif plausible. Inversement il suffit de reconnaître que la justice finit toujours par être bienfaisante pour que le seul désir d'augmenter dans le monde la joie et le contentement nous porte à favoriser la justice.

Nos deux premières rubriques, Bienfaisance et Justice, ont ainsi un domaine commun : il est en somme indifférent de placer *la probité*, par exemple, parmi les règles de bienfaisance ou dans celles de la justice. Les deux formes d'idéal correspondantes conduisent logiquement leurs adhérents aux mêmes conclusions et aux mêmes démarches, du moins dans la plupart des circonstances de la vie ordinaire. La justice et la bienfaisance sont comme deux surfaces superposées, qui se trouvent avoir une grande aire commune.

Mais il reste toujours quelque coin par où chacune de ces deux surfaces déborde l'autre.

Quoiqu'en pense Malebranche, dont la vie d'oratorien fut sans doute peu riche d'expérience sentimentale, doser exactement son attachement selon les mérites de l'objet, ce n'est plus aimer (1). L'estime peut conduire à l'amour, mais elle ne le contient pas, et elle n'en est pas l'unique chemin. Il y a dans le fait de chérir véritablement quelque chose d'irréductible à une règle de choix et de proportion. Celui qui aime s'attache, *telle quelle*, à l'existence de l'objet aimé. Par là aimer implique quelque *injustice*, ou du moins la disposition à s'affranchir d'une règle préalable d'exacte distribution des bienfaits. Un pur idéal de bienfaisance nous entraîne à créer de la joie et à lutter contre la souffrance sans égard à une condition quelconque. Il nous convie à porter notre affection là où le hasard et les circonstances nous donnent l'occasion d'exercer notre bienveillance et en dehors du souci de réserver les droits des autres. Dès que ce dernier souci intervient, nous amoindrissons en nous l'idéal d'amour en le combinant avec l'idéal de justice.

407. Et en dépit des affirmations des théoriciens obstinés, ce pur amour, s'il n'est pas la perfection, est cependant déjà une forme d'excellence morale. Le savant n'a pas à marquer ses préférences, encore moins à les dissimuler sous des définitions arbitraires. L'étude des espèces de valeurs morales repose sur l'observation de la vie sociale concrète. Or, dans la vie réelle nous voyons que, toutes choses égales d'ailleurs, celui qui aime

---

(1) L'amour consiste essentiellement à *ne pas proportionner* son attachement au mérite de l'objet aimé. C'est ce qui fait dire au sens commun que l'amour est aveugle. Aussi longtemps que nous mesurons notre attachement à un être, à l'exacte estimation de sa valeur telle que tout autre pourrait la faire raisonnablement, nous ne l'aimons pas véritablement; ou notre amour est décidément bien peu profond s'il augmente ou s'affaiblit dans une exacte proportion avec les qualités ou les défauts que nous découvrons dans ce que nous aimons. Ce n'est pas là un défaut de l'amour, au contraire, c'est la source de sa valeur irréductible et spécifique. L'amour, la charité pure *libère* notre sentiment d'une servitude, de la soumission à des mesures, à des proportions, à des variations contingentes. Que, d'un autre côté, l'amour soit une servitude d'une autre sorte, cela ne change rien à la vérité de cette remarque.

et fait quelque bien selon les impulsions de son cœur, est réputé moralement supérieur à celui qui n'aime pas : il est plus noble et plus digne d'approbation en même temps qu'il est lui-même plus aimable. On trouve donc dans l'amour et la bienfaisance favorisés pour eux-mêmes quelque chose d'irréductible à la justice ; et ce résidu est une valeur morale qui échappe à l'idéal de justice : c'est ce qu'implique la notion de *grâce*, de don gratuit, faveur accordée sans égard à une proportion ou à une mesure.

408. Réciproquement, il y a dans la justice un résidu inaccessible à la charité. En se montrant strictement juste, on s'assure des formes de mérite auxquelles ne peut prétendre celui qui s'abandonne à la passion de faire des heureux. Pour se conformer rigoureusement à la justice, il ne faut pas se soucier de savoir si la règle à laquelle on est fidèle procure sûrement le maximum de bien-être : car si l'on a ce souci, on altère d'autant son idéal de justice, et l'on est sur le chemin d'y substituer l'idéal de charité. En effet, on se montre peu éloigné d'abandonner la règle si son infraction s'avère une manière plus sûre de faire du bien, ou l'on s'y attache moins s'il intervient de l'inquiétude au sujet de son excellence. *Celui-là cesse d'attribuer à la justice une valeur absolue, qui se croit tenu de la justifier par la bienfaisance.* De fin elle devient moyen, et un moyen peut toujours être éliminé au profit d'un autre, jugé meilleur. Le juste intransigeant est celui qui attribue à la bonne observation de la règle une valeur en soi, préférable aux contingences du plaisir et de la douleur. C'est cela qui fait sa grandeur. On la trouve dans les meilleures parties du système de Kant, fondées sur l'idée que le bien moral passe infiniment la joie, le bonheur et tout ce qui n'est que de l'ordre du sentiment.

On dira donc que l'idéal de la bienfaisance et celui de la justice coïncident heureusement, assez du moins pour qu'ils nous inspirent, dans les démarches les plus ordinaires de l'existence, les mêmes bonnes résolutions, la soumission aux mêmes

règles. Pratiquement chacun de nous peut entourer ces deux formes d'idéal d'un égal respect, car ce n'est qu'exceptionnellement qu'ils nous solliciteront dans des sens opposés. La vie pratique gagne à ce que les consciences développées *participent* à ces aspirations également nobles, mais celles-ci demeurent cependant irréductibles l'une à l'autre de telle sorte que deux héros, pour les avoir choisies respectivement, peuvent donner l'exemple de deux vies également belles, mais profondément différentes.

#### VALEUR SPÉCIFIQUE DE LA BIENFAISANCE

409. L'idéal de justice et l'idéal de bienfaisance peuvent nous conduire aux mêmes résolutions pratiques, mais en eux-mêmes ils sont contradictoires. Le premier s'attache à la *forme* de l'action : nous devons agir selon la règle formelle, quelles que soient les conséquences ; « fais ce que dois, advienne que pourra ». L'autre se soucie de la *matière*, c'est-à-dire des conséquences concrètes de l'action, l'apaisement, le contentement, le bonheur, la joie. Le juste estime *la régularité*, l'être aimant évalue *le sacrifice*. Ceci nous annonce que l'idéal de charité soutient avec d'autres formes d'idéal un rapport plus étroit, avec l'ascétisme ou le renoncement, en particulier.

Si le mérite de bien faire est une grâce assurée à celui qui aime, c'est parce qu'il est détaché des biens que l'égoïsme seul fait estimer. Dans la belle formule chère à Auguste Comte et à Tolstoï : *vivre pour autrui*, la liaison du détachement ascétique et de la charité apparaît immédiatement : vivre, non pour soi, mais pour les autres. On trouve ici une de ces contradictions qui ne sont dans la vie morale, qu'une richesse de plus. L'être parfaitement charitable devrait réputer, au fond, sans valeur cette joie et ce bonheur qu'il travaille à procurer aux autres, puisqu'il y renonce pour lui-même. Il leur dispense ce qu'il estime hautement, mais chez eux seuls. La joie et l'apaise-

ment tirent leur valeur spirituelle définitive de ce fait qu'en même temps que nous devenons plus libres et meilleurs en ne nous y attachant pas nous-mêmes, nous les réputons très réelles et très précieuses dès qu'il s'agit d'en gratifier les autres.

Si le plaisir et le bonheur étaient d'emblée des valeurs absolues, l'égoïste seul aurait raison. S'ils n'avaient nulle valeur, la générosité et l'esprit charitable seraient la plus vaine des qualités, ne procurant que ce qui ne vaut rien. Le fait est que ces valeurs de la vie commune ne deviennent des valeurs hautes et absolues que parce que nous pouvons en gratifier autrui et en être gratifiés par les autres. Les valeurs de la vie ordinaire sont comme l'or qui n'acquiert du prix que par l'échange. Au reste il en est de même pour toutes les valeurs : elles ne se consacrent qu'en se transférant.

Cette remarque n'est-elle pas la justification en profondeur d'une philosophie qui fonde son armature non dans l'unité d'une conscience toute donnée, mais dans les relations de plusieurs ? Le mérite absolu de l'abnégation dans l'amour, synthèse de renoncement et de bienfaisance, ne s'explique que dans les rapports de plusieurs êtres associés, à la fois semblables et différents. Du point de vue d'une seule conscience le mérite de l'ascète charitable s'abolirait aussitôt acquis, car il devrait mépriser les autres par là justement qu'il leur dispense ce qu'il dédaigne pour lui-même.

## CHAPITRE III

### La Justice.

**410.** Dans ce chapitre, nous pourrions traiter sur nouveaux frais les problèmes les plus généraux de la philosophie morale, et c'est un écueil dont nous avons à nous garder. En effet, la

pensée et la terminologie ont de tout temps incliné à confondre avec la valeur de la justice celle de la moralité tout entière. La littérature morale et religieuse reconnaissent dans le Juste l'homme intégralement honnête et bienfaisant; la justice y est le nom commun de toutes les formes de mérite, et les classiques exprimeraient leur idée fondamentale en disant que la science morale n'a d'autre objet que d'enseigner ce qu'il est juste de faire et ce à quoi il est juste de renoncer. Elle dirait aussi que la raison doit nous apprendre la distinction du juste et de l'injuste, en quoi consiste toute la science du bien et du mal.

Ainsi, la justice qui, d'une part, est une vertu parmi les autres, enveloppe d'autre part toute la moralité; un même mot signifie tantôt le tout, tantôt la partie. Au moment de faire de la justice l'objet de notre examen, notre première remarque doit donc porter sur le vague extraordinaire de cette notion si haute et si suggestive.

De même que dans toutes les langues, les mots les plus importants et les plus employés sont ceux dont les flexions sont le moins régulières, la vie sociale ne peut manquer d'obscurcir, en les chargeant d'un sens toujours plus riche, les pures idées morales dont elle se sert dans ses démarches les plus relevées.

**411.** *L'idée de justice est une notion confuse* (1). Cela veut dire que telle est la richesse et la diversité de son contenu que les définitions qu'on en propose ne correspondent jamais qu'à une partie de ce contenu, ou qu'il n'apparaît jamais avec évidence que la définition donnée soit suffisamment conforme à tous les emplois consacrés du mot ou de l'idée. Chacun de nous croit avoir un sentiment assez sûr du juste et de l'injuste; mais aussitôt qu'il s'agit de confondre un contradictoire, ou même de nous démontrer à nous-mêmes le bien-fondé de nos appréciations, nous nous apercevons de la complexité de cette notion que nous croyions si bien connaître.

---

(1) E. DUPRÉL : *Le Rapport Social*, deuxième partie, ch. IV et appendice.

Certaines idées et les mots qui les désignent ont acquis, légitimement du reste, un prestige tel qu'il est prudent de ne jamais laisser un adversaire seul à s'en servir comme d'un auxiliaire. La justice est au premier rang de ces notions prestigieuses. Pour l'orateur, pour le polémiste, comme pour le plaideur, se laisser convaincre de n'avoir pas la justice avec soi est le vestibule de la défaite; et sincèrement, les gens de moralité moyenne ont besoin de ne pas trop douter de la justice de leur cause pour avoir le courage de persister à la défendre. Aussi qu'arrive-t-il fréquemment? Comme une notion morale ne correspond ni à une chose qu'il n'y a qu'à observer pour vérifier ce qu'on en affirme, ni à une démonstration devant laquelle il n'y a qu'à se rendre, mais bien à une *convention* pour la définir d'une certaine manière, lorsqu'un adversaire a pris l'offensive en mettant de son côté les apparences de la justice, l'autre partie sera encline à donner de la justice une définition telle que sa cause s'y avère conforme. Ainsi l'usage de la notion de justice dans le contentieux de la vie pratique a pour résultat de l'obscurcir au lieu de l'éclaircir définitivement.

Cette remarque est vraie d'ailleurs pour toutes les notions morales et d'autant plus qu'elles sont plus unanimement respectées. Mais cet accroissement naturel de la confusion frappe plus particulièrement à propos de l'idée de justice parce que l'énorme spéculation que suscite *le droit et la réflexion sur le droit* en font la valeur morale la plus travaillée.

**412.** Quand on se trouve devant une notion profondément confuse telle que celle-ci, il importe de ne pas verser dans l'erreur traditionnel qui consiste à se flatter d'éclaircir la notion confuse au moyen de la bonne définition enfin trouvée ou mise en pleine lumière. Ce serait persévérer dans la confusion, ou même l'aggraver. En effet, supposé même que la définition proposée fût claire et exempte d'équivoque, il en résulterait qu'elle ne correspondrait plus à tous les emplois de la notion confuse qu'elle prétend exprimer; et rien ne serait plus dange-

reux que de raisonner sur la notion clairement définie pour ensuite appliquer les conclusions de ces raisonnements aux démarches de la vie réelle où la notion est employée dans toute sa confusion.

La seule voie *scientifique* consiste à prendre cette confusion comme un fait. Le savant n'étudie pas la justice telle qu'il lui convient de la concevoir, mais la justice vivante, observée, c'est-à-dire confuse et correspondant plus ou moins à la totalité de ses définitions.

Il s'ensuit que le premier travail doit consister à analyser les différentes acceptions dans lesquelles la notion est prise et que l'usage mêle plus ou moins. Il y aurait lieu de réunir toutes les définitions des juristes et des moralistes, et d'autre part de chercher dans quel sens l'idée est prise dans la vie courante, au cours des procès, des disputes, des polémiques, dans le scrupule des consciences. Il paraît bien qu'un tel travail aboutirait à une classification des sens du mot justice dont la première dichotomie serait l'opposition de *la justice statique* et de *la justice dynamique*.

#### LA JUSTICE STATIQUE.

**413.** *La justice statique consiste à observer une règle établie, quelle que soit cette règle. Le devoir de justice est d'appliquer la règle reconnue. Est juste ou intègre celui qui obéit à ce devoir. Tel un juge qui applique scrupuleusement la loi. L'instituteur se montre juste en donnant à chaque élève les points et la place qu'ils ont mérités : c'est parce qu'il respecte la règle et les conventions du concours.*

La justice statique, ou justice au sens strict (intégrité), apparaît donc comme une règle qui se superpose aux autres règles et qui en assure l'observation en faisant de celle-ci un devoir moral. Il s'en faut, en effet, que toutes les règles ou conventions qu'on trouve établies dans une société soient par elles-mêmes

des règles morales. Ne sauraient prétendre à cette qualité tous les articles de règlements qui sont fondés sur des raisons d'opportunité ou de convenance particulière, par exemple la part que l'État prélèvera sur les héritages, ou le côté de la route que tiendront les véhicules. Ce n'est pas une règle morale qui a inspiré l'inventeur du jeu de piquet lorsqu'il a fixé les valeurs relatives du Roi et le l'As. Mais ces conventions une fois établies, il devient injuste de les enfreindre. A chaque instant consentir au bénéfice d'être membre d'une société implique l'engagement d'en observer toutes les règles, et c'est à cet engagement implicite que correspond *la règle de justice*.

La justice (statique) est donc *la règle des règles* d'une société; elle est ce qui vient donner une valeur morale au respect des règlements de toute sorte, même lorsque ceux-ci ne sont pas encore, par eux-mêmes, des règles spécifiquement morales. Elle est donc par excellence la règle morale garante de l'existence même du groupe social, puisqu'elle est ce qui entraîne un démerite moral chez l'auteur de toute infraction aux règles de ce groupe, de quelque nature que soient d'ailleurs ces règles. On dira aussi que la justice (statique) est *le bien du groupe*, comme la bienfaisance correspond immédiatement au bien des individus.

**414.** Insistons sur le fait qu'ainsi définie la justice statique, on voit son champ d'application strictement limité par les frontières d'un groupe social. C'est au sein de la société où les règles sont établies qu'il est juste de les observer, injuste de les violer. Là où nul engagement n'est pris, où nulle règle de conduite ne contient les initiatives, la justice statique ne commande rien. *La justice au sens strict ne crée pas les règles qu'elle sanctionne*; elle n'est qu'un facteur de *garantie*.

On formule la même idée en disant que la justice statique est une valeur morale qui prend naissance dans le même temps que les consciences parviennent à la deuxième phase et que les individus se prennent à déterminer leurs démarches par des

règles dont ils reconnaissent expressément l'existence. Ce que les tiers intervenant dans le débat entre la victime et l'agresseur sont conduits à réprimer, c'est *l'injustice commise*, c'est-à-dire la violation de la règle quelle que soit la nature de celle-ci et quelle que soit l'espèce de dommage subi par la victime.

Cette remarque suffit à faire apercevoir qu'avec la justice statique on touche le noyau primitif de la notion de justice; elle est la justice au sens originel. L'injustice est le démerite spécifique, la diminution dont est frappé le membre du groupe qui n'en respecte pas la règle.

**415.** En même temps on s'explique que l'idée de justice ait tendu tout de suite à résumer toute la morale. Quelque infraction que l'on commette, celle-ci apparaît toujours comme une injustice; réciproquement la justice commande tout ce que formulent les autres règles, du moment que celles-ci sont établies. Une règle qui était déjà une règle morale par elle-même, telle que la proscription du vol ou du mensonge, est par surcroît, un précepte de la justice, et les règles qui n'ont pas, par elles-mêmes, cette dignité d'être un commandement moral, telles qu'un règlement de jeu ou un contrat, trouvent dans la justice statique leur appui et leur plus haute sanction.

Il suit de là qu'il suffit d'être juste pour apparaître moralement irréprochable, puisque cela implique le respect de toutes les règles morales et de tous les engagements.

#### LA JUSTICE DYNAMIQUE.

**416.** Mais pour définir la justice statique, il est nécessaire et il suffit de se placer au point de vue d'un groupe social unique, c'est-à-dire d'une collection d'individus d'accord sur les règles et sur leurs engagements mutuels. On sait de reste que cette homogénéité parfaite est loin d'être l'attribut de la vie sociale intégrale. L'origine de tant d'équivoques et de confusions liées

à l'idée de justice est à chercher dans les relations entre groupes multiples, extérieurs ou s'interpénétrant. C'est là aussi qu'il faut aller trouver la raison pour laquelle la notion de justice a été bientôt pourvue d'une signification plus complexe.

Alors que la justice statique consiste à observer les règles quelles que soient ces règles, il arrive en effet qu'une règle soit réputée injuste par certains. Rousseau et Adam Smith trouvent justes et saintes les règles qui assurent la propriété individuelle; Godwin et Babeuf les déclarent injustes. Nous voici donc devant un emploi tout différent de la notion de justice : elle est ici un critère de la valeur des règles elles-mêmes. Il va sans dire que celui qui qualifie d'injuste un commandement ou une règle, est généralement mû par le désir d'y voir substituer une autre règle, qualifiée juste. Le jugement de valeur porté sur la règle est régulièrement inspiré par l'intention d'introduire un changement dans les institutions ou dans les consciences. C'est pourquoi nous appelons *justice dynamique* la justice en tant qu'elle apparaît comme *un critère* servant à juger la valeur morale des règles sociales quelconques.

Tandis que la justice statique est la règle qui ordonne d'observer les règles, *la justice dynamique est la règle qui est aperçue comme dominant l'institution même des règles*; elle se présente comme la règle à laquelle il faut que les règles soient conformes pour être des règles morales.

De la justice dynamique elle aussi nous pouvons dire qu'elle apparaît comme *la règle des règles*, mais qu'on prenne garde que c'est dans un tout autre sens que lorsqu'il s'agissait de la justice statique. C'est la règle qui est conçue comme dominant les règles; elle les appelle ou les exclut, elle leur impose des conditions. Au contraire la justice statique est seulement la règle qui garantit les règles établies, et en tant que telles.

**417.** Du point de vue du rôle de la justice dans l'activité sociale, la différence des deux acceptions dégagées ne saurait être plus profonde : L'office de la justice statique c'est de main-

tenir un ordre établi. Une société ne dure que par le respect de ses règles et conventions; en leur donnant à toutes une même valeur morale, la justice statique apparaît comme la plus haute garantie de durée et de stabilité. Au contraire, comme nous venons de le faire remarquer, on ne s'avise d'invoquer la justice dynamique qu'à moins qu'on veuille changer sur quelque point l'ordre établi. Ainsi les promoteurs de la Révolution française ont qualifié injustes les institutions séculaires du royaume de France. Lorsque les partisans du *statu quo* concluent que les institutions établies sont justes et dignes de tout respect, ils ne font d'ordinaire que répondre à l'attaque des réformistes. Facteur de transformation, la justice dynamique apparaît comme un instrument de l'esprit réformateur, ou *progressiste*, comme il s'appelle lui-même. La justice statique, proprement conservatrice, est facteur de fixité.

**418.** Malgré cette radicale opposition de leurs influences, source de trouble dans les esprits et dans les affaires publiques, on s'explique fort bien comment le sens dynamique de la justice procède logiquement de son sens statique. Le magistrat chargé d'appliquer la loi recherche quel rapport les faits soutiennent avec la règle établie, s'ils y sont conformes ou contraires. Mais lorsqu'il s'agit d'une règle à établir ou à apprécier, il est naturel qu'on cherche à l'apercevoir dans son rapport avec quelque autre règle jugée préalablement établie ou mise au-dessus de la discussion. De même que l'on peut être conduit à examiner si tel arrêté d'un bourgmestre est conforme à la loi, si telle mesure du gouvernement respecte ou non la Constitution. Les règles et conventions se laissent ainsi hiérarchiser en un système où des commandements *inférieurs* sont aperçus comme des applications de règles *supérieures*. Se servant de cette hiérarchie, celui qui apprécie une règle quelconque, en disant si elle est juste ou injuste, la présente comme conforme ou non conforme à la règle supérieure. Au sommet de la pyramide on est logiquement incité à concevoir une règle suprême, la

règle des règles, qui ne sera autre que la justice dynamique elle-même.

**419.** Du point de vue de l'activité sociale concrète, l'application de la justice dynamique correspond à des groupes hiérarchisés. Les règles inférieures sont celles des groupes subordonnés ou des subdivisions du groupe total. Elles seront justes ou injustes selon qu'elles s'avèrent ou non conformes à la règle du groupe jugé prééminent ou de la société totale. Ainsi les révolutionnaires de 1789 jugeaient injustes les coutumes accueillies par la Noblesse et le Clergé, comme n'étant point conformes à l'ordre de la Nation prise dans son intégralité.

Par là s'expliquent les affinités profondes qui sont à relever entre l'idée de justice et l'aspiration à une société homogène et universelle. L'ordre de cette société unique et totale serait par essence la règle des règles, c'est-à-dire l'expression même de la justice intégrale, ce que la Constitution est aux lois et arrêtés.

**420.** Les remarques qui précèdent ont sans doute rendu évidente cette constatation : *toute application de la justice dynamique revient à un recours plus ou moins explicite à un idéal de justice.*

Tandis que la stricte justice statique est toute relative, ne faisant que conférer un surcroît de valeur aux règles établies d'ailleurs, prétendre au contraire juger si les règles sont justes ou injustes, c'est les rapporter à un critère, et il faut que ce critère soit déterminé. Il faut que la justice dynamique ait un contenu, elle suppose un idéal de justice, objectif et définissable.

Se demander de deux règles laquelle est la plus juste, lequel de deux régimes sociaux est le plus conforme à la justice, c'est admettre que *le juste* peut être isolé, considéré en soi, que la justice pure est quelque chose de discernable et de consistant.

On voit quelle contradiction nous avons ainsi dégagée parmi les emplois confus de la notion de justice. D'une part la justice

statique, noyau originel de la notion, est vide de tout contenu positif : est juste l'application de la règle établie quelle que soit celle-ci. D'autre part, l'appréciation du degré de justice des règles (et par conséquent aussi des actes en tant que conformes ou non conformes à ces règles) implique une notion du juste consistant, déterminé, isolable et définissable en soi. *Un idéal de justice n'est point donné avec la justice statique, et cependant la vie morale et l'activité sociale posent cet idéal et en font usage.*

**421.** Qu'est-ce donc que cet idéal de justice invoqué plus ou moins implicitement dans toute application de la justice dynamique ?

Nous avons à démontrer qu'il n'y a pas *un idéal de justice*, unique et opposable, en le mettant sur le même plan, à quelque autre idéal tel que la charité ou la pureté. *Il y a des formes multiples d'idéal de justice*, et chacune d'elle a un contenu qui n'est jamais *la justice pure*, le juste en soi, mais qui est *un idéal quelconque*, réductible à quelque autre forme d'aspiration morale désintéressée.

Il est le plus souvent avantageux de présenter l'idéal qu'on préconise comme n'étant que la simple application d'une règle morale préalablement reconnue ou indiscutée, et c'est cette règle préalable dont on fait la justice. C'est pourquoi *l'idéal de justice est invariablement un aspect que l'on donne à un idéal déterminé, quelconque et variable*. La justice est le nom prestigieux que l'on donne au bien que l'on conçoit.

Pour faire cette démonstration nous analyserons rapidement les formes courantes d'idéal de justice, telles que nous les voyons proposées ou invoquées dans la vie morale, dans les revendications politiques, dans la rivalité des intérêts, des groupes, des classes ou des sexes.

**422.** L'idéal de justice le plus populaire et celui auquel on pense tout d'abord, c'est *l'idéal égalitaire*. Justice et égalité,

dans un usage pratique et peu rigoureux, peuvent passer pour presque synonymes. C'est l'idéal de *justice commutative* (1) : Il sera bien et moralement obligatoire de ne pas tenir compte des inégalités naturelles ni en général des avantages contingents impartis à certains. La justice commutative s'exprime suffisamment par cette formule : Dans les biens susceptibles d'être répartis, à *chacun la même part*.

Si nous cherchons ce qui est à la source de la valeur morale de cet idéal d'égalité, nous trouvons ceci : le meilleur ordre social ne serait pas celui où chaque individu pourrait sans aucun empêchement, tirer toutes les conséquences de ses avantages, de ses capacités ou des faveurs d'autrui. A un tel état de fait qui serait une inégalité indéfiniment renforcée, il convient de substituer une convention par laquelle une même qualité ou dignité fondamentale et un même système de prérogatives sont reconnus à tout membre de la société ou à tous les hommes. La société apporte ainsi une compensation aux inégalités naturelles ou contingentes, et diminue l'effet des inégalités dont elle-même est la cause ; et d'un tel tempérament résulte un ordre social meilleur.

Or, il apparaît ainsi que cet idéal d'égalité n'est autre chose qu'un *idéal de respect des personnes ou d'honneur généralisé* au sujet duquel il nous suffit de renvoyer le lecteur aux chapitres prochains de cet ouvrage. L'égalitaire propose de substituer la notion de la personne pourvue d'avance d'un minimum de prérogatives indéfectibles et identiques, au fait brut d'individus inégaux matériellement, et inégalement capables de profiter des biens éventuels.

L'égalité n'apparaît *juste* que parce qu'elle apparaît bonne et socialement avantageuse pour des raisons de toutes sortes.

---

(1) Les termes « justice commutative » et « justice distributive » (423) viennent de saint Thomas commentant la morale d'Aristote. Nous ne retenons des deux notions que leur opposition essentielle.

Elle est un idéal de la personne qui tire du prestige de la notion de justice (1).

Il va sans dire que l'idéal égalitaire tel qu'il se manifeste le plus souvent dans les revendications des partis, n'est qu'une forme très particulière d'idéal de la personne, liée à des réactions de ceux qui ont le moins contre ceux qui ont le plus. Cette forme d'idéal de la personne n'est pas la forme *libérale*; elle appuie non sur le respect de la liberté des individus, mais sur le droit égal aux avantages éventuels ou aux biens actuels. Quoi qu'il en soit, l'égalité n'apparaît juste que parce qu'elle s'avère bonne ou désirable, pour des raisons à déterminer d'ailleurs.

423. Ce qui prouve bien que l'idéal égalitaire est en soi un idéal de la personne et ne se présente comme l'idéal de justice qu'au second temps, c'est que d'autres formes d'idéal de justice lui font concurrence, et peuvent lui reprocher de n'être nullement l'expression de la vraie justice. A la justice commutative ou égalitaire peut s'opposer ce que l'enseignement traditionnel appelle *la justice distributive*. Il n'est pas déraisonnable de chercher la justice idéale ailleurs que dans l'égalité brute des individus. A la formule : à chacun la même part, on substituera : à chacun *la part qui convient*.

Il s'avère en effet que traiter également, sans aucun discernement, des individus toujours différents les uns des autres, peut conduire à de flagrantes injustices. S'il s'agit de moyens de subsistance, par exemple, les besoins sont inégaux. Il sera donc plus juste de préconiser une formule telle que : à chacun *selon ses besoins*.

Que l'on se demande, cette fois encore, ce qui fait la valeur morale d'une telle formule de justice distributive. C'est qu'en

---

(1) Au reste, une certaine continuité ou une parenté logique aident à l'identification de l'idée de justice et de l'idée d'égalité : Toute application d'une règle *égalise* les membres d'une société ; quelque différents qu'ils soient d'ailleurs, ils sont égaux devant la règle. Sur les mécanismes sociologiques de l'égalité et de l'inégalité, voir E. DUPRÉL : *Le Rapport Social*, deuxième partie, ch. III.

l'appliquant on semble avoir le plus de chances de produire, dans les circonstances visées, le maximum de jouissance et le minimum de souffrance. Mais s'il en est ainsi, cette formule correspond à un idéal de bienfaisance; elle est fondée sur la valeur morale absolue de la douleur supprimée et de la joie produite. Cette proportionnalité est juste parce qu'elle est bienfaisante. Elle s'offre comme le meilleur procédé dans l'art de faire du bien. Présenté sous cette forme, l'idéal de justice n'est donc déterminé que par un contenu qui n'est pas la justice en soi, mais la bienfaisance.

424. Au reste, la justice distributive est elle-même foncièrement indéterminée; elle varie selon l'espèce de convenance dont on tiendra compte dans le traitement des individus.

En particulier la formule : à chacun selon ses besoins est critiquable au nom d'un plus rigoureux idéal de justice, et par des arguments de même inspiration que ceux qui écartent, comme non juste, l'égalité brute : On dira que donner une plus grosse part à un individu pour cette seule raison qu'il a de plus grands besoins, est injuste, car, en même temps qu'il coûtera plus cher à la collectivité, il aura plus de jouissance que celui dont les besoins sont plus modérés.

Un tel surcroît d'avantages ne se justifie que si celui qui en est gratifié apporte à la société des services proportionnels. Avec cette dernière considération, on va vers l'adoption d'un autre critère de répartition... Disons pour abrégé cette analyse que l'expression la plus raffinée de cette nouvelle formule de la justice distributive serait : à chacun selon ses mérites (1). Cette expression peut signifier : à chacun selon les services rendus (à l'ensemble des autres), ou enfin : à chacun selon les mérites de toutes sortes qu'il a pu acquérir, selon sa valeur, reconnue par le groupe.

---

(1) C'est une formule d'Aristote; cf. Diog. Laërce, V, 21.

Il semble bien qu'avec cette formule on serre du plus près possible l'idée d'une justice pure ou parfaite. Abstraction faite des difficultés d'application, cette formule n'exprime-t-elle pas la relation la plus désirable entre tous et chacun ? N'est-ce pas la synthèse de ce que tout membre doit à la communauté et de ce qu'il incombe à celle-ci de procurer à chaque membre ?

Mais qui ne voit que si cette distribution est jugée *juste*, cela implique qu'au préalable *les mérites* sont reconnus comme des valeurs déterminantes, et que l'on est d'accord sur leur nature ? Or ces mérites ne pourront être que *des vertus quelconques*, ou plutôt ce seront toutes les vertus, telles que le fait de rendre service à la société ou aux particuliers, le fait de respecter les règles et conventions, de réaliser le meilleur, etc... Dès lors, cet idéal de justice, ce prétendu noyau de justice pure, se ramène à *une sanction des autres valeurs morales préalablement reconnues* ! S'il est juste que le plus méritant soit le mieux gratifié, cela veut dire que la justice n'intervient qu'au second temps, pour consacrer des valeurs qu'elle seule ne suffit ni à susciter ni à définir.

**425.** Par là s'achève notre démonstration. De quelque manière qu'on s'y prenne, on ne parvient à donner à un idéal de justice un contenu, une capacité de déterminer nos actions, qu'en identifiant avec le juste en soi quelque autre valeur morale, telle que le respect de la personnalité ou de la dignité humaine, la bienfaisance, l'utilité sociale (1) ou la moralité inté-

---

(1) Les contradictions de la justice distributive ne sont pas une simple curiosité académique ; elles peuvent servir à la critique des arguments sur lesquels on appuie d'importantes mesures sociales. On déclare souvent qu'il est souverainement juste que la société procure « aux mieux doués », voire à eux seuls, les moyens de faire les plus brillantes carrières. (A chacun selon ses talents.) On ne voit pas que la société ne ferait ainsi que superposer ses faveurs aux faveurs du hasard. Elle travaillerait dans le sens d'un renforcement des inégalités naturelles ou fortuites. Il serait accordé aux talents ou aux capacités un caractère officiel, avec privilèges assurés.

Il ne s'agit pas de se demander ici dans quelle mesure cette protection des capacités naturelles est opportune ou inopportune. Il s'agit seulement de dénoncer dans les rai-

grale. Invoquer la justice dynamique, qualifier juste ou injuste telle règle ou telle pratique, c'est toujours rapporter celle-ci à un idéal déterminé, mais variable, et qui n'est jamais la justice pure ou en soi.

Peut-être nous dira-t-on : vous concluez donc qu'il n'y a pas de justice dynamique ou d'idéal de justice ? Le savant n'a pas à tirer de pareilles conclusions. Il étudie ce qui est ; or c'est un fait d'observation qu'on invoque la justice absolue ou pour mieux dire, *que l'on donne à toutes sortes de valeurs morales la forme d'un idéal de justice*. Notre analyse montre, non pas qu'il n'y a point d'idéal de justice, mais qu'il y en a plusieurs.

En fait, il peut y avoir autant de formes d'idéal de justice qu'il y a de formes d'idéal quelconque ; c'est dire qu'elles ne sont pas toujours compatibles, et qu'on trouvera dans leur collection de quoi armer tous les adversaires. Nous ne manquons pas de finir par trouver juste cela qui nous apparaît comme absolument bon ; la dignité de la justice vient doubler toute valeur aperçue comme morale, c'est-à-dire comme conforme à une règle et indépendante de toute convenance de l'agent (1).

---

sonnements sur lesquels on veut la fonder, un usage équivoque de l'idée de justice. En réalité, ce n'est pas pour servir la justice que l'on favorise ainsi l'essor des jeunes gens bien doués, c'est sous l'inspiration d'un idéal d'expansion sociale ou d'utilité. Un chef d'industrie qui favorise, s'il le peut, ses plus habiles ouvriers, n'est pas mû par un idéal de justice, mais par le souci d'accroître la production et le profit. Quand il s'avise d'invoquer la justice distributive, c'est pour justifier ce procédé, pour répondre, par exemple, aux objections des ouvriers syndiqués, dont les sympathies vont à des formes de justice plus strictement égalitaires.

(1) Il y a une justice dynamique dès qu'il y a une conscience pour la concevoir et pour l'appliquer, à plus forte raison dès que deux ou plusieurs consciences s'accordent pour l'accepter comme fin de leur conduite. Il en est ici de la justice comme de toute valeur en général : pour une valeur, être reconnue c'est être. Mais réciproquement, la justice dynamique n'agit que selon l'idée qu'on s'en fait. Si tout le monde était d'accord pour concevoir de la même manière l'idéal de justice, la justice dynamique arriverait à se confondre définitivement avec la justice statique, et tous les groupes sociaux seraient sur le chemin de s'unifier sous une règle commune. Nous n'en sommes pas là.

## JUSTICE RELATIVE ET JUSTICE ABSOLUE.

**426.** Toute cette analyse est strictement parallèle à l'ensemble de nos critiques de la philosophie morale traditionnelle. Les équivoques et confusions liées à la notion *du Juste* sont celles-là mêmes que nous avons dénoncées à propos de la notion *du Bien*. Dans une définition du bien en soi ou du juste en soi, la pensée classique (qui n'est qu'un produit des tendances pratiques incessamment renouvelées) a cru trouver un moyen de déduire une fois pour toutes le système universel des bonnes règles. En croyant procéder à cette déduction, les moralistes se sont attachés à nous faire adhérer à l'idéal moral de leur choix.

On retrouve dans la notion confuse de justice la même dualité de sens que fait découvrir l'examen des notions de bien, de bonheur, de liberté, de justice, de fait économique, etc..., le sens relatif et le sens absolu. Quand on définit la justice statique, on prend l'idée de justice au sens *relatif* : j'appelle juste tout acte conforme à une règle donnée. Lorsqu'on fait une application de la justice dynamique, on prend la justice dans un sens *absolu*. On donne alors à ce terme un contenu déterminé et exclusif de tout autre : Justice signifie égalité ou application de telle règle, à l'exclusion de telle autre. Encore une fois, on donne en ce cas pour contenu à la notion de justice l'idéal particulier au nom duquel on juge un acte donné.

**427.** Il arrive que l'on oppose la justice à l'amour ou à la charité, comme la discipline morale s'oppose au sentiment, ainsi que nous l'avons rappelé déjà dans le chapitre précédent (403 sqq). Dans ce cas, il est clair que l'idéal de justice c'est la valeur absolue donnée à la stricte application de la règle supposée dûment approuvée. Lorsqu'on veut voir dans l'amour et la charité qu'il entraîne, non une vertu mais le simple effet

d'un entraînement sentimental, la justice qu'on leur oppose comme la seule valeur morale, c'est *la justice statique*.

Il est assez piquant de remarquer que l'idéal qui mériterait le mieux le nom de pur idéal de justice, ce serait *un idéal de ponctualité formaliste*, résolument indifférent non seulement aux conséquences de l'application des règles, comme le voulait Kant, mais même à la nature des règles elles-mêmes !

Mais dans la vie courante cet idéal n'est guère invoqué sous le nom de justice que dans le cas que nous venons de rappeler, lorsqu'on veut opposer la discipline morale aux suggestions jugées déréglées de l'amour ou de la générosité. C'est d'ailleurs par une équivoque qu'on laisserait entendre que cette stricte justice a un contenu capable de fournir la bonne règle ; elle n'en a aucun, elle ne fait que consacrer la valeur d'un formalisme dans la conduite, sans dire lequel.

On comprend qu'un idéal de justice statique se présentant comme tel, ne saurait être ni très prestigieux ni très populaire : il s'avère trop insuffisant pour envelopper à lui seul toute la vie morale. On sait de reste que le juge lui-même, par scrupule moral, est souvent conduit à tempérer l'application stricte du droit par un souci *d'équité*. Ce mot vague qui, opposé à la justice littérale, résume toute la différence de la justice statique et de la justice dynamique, signifie seulement que le juge, dans son intention de faire pour le mieux, tempérera l'application de la règle particulière par le commandement de telle règle morale dont le respect lui paraît s'imposer. L'équité est, chez le juge, un complément de justice dynamique, mais par là-même c'est *une justice indéterminée*. Aucun idéal de justice n'enveloppe toute la justice ; réciproquement, tout idéal moral s'avère, par quelque côté, un idéal juste.

## CHAPITRE IV

## L'honneur ou les vertus de la personne.

**428.** La moralité consiste essentiellement dans des règles qu'une société propose à ses membres ou qu'un individu s'impose conformément à son idéal. Mais dans la vie pratique, ce n'est pas seulement les actions bonnes ou mauvaises que l'on distingue, c'est tout autant le degré de mérite de ceux qui les accomplissent. Une *vertu* est une qualité de celui qui se conforme à tel commandement moral, comme un vice est la qualité contraire. Qui observe les règles de la bienfaisance est bon, généreux ou charitable, comme est juste ou intègre celui qui respecte la justice. Dans les deux chapitres précédents, consacrés à quelques éclaircissements sur ces deux premiers groupes de règles, rien n'appelait cette remarque élémentaire, parce que cela qui donne toute sa valeur à la qualité de la personne juste ou charitable, ce sont les effets normaux de la règle correspondante. On explique directement la valeur des règles de justice et de bonté par leurs conséquences sociales qui sont de rendre possibles l'existence et la durée de l'association. Le mérite des personnes justes et bonnes est un effet naturel de l'excellence de la bienfaisance et de la justice.

Il n'en va plus de même lorsqu'on entreprend d'expliquer les formes de la moralité qui ne se ramènent entièrement ni à la justice ni à la bienfaisance, c'est-à-dire les deux derniers de nos quatre groupes de règles ou de vertus. La véracité, le courage, la tempérance, la modestie, la pureté, la dignité, le respect de soi-même, la noblesse d'âme se présentent directement comme des qualités de la personne, et leur valeur morale n'est plus directement fonction des conséquences que le respect ou

l'infraction des règles correspondantes peuvent avoir dans la société. Aussi devient-il nécessaire de mettre au premier plan cette notion de *personne*, sujet du mérite moral, de passer, si l'on veut, du point de vue objectif de la règle au point de vue subjectif de l'agent.

**429.** Les formes de la moralité qu'il nous reste à étudier ne s'expliqueront que *si nous parvenons à rendre compte des raisons qui poussent les êtres sociaux à donner une valeur morale à certaines manières d'être ou d'agir, abstraction faite des conséquences qui en découlent directement.*

Si toute vertu s'expliquait par la valeur sociale de ses conséquences immédiates, elle se ramènerait toujours soit à la bienfaisance, soit à la justice et il n'y aurait que ces deux groupes de règles. Mais comment ramener à de la justice ou à de la bienfaisance un idéal de chasteté ou de pureté, par exemple ? On voit bien qu'on est ici devant l'idée de la valeur d'une *perfection de la personne*, indépendante des conséquences extérieures de son activité. C'est donc à la notion même de *personne* que l'investigation scientifique doit s'attacher.

**430.** Corrigeons toutefois sur un point les affirmations qui précèdent. Une partie des vertus de la personne s'explique tout aussi aisément et aussi objectivement que nos deux premières rubriques : la véracité, le courage, la tempérance et la modestie sont directement utiles à la société, comme la générosité ou la justice : il est précieux de pouvoir compter sur le courage de ses associés ; on se réjouit de n'avoir pas à souffrir de leur intempérance ; rien ne facilite plus les relations que la modestie qui dispense en partie du souci constant d'évaluer les prérogatives de chacun (1) ; enfin, la véracité est une forme de la probité, et

---

(1) Dans la mesure où elle est une vertu, c'est-à-dire une pratique réfléchie, une attitude soutenue et non pas seulement une manière spontanée de se comporter, la modestie consiste à ne pas tenir compte de ce qui peut nous paraître le véritable rapport de mérite ou de situation entre nous et les autres, et à nous comporter comme moins

elle en a tous les avantages. Il est vrai, mais on remarquera que ces vertus de la personne ne s'expliquent ainsi que dans la mesure où elles sont des aspects particuliers de la bienfaisance et de la justice, et par ce côté elles ne mériteraient pas d'être mises en dehors de ces deux groupes de règles.

Mais nous verrons bientôt qu'il y a dans ces formes de mérite quelque chose qui ne se ramène pas à cette utilité sociale directe, et dont la valeur, par conséquent, doit être cherchée ailleurs. Le mérite que ces vertus confère n'est pas proportionnel à la bienfaisance toujours plus ou moins liée à leur pratique.

Cette valeur spécifique des vertus de la personne s'impose avec une évidence particulière lorsqu'il s'agit des règles morales liées aux relations des sexes. L'importance morale que l'on a de tout temps attribuée à toutes sortes de restrictions de l'activité sexuelle s'avère immédiatement irréductible à la valeur de la justice et de la charité.

L'explication des vertus de la personne en général repose sur une notion sociale aussi essentielle pour la vie spirituelle, que la justice ou la bienfaisance, *la notion de l'honneur*.

#### L'HONNEUR AU SENS ÉTROIT.

**431.** Comme toutes les notions morales d'un usage très général, l'idée d'honneur est une notion confuse. Il est nécessaire de s'y prendre à plusieurs fois pour en caractériser le contenu et pour rendre compte des conditions variées de son emploi.

---

méritants ou moins socialement élevés que l'état réel des choses ne nous permettrait de le faire à la rigueur. C'est donc une *humilité* relative, comme l'humilité ostensible et systématique des ascètes est une modestie poussée à l'extrême. L'avantage que la société retire de cette pratique conventionnelle résulte de ce qu'elle agit comme un lubrifiant des relations sociales. La modestie est l'âme de la politesse ou de l'urbanité. Quantité de concessions paraissent n'être faites que par politesse, qui sont au contraire rendues nécessaires par les circonstances. Sous cette forme, elles sont beaucoup plus faciles à faire, parce qu'elles ne découvrent pas notre situation véritable. La modestie et la politesse *égalisent* en somme le supérieur et l'inférieur, alors même qu'elles commandent au dernier d'accuser la distance.

La distinction d'un sens large et d'un sens étroit s'impose à celui qui veut à la fois comprendre la nature de la notion et la retrouver jusque dans ses acceptions les plus subtiles.

Au sens étroit, nous sommes devant l'idée que l'individu a un honneur dont il lui incombe de prendre souci, et tel qu'en perdant cet honneur il tombe dans une disgrâce suprême et irréparable.

Cette idée, avec tout ce qu'elle implique de déterminant pour la contenance et la conduite, on est à près sûr de la trouver florissante partout où une minorité aristocratique vit en étroite liaison avec une société plus nombreuse. Le cas le plus expressif est celui d'une noblesse de caractère militaire.

Notre notion est ainsi liée à un rapport d'inégalité entre deux groupes sociaux. C'est le groupe qui a la prétention à la supériorité qui est conduit à se reconnaître un honneur.

**432.** Pour nous expliquer ce fait, considérons les conditions d'existence de ce rapport d'inégalité entre deux groupes ou classes. La grande affaire pour le groupe supérieur et privilégié, ce sera de maintenir cette situation avantageuse. Or, celle-ci est toujours menacée : les dangers l'entourent, peut-on dire, de tous les côtés. La classe majoritaire peut lui être hostile, lui porter envie, méditer sa destruction, ou seulement contester ses avantages. Elle peut aussi, et ce cas est plus fréquent, reconnaître de ces avantages soit la légitimité, soit la valeur, et n'avoir pour ses membres nulle haine. Tout au contraire, le désir avoué ou secret des membres de la seconde classe sera de s'assimiler à ceux de la première, tantôt par incorporation formelle, en « montant de classe », tantôt en devenant indiscernables, à force de leur ressembler. Amis ou ennemis, par envie ou par admiration, les gens de la classe seconde font à ceux de la première un siège interminable. Comment ceux-ci se défendent-ils ?

Par des moyens de toutes sortes, et il est à prévoir qu'ils donneront d'abord la préférence à ceux qui leur coûteront le moins

d'effort ou de sacrifice. C'est dire qu'ils n'iront pas d'emblée aux moyens de l'ordre moral.

L'aristocrate fera ostentation de *sa force*, affectant la dureté, voire la cruauté. *Le faste et le luxe* annonceront la richesse et la puissance sociale qui s'ensuit. On marquera enfin de l'insolence, de l'arrogance, du mépris.

D'autre part la classe privilégiée est régulièrement une minorité, ce qui donne aux démarches de chaque individu une importance accrue. Dans sa résistance aux pressions du dehors, tous les membres sont solidaires de l'un d'eux : il importe que chacun ne laisse pas s'amoindrir, en ce qui le concerne, les prérogatives du groupe, et chacun sera attentif à la conduite de ses pairs. Nulle part les rapports sociaux ne seront plus étroitement complémentaires les uns des autres. Il sera *déshonorant* de ne point accuser l'un des caractères distinctifs du groupe, de se laisser assimiler, en réalité ou en apparence, aux gens de la classe inférieure. La manière d'être ou d'agir ou, comme on dit maintenant, le comportement social de l'individu prend ainsi une valeur, indépendamment des conséquences immédiates des actes, qui va jusqu'à en faire le souci principal de l'existence.

**433.** Il nous reste à comprendre comment ce comportement, comment cet *honneur* arrive à rejoindre la morale, commandant à celui qui s'en targue, des sortes d'agissements qui sont *des vertus*.

D'abord, nous savons déjà que l'homme d'honneur doit marquer *des pratiques que son groupe approuve*. Cela seul suffit, conformément à nos propositions les plus générales, à introduire dans sa conduite la régularité et le sacrifice éventuel. Par exemple une cruauté convenue, quoique dangereuse, serait conforme à la règle. Mais ce ne serait que la règle du seul groupe qui l'institue : Du dehors une telle pratique apparaît comme le contraire de la moralité telle que la conçoit la conscience commune. Comment se fait-il que l'honneur arrive à commander des vertus

que tous inclinent à reconnaître, comment l'honneur se développe-t-il dans la direction de la moralité en général ?

Les moyens de marquer les distances que nous avons énoncés d'abord ne suffisent pas toujours, et, au surplus, le groupe aristocratique n'est pas constamment en état d'y recourir, à supposer qu'il le voulût. Il n'est pas toujours assez sûr de sa force pour augmenter un antagonisme à seule fin d'en accuser l'existence ; la prudence peut le conduire, au contraire, à dissimuler cet état de fait. Déjà le fait d'être *minorité* apporte au statut des aristocraties une précarité permanente capable de la détourner des moyens qui l'opposent trop crûment à la masse populaire. D'ailleurs l'hostilité latente ou déclarée entre les deux groupes est loin de constituer tout leur rapport : elles sont régulièrement associées et collaboratrices plus encore que rivales, et dépendent l'une de l'autre dans une certaine mesure. La hiérarchie sociale est toujours un complexe de rapports sociaux positifs et de rapports négatifs. On sait aussi que l'aristocratie n'est pas invariablement la plus riche. Un groupe privilégié tend régulièrement à devenir un *groupe fermé*. Si même la richesse est à l'origine la condition unique de l'accession dans le groupe, un moment arrive où devenir riche ne suffit plus pour y entrer. Les « nouveaux riches » seront justement parmi les assiégeants les plus opiniâtres du groupe avantageux.

Les circonstances et conditions de cette sorte seront cause que tôt ou tard les membres du groupe aristocratique, parmi les moyens de maintenir leur position, jetteront leur dévolu sur des procédés de l'ordre spirituel ou moral : *ils s'imposeront un genre de vie difficile*, qui leur demande des sacrifices ou des renoncements auxquels les autres auront moins de raison de consentir et desquels rien, en tout cas, ne les porte à s'aviser d'eux-mêmes : *Noblesse oblige*. Le signe et la condition de la supériorité à laquelle le groupe prétend, ce sera la pratique de certaines vertus. Celles-ci attestent l'excellence de l'agent, elles constituent son *honneur*. L'estime dans laquelle on tiendra ces

*vertus de la personne* se mesurera moins aux conséquences directes de l'obéissance aux règles correspondantes, qu'à leur rôle social d'attestation et de preuve. Le courage, par exemple, sera estimé non pas dans la mesure où il est utile aux amis de l'homme courageux, mais au principal parce qu'il est un symbole et une preuve, le groupe est la société des vaillants.

**434.** On aperçoit par quel chemin les réactions sociologiques liées à l'inégalité des groupes nous ramènent sur le plan de la moralité : ce chemin est double ; il y a le besoin commun des membres d'un groupe favorisé d'en observer minutieusement les règles distinctives, et il y a la nécessité de marquer la différence qui les sépare des gens du dehors. Le moyen le plus sûr et le plus constamment praticable est de s'imposer des formes d'action bien définies, difficiles, pénibles, voire héroïques, et qui en même temps sollicitent le respect de tous par quelque utilité ou quelque bienfaisance. Telles sont les vertus de la personne.

Il est dans la nature même de l'honneur d'aboutir à une morale de l'honneur. On remarquera que cette explication de la notion de l'honneur n'est qu'une application des lois sociologiques dégagées dans la partie générale de ce cours. L'effort d'un groupe dans son opposition à d'autres sociétés renforce à la fois, dans la conduite, la régularité, et dans la conscience, la disposition au sacrifice. Une affinité profonde porte toute prétention à l'excellence sociale à se manifester et à se justifier comme une excellence morale (1).

#### LES VERTUS D'HONNEUR.

**435.** Parmi les vertus qui deviendront le point central de l'honneur, et qui tendent à faire de cette notion sociale primitive

---

(1) L'honneur devient vertu quand la supériorité revendiquée est précaire. Une supériorité brutalement assurée se passe de toute justification, et ne cherche nulle approbation. Nous reviendrons sur les rapports de la spiritualité et de la précarité (500).

une notion morale épurée, il faut citer en premier lieu les formes héroïques du courage, la *bravoure*, en seconde place, la *chasteté* et la réserve dans les mœurs. Viennent ensuite *la loyauté* et *la fidélité*, aspect que prennent les vertus de *véracité*, de *probité* et de *justice* quand on les considère surtout dans les relations entre personnes. Telles sont les principales *vertus chevaleresques* qu'on a la surprise de trouver exaltées sous toutes les latitudes et dans tous les siècles, chaque fois qu'une minorité privilégiée se maintient en regard d'une population qu'elle exploite et qu'elle protège, et qui l'envie; à Sparte lors des guerres médiques, à Rome dans les traditions relatives à ses premiers siècles, dans la féodalité du Moyen Age, chrétienne ou musulmane, chez les pasteurs de l'Abyssinie comme chez les Rajpoutes de l'Inde ou dans le Japon des Samouraïs.

436. Il n'est pas étonnant que la vertu la plus caractéristique de l'honneur au sens étroit soit la bravoure, le mépris du danger ou de la douleur, la disposition au sacrifice le plus complet. Cette vertu est à la fois celle dont une classe de guerriers a le plus besoin, et celle dont, plus que les autres hommes, ils ont l'occasion de faire preuve d'une manière éclatante. Les défaillances auxquelles ils sont exposés, sous les regards de leurs pairs, achèvent de permettre une répartition suffisante du mérite et du démérite.

On a pu le constater, il y a quelques années, dès qu'une société vit sous le régime de guerre, tout porte à faire de l'homme brave et porté à l'abnégation le représentant d'une classe supérieure à laquelle toutes les autres consentent à se subordonner. Même après la guerre, le fait d'avoir porté les armes a continué d'agir comme un facteur créateur d'une classe portée à se juger supérieure et acceptée comme telle par le reste de la société (1).

---

(1) Cf. à travers toute la littérature de guerre, le mépris du combattant pour le non-combattant. Après la guerre, les prétentions au *privilege* des anciens combattants.

Dans les sociétés primitives surtout, une haute valeur morale n'est pas seulement attachée à la bravoure militaire qui consiste principalement dans le mépris du danger et le risque volontaire, on prise également la victoire sur la douleur physique, la fatigue etc.... De là le rôle si curieux et si universel *des épreuves*. Les tortures et avanies de toutes sortes infligées aux nouveaux sont les pratiques les plus caractéristiques de ce que les ethnographes appellent *les rites de passage*. Nombreuses sont les tribus où les jeunes gens ne sont admis dans les rangs des guerriers ou des membres de pleins droits qu'après être passés par des supplices effrayants. Plus souvent encore le passage de l'adolescence à l'état adulte est marqué par des pratiques telles que la circoncision accompagnée de mauvais traitements systématiques. Les vulgaires *brimades* des collègues et des casernes ont aussi quelque rapport avec ce fait sociologique général. Ce sont des occasions provoquées de faire preuve de courage et d'endurance au moment d'être admis dans un groupe avantageux ou qui se juge tel.

**437.** Ce que la bravoure est pour le guerrier, la pudeur, la chasteté et toutes les vertus qui concourent à la sévérité des mœurs le sont pour la femme du guerrier. Dans une société chevaleresque la rigide réserve de la femme correspond à la valeur combative de l'homme. Andromaque est la digne compagne d'Hector. La même société produit Lucrece et Mucius Scaevola. La réserve systématique est une attitude difficile aussi directement liée aux fonctions essentielles de la femme, mère, épouse, ordonnatrice de la vie domestique, que la bravoure l'est à l'activité propre de l'homme de guerre.

Il arrive qu'une paix prolongée, en enlevant aux guerriers l'occasion de prouver leur valeur et de justifier ainsi leurs privilèges, ne permet pas à une aristocratie de subsister sans changer de caractère. Dans ce cas la rigueur des mœurs peut devenir pour les hommes eux-mêmes le signe ou la preuve officielle de leur mérite et le gage de leur préminence. Le célibat des prêtres

et des moines, avec les formes d'idéal de pureté qui s'y rattachent, apparaît ainsi comme soutenu par des effets sociaux analogues à ceux du point d'honneur chevaleresque. L'ascétisme religieux combiné avec la vie en commun est souvent le fait de la classe dirigeante. C'est le cas au Thibet, et ce régime n'a pas été étranger à la féodalité occidentale.

**438.** La raison pour laquelle *la loyauté* et *la fidélité* sont des vertus chevaleresques presque au même titre que la bravoure et la rigueur des mœurs ne se laisse peut-être pas apercevoir aussi immédiatement. Le chevalier ou le gentilhomme se piquent de ne pas tromper, de tenir leur parole, de ne pas faillir à leurs engagements, et surtout de persévérer quoi qu'il arrive dans des devoirs traditionnels de *fidélité* envers un homme, une famille ou une institution. Ce sont là des vertus inspirées d'un esprit *conservateur*, naturel à des membres d'un groupe assez avantagé pour priser en toutes choses *la stabilité*. Un idéal de constance et de fidélité ne saurait avoir au même degré la faveur des groupes ou des classes qui aspirent au changement, et des gens qui, par profession, comptent sur l'aubaine *des bonnes occasions*. Dans toute activité où il entre *de la spéculation*, une certaine exploitation des individus les uns par les autres est nécessairement impliquée, car elle est la source du profit. Cette attente de l'« aubaine » caractérise d'une part les classes très déshéritées, aux moyens de subsistance précaires et indéterminés, d'autre part toutes les professions à caractère mercantile, basées sur la spéculation. Toutefois dès qu'une grande régularité dans les procédés tend à faire d'une catégorie de commerçants une classe pourvue de beaucoup de considération, un idéal de ponctualité s'y établit, lequel, excluant peu à peu la préoccupation d'exploiter autrui selon les circonstances, rejoint sous des formes appropriées un idéal d'honneur proprement dit, dans la mesure exacte où cette classe de commerçants fait figure d'aristocratie. L'exception confirme la règle.

439. Ce ne sont là que quelques remarques destinées à éclairer la notion d'honneur au sens étroit. Elles expliquent déjà comment la vie sociale arrive à attacher tant de valeur aux vertus de la personne et à estimer au plus haut certaines manières de se comporter, abstraction faite de leurs conséquences, bonnes ou mauvaises.

Il y aurait lieu de s'étendre sur les pratiques si caractéristiques, telles que le duel, le suicide d'honneur, les supplices consentis, qui constituent ce qu'on peut appeler *une technique de l'honneur strict*. Les moralistes du passé, trop soucieux de déduire une morale universelle de quelque principe, se sont le plus souvent montrés aussi incapables de saisir la logique interne de ces pratiques, que d'en estimer à son prix la valeur morale (1). Aussi l'universalité de cette technique a-t-elle été pour eux un sujet d'étonnement, et ils n'ont pas manqué de recourir à un procédé familier lorsqu'on est devant une institution que l'on ne comprend pas : accuser d'imbécillité les peuples et les générations et se réjouir des progrès récents ou prochains de la raison.

La question n'est pas de savoir si le duel, qui met sur le même pied l'auteur de l'injure et celui qui l'a subie, est absurde, ni si le *hara-kiri* est illogique, ni si une femme outragée par violence sort du sens commun en s'ôtant la vie; mais bien d'apercevoir dans quelles conditions sociales de telles pratiques soigneusement réglées, logiquement agencées à partir de certaines conventions, se sont montrées efficaces, ont soutenu un ordre social estimable et symbolisé des formes d'excellence morale qui méritent tout notre respect.

Le savant n'a pas à se demander si des minorités militaires ou

---

(1) On n'a pas besoin de faire remarquer que la philosophie morale classique n'est guère d'inspiration aristocratique. Elle est, à certains égards, une perpétuelle réaction de représentants des classes intermédiaires contre une pure morale de l'hommeur, d'inspiration féodale. Aux excentricités héroïques desquelles les nobles ont tiré du prestige, l'esprit bourgeois opposait *la raison*, ses exigences et ses latitudes.

religieuses, pourvues d'importants privilèges, sont un régime désirable, ou si leur disparition est un bien qu'il est chargé de démontrer. Ce sont là des questions de fait et de choix qu'il peut agiter comme homme, non comme savant. Cela seul qui lui incombe, c'est d'expliquer les institutions morales et les formes d'idéal que de tels régimes entraînent, et de ne pas laisser ignorer tout ce qu'elles ont pu apporter d'original ou d'inspirateur dans l'ordre des valeurs spirituelles, et de vraiment grand dans les actes.

## CHAPITRE V

### L'honneur au sens large.

440. Pour bien caractériser la notion générale dont dépend l'explication de la valeur des vertus de la personne, nous l'avons considérée dans un cas particulier, celui des prétentions d'une classe aristocratique. Nous avons raisonné comme si, dans une hiérarchie de groupes, la classe supérieure seule avait *un honneur*. Autrement dit, nous nous sommes placé au même point de vue que cette classe, qui prétend bien au monopole de cette excellence morale. Mais, à y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'il y a un embryon d'honneur partout où un groupe s'oppose à d'autres groupes et prétend justifier à ses propres yeux son existence et sa valeur.

Déjà l'honneur spécifique que nous avons caractérisé n'est pas sans rayonner autour du groupe qui l'a conçu d'abord. Les vertus dont se targue le chevalier ou le gentilhomme, les autres classes ne vont pas tarder à prétendre les pratiquer aussi. Il en est des mœurs comme du langage ou de la manière de se vêtir : l'imitation propage toujours les façons distinguées. C'est ce qui contribue à faire que les vertus d'honneur, d'abord confinées

à un petit groupe, deviennent des pratiques morales d'une valeur universellement reconnue. Néanmoins, dans ce processus, les groupes dits inférieurs ont toujours un certain retard et une moindre initiative. En imitant, ils prétendent seulement *égaler*, non dépasser.

Cette dernière prétention, cependant, ne laisse pas de se produire à son tour, et l'honneur en général ne se réduira pas à une adoption d'un seul honneur strict, élaboration d'un seul groupe privilégié. Il arrive fort bien qu'une classe jugée inférieure par l'opinion publique, et en effet disgraciée quant à la puissance et à la richesse, revendique le droit à l'estime et au respect en invoquant des qualités morales qui lui soient propres, et qu'elle est fondée de dénier aux classes qui la dominent. En procédant ainsi ce groupe conteste la hiérarchie établie, et il l'ébranle en effet, en opposant *son honneur* à l'honneur de l'autre classe.

*La montée démocratique* qui caractérise l'Occident depuis plusieurs siècles, fournirait de nombreux exemples de cette réaction sur le plan de la moralité. Les défenseurs des classes populaires n'ont pas manqué d'opposer les vertus du peuple à la dissolution des grands ou à leur chimérique honneur (1).

D'autre part, dans une hiérarchie où se rencontrent plus de deux niveaux, il y a au moins une classe intermédiaire telle que, inférieure par rapport à une première classe, elle réagisse cependant à l'égard d'une troisième classe, comme la première réagit à l'égard des deux autres.

Si la classe A oppose son honneur à B, à son tour B se pique d'honneur à l'égard de C. C'est la même chose, pour un groupe social, de prendre conscience de son existence et de se découvrir un certain honneur : un ensemble de règles qu'on se pique d'observer et que n'observent pas les gens exclus du groupe.

---

(1) Soit qu'ils affirment que le peuple est doué de ces vertus, soit qu'ils désirent les lui inculquer. Cf. PROUDHON : *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* ; G. SOREL : *Réflexions sur la violence*.

Dans les milieux où l'on n'observe aucun honneur, on ne trouve non plus aucune cohésion sociale : il n'y a là que des déchets de groupes, des individus sans classe et sans règle, à l'affût d'une aubaine quelconque.

On peut donc conclure qu'il y aura, au moins théoriquement, autant de formes d'honneur qu'il y a de groupes conscients et résolus de se maintenir comme tels.

**441.** Mais on sait de reste que dans l'émulation qui les anime, les groupes se contestent soit cet honneur, soit la valeur de leurs règles d'honneur, soit enfin la propriété exclusive des règles d'une valeur reconnue. « Vous prétendez être seuls à pratiquer telle vertu, c'est faux, nous la pratiquons aussi et plus que vous, etc... » Il s'ensuit de là qu'à mesure qu'une valeur est plus complètement reconnue à une pratique régulière et difficile, les formes d'honneur particulières tendent à se l'assimiler. De la sorte un honneur général, et le même pour tous les groupes rivaux, tend à doubler ou à sous-tendre les formes d'honneur spécifiques. C'est pour cela que nous trouvons des vertus de la personne qui sont les mêmes dans les groupes les plus divers, à côté de quelques pratiques d'honneur dont certains groupes demeurent seuls à se piquer. Leurs rivaux leur opposent d'autres mérites.

Il va sans dire que nous ne trouvons dans tout ceci, du point de vue de l'honneur en général, qu'un aspect des processus sociologiques de la moralité en général.

**442.** Un honneur au sens large, ou relatif, se retrouve donc dans toutes les conditions de la vie sociale. Un des aspects les plus intéressants de l'honneur général ainsi élaboré, c'est la tendance de l'humanité à s'opposer à l'*animalité*, comme ferait un groupe supérieur ou aristocratique, et de revendiquer une dignité spécifiquement *humaine*. Le mépris de toute *bestialité* est peut-être moins ancien que mainte idée dont nous trouvons des traces dans les religions primitives, dans le *totémisme*, etc.

Peut-être l'humanité a-t-elle vécu de longs siècles durant lesquels il n'était pas implicitement admis que tout groupement humain est supérieur par essence à toute compagnie ou à toute espèce animale ; mais ce qu'on peut affirmer c'est que la prétention à une supériorité spécifique absolue semble avoir progressé universellement chez les peuples civilisés de l'époque historique, et qu'elle demeure une des bases de notre vie morale. Un spiritualisme populaire exige que chaque être humain atteste par ses actes et la direction de ses sentiments, qu'il est d'une essence différente de celle de la bête brute.

**443.** Le souci d'accuser les prérogatives de l'homme sur la bête est peut-être moins fort de notre temps que naguère, du moins dans les milieux de type urbain. Cela s'expliquerait fort bien. Les progrès de la technique industrielle intercalent de plus en plus *les machines* entre le règne humain et le règne animal ; plus généralement *un milieu* transformé par le travail s'interpose entre l'homme et la nature brute. La distance et l'inégalité entre l'homme moderne et les animaux est telle que l'idée même d'attester formellement cette distance ne nous vient plus ou ne nous préoccupe plus guère (1). C'est sans doute là une des raisons pour lesquelles nous reconnaissons avec moins de répugnance que nos aïeux l'identité d'origine des bêtes et de nous-mêmes, et l'identité physiologique qui persiste entre notre espèce et les autres.

Plus anciennement cet écart était moins matériellement accusé, et ç'a été à coup sûr un des progrès moraux les plus décisifs que de concevoir un honneur humain hissant définitive-

---

(1) Cependant, elle fait encore le fond de cette édification morale un peu simple et de cette polémique assez brutale qu'on trouve dans le prône de certains curés de campagne et dans les journaux des vicaires de bourgade. Dans le mariage non religieux, on voit le fait de « s'unir comme des bêtes », l'enterrement civil est présenté comme « un enfouissement ». La valeur des sacrements et du formalisme religieux en général apparaît ainsi fondée, pour une certaine part, sur le souci de s'écarter de la « bestialité ».

ment l'homme au-dessus de la nature animale, et ne durant en lui que par des pratiques systématiquement différentes du comportement des animaux.

#### LA TECHNIQUE DE LA PERSONNE.

444. Ce dont nous avons à nous occuper maintenant, c'est de cet honneur humain universel devenu une sorte de patrimoine moral commun à tous les groupes, ou du moins en passe de le devenir tout à fait si certaines réactions ne prévalent pas contre les grandes directions du progrès social tel que l'ont connu les derniers siècles.

*Des règles d'honneur ou de respect des individus, implicitement ou explicitement établies, président universellement à toutes les relations entre les hommes.* Il importe de relever l'existence et d'analyser un ensemble de procédés grâce auquel la vie sociale a pu se développer, et qui ne résultent nullement de la nature brute des choses, ni des facultés données telles quelles, qui reposent au contraire sur des *institutions*, explicites ou implicites, chefs-d'œuvre de l'expérience et de l'activité collective des générations.

*Une technique* étant un système de moyens propre à réaliser une certaine fin, nous dirons que les règles d'honneur en général relèvent d'une *technique de la personne*. Nous entendons par là un ensemble de procédés sur lesquels se posent les relations sociales les plus raffinées et en définitive, toutes les formes supérieures de la vie en société. Il est reconnu moral d'agir selon cette technique, d'en appliquer les conventions, il est immoral de n'y point recourir. Dire qu'il y a une technique générale de la personne et reconnaître l'existence d'un honneur au sens le plus général, d'un honneur humain, ce sont deux expressions synonymes.

La morale de l'honneur consistera à traiter les autres et à se comporter soi-même comme une *personne*, et c'est là recon-

naître aux individus non pas les qualités et propriétés que la stricte observation nous y ferait découvrir, mais *certaines prérogatives convenues*.

Le mot *personne* vient du latin *persona* qui veut dire masque, et par extension rôle dans une tragédie ou dans une comédie. C'est l'activité et la pensée *juridiques* qui ont formellement développé la notion de personne ; mais bien avant ces premières systématisations, l'essentiel de cette notion était plus ou moins confusément mis en œuvre dans la vie pratique, et la vie religieuse avait sans doute travaillé à la consacrer.

#### DIFFÉRENCES ENTRE LA PERSONNE ET L'INDIVIDU PROPREMENT DIT.

**445.** Entre la personne et l'individu physique correspondant, nous relèverons principalement trois ordres de différences. Les deux termes comparés diffèrent 1° quant à la durée, 2° quant à l'évolution, 3° quant aux capacités supposées.

*Différences quant à la durée.* L'individu physiologique commence à la naissance de son corps et finit à sa mort. Avant la naissance il n'est pas séparé encore d'un autre individu ; dès la mort l'être psycho-physiologique est anéanti et l'être corporel a commencé de se décomposer. A la *personne* il est attribué une durée plus longue. Elle commence plus tôt et finit plus tard. La loi civile reconnaît des droits à l'enfant à naître, dont elle définit par convention les conditions d'existence. De leur côté la morale et la religion, en assimilant dans une certaine mesure l'*avortement* volontaire au crime d'homicide, reconnaissent à l'individu social une existence antérieure à la naissance proprement dite.

Mais c'est à l'autre extrémité de l'existence que la différence s'accuse principalement. L'être social, la personne ne finit pas avec la mort. Après cette fin de l'individu physique, sa personne devient le terme de rapports sociaux unilatéraux. Le droit civil consacre l'exécution des dispositions testamentaires.

Le souvenir et le respect des morts détermine pour une part les actes et les sentiments des vivants. Sociologiquement notre personne se prolonge aussi longtemps que l'une ou l'autre de nos particularités demeure la cause de certaines démarches d'autrui. Nous durons dans le souvenir et l'estime de nos semblables. Et ce n'est pas seulement par métaphore que cette durée au delà de l'existence biologique est affirmée; en effet, bien vivants encore nous agissons en vue de la réputation que nous laisserons après nous. Nos actes et nos sentiments actuels sont en partie déterminés par notre personnalité posthume : notre égoïsme témoigne que notre personne ne finit pas à notre mort, et il est un bon juge.

Le rôle immense du souci de la réputation définitive et de la gloire dans les formes supérieures de la vie sociale se rattache à ce fait sociologique : la non-correspondance, quant à la durée, de la personne et de l'être corporel.

Cette première remarque fait tout de suite apercevoir que la personne, si elle correspond évidemment à l'individu physique, n'est cependant *pas située rigoureusement dans le même lieu et le même temps*. Notre personnalité intégrale est portée par les consciences de ceux qui nous connaissent et qui sont en relation avec nous; la conscience de notre personnalité, que nous portons en nous, n'est qu'une partie, le noyau, si l'on veut, de cet être social, mais un noyau tel que sa disparition n'entraîne que peu à peu la dispersion définitive de l'être spirituel correspondant.

**446. Différences quant à l'évolution.** L'évolution inévitable de l'individu psycho-physiologique peut être représentée par une courbe d'abord ascendante puis descendante. Progrès, apogée, déclin; jeunesse, maturité, décrépitude. Plusieurs courbes conviendraient mieux, car chacun de nous n'arrive pas au même instant au plus haut degré de toutes ses capacités et de tous ses avantages. La vigueur physique et les agréments corporels déclinent avant que les facultés intellectuelles aient

atteint tout leur développement; l'expérience, à son tour, est en retard sur la plénitude des facultés. Mais toutes ces courbes ont la même allure et se combineraient à la rigueur en une seule, qui monterait d'abord pour redescendre après avoir formé une voûte d'autant plus surbaissée que les apogées successifs s'échelonnent sur un temps plus long.

Totalement différente est l'évolution régulière de la personne, être social. Nonobstant quelques oscillations, on la représenterait par une oblique ascendante. En effet, les démarches les plus caractéristiques d'une vie sociale développée montrent que l'individu est traité comme si sa valeur augmentait régulièrement avec le temps. L'*ancienneté* est comme un mérite qui n'est point contesté à l'individu. Cela se manifeste d'abord dans toutes les sociétés où le respect des vieillards est recommandé comme une vertu. Toutes les conventions qui confèrent, toutes choses égales d'ailleurs, une prééminence quelconque ou un surcroît de droits au plus ancien sont des formes du même procédé social.

Une des raisons pour lesquelles les travailleurs manifestent une si vive répugnance pour tout mode de paiement qui serait exactement proportionnel au rendement du travail de chacun, c'est que le déclin de l'âge entraînant chez l'ouvrier une production diminuée, il s'ensuivrait logiquement que son salaire dût se réduire dans la même proportion. Dans la révolte contre une telle conséquence il n'y a pas seulement l'effet d'une réflexion intéressée, il y a le très noble sentiment d'une convention à la pratique sociale que nous étudions. Il paraît odieux de traiter les salariés comme des animaux ou des machines dont la valeur ne s'apprécie qu'au rendement, et non comme des personnes d'autant plus dignes de respect et de faveur qu'elles ont vécu, travaillé et souffert davantage (1).

---

(1) Les conventions relatives à la valeur de l'ancienneté sont, on le sait, très souvent battues en brèche. On invoque l'*efficacité* supérieure des jeunes pour proposer de leur donner, une fois pour toutes, le pas sur les anciens. Cette tendance procède d'un esprit

447. Mais le respect de la vieillesse et de l'ancienneté n'est qu'un cas particulier du procédé social par lequel un progrès régulier est substitué à l'évolution naturelle de l'individu corporel. Cette technique se manifeste d'une manière plus saisissante dans *la reconnaissance du mérite et du démérite*, fondement de toute vie morale et de toute activité sociale supérieure.

*Nos mérites nous suivent dans la durée, et nos démérites aussi.* Ils sont comme une valeur spirituelle (négative pour le démérite) qui se détache de l'acte momentané et bientôt reculé dans le passé, pour demeurer dans le présent en tant que qualité de la personne. L'estime publique additionne les mérites de toute une vie, et elle fait de même pour les démérites. Elle opère confusément la soustraction de ces deux totaux, comme un comptable rapproche l'actif et le passif d'une entreprise commerciale. Et, plus ou moins, chacun fait de même, en ce qui le concerne, dans le for intérieur de sa conscience (1).

---

de technique toute matérialiste, très opposée à l'idée d'une technique de la personne. Selon cet esprit, l'homme est toujours considéré comme un moyen, en vue d'une fin supposée donnée. On trouve raisonnable que l'individu probablement le plus utile doive être aussi le plus considéré. Il résulterait logiquement de là que tout sentiment de respect ou de considération serait inutile, puisqu'il devrait toujours coïncider avec le degré d'utilité et que, dès lors, il suffirait de mesurer ce degré. La technique de la personne est précisément un procédé universel pour *dissocier la valeur sociale* des individus et une stricte évaluation de leurs services possibles. Cette dernière mesure est toujours si précaire et si sujette à contestations, que l'expérience universelle a conduit à lui préférer une convention telle que les prérogatives de l'ancienneté. La technique de la personne n'empêche d'ailleurs nullement d'approprier les fonctions aux capacités, elle demande seulement que la considération des individus ne soit pas strictement liée à leur « rendement ».

(1) Une analyse poussée révèle une dissymétrie qui montre bien le caractère conventionnel des valeurs spirituelles que nous étudions. Il y a dans l'activité pratique un certain accord pour admettre que le temps atténue les fautes ou tend à effacer la déconsidération qui s'ensuit, tandis que la réciproque n'est nullement admise, et que personne même, ne s'avise de la proposer : On ne voit pas que la Société convienne que le mérite acquis doive s'effacer à la longue, bien au contraire. Les mérites une fois acquis demeurent inaltérés, tandis que pour celui qui a démérité, une réhabilitation demeure toujours possible. On aperçoit tout de suite des excellentes raisons de cette inconséquence relative. Elle tend à maintenir, à travers toutes les vicissitudes, *la réalité de la personne conçue et voulue comme un être spirituel régulièrement progressant avec la durée.*

Ce procédé est si fondamental et il nous est si familier que nous ne songeons même pas à nous étonner de sa singularité. Que nos mérites passés nous suivent et nous servent dans le présent et dans le futur, le sens commun et la philosophie traditionnelle ont pris cela pour un fait naturel allant de soi, et sur lequel il n'y a pas lieu de diriger l'investigation critique. L'universalité et la constance d'une telle pratique empêchent d'apercevoir ce qu'elle aurait de déconcertant pour un esprit qui rapporterait tout à la réalité observable ou à la logique pure, et rien à la convention.

**448.** Que nos mérites et nos fautes nous accompagnent et s'accumulent, au lieu de s'échelonner dans le passé comme les actes qui en furent l'occasion, comment le savons-nous, et qu'est-ce qui nous porte à l'admettre ?

Ce n'est pas l'observation sensible qui nous le révèle, car le mérite et le démérite échappent à cette méthode. Quant au raisonnement, que pourrait-il nous apprendre, sinon ceci : en stricte logique, ce qui justifie le fait qu'une action bonne confère de la valeur à l'agent qui l'accomplit, c'est qu'on est en droit d'en conclure comme probable que cet agent est capable de bien faire dans l'avenir, et qu'il y est enclin. La bonne action serait donc le signe ou la marque d'une éventualité avantageuse. Inversement, quiconque a mal agi serait déprécié parce qu'on redouterait de sa part une récidive probable : qui a bu boira. La justification logique du mérite et du démérite passés, intégrés dans la valeur de l'individu actuel reposerait donc sur le fait que l'acte bon ou mauvais est un signe ou un garant de la valeur sociale de l'agent qui l'a posé.

Sans doute de tels raisonnements sont faits et influencent efficacement certaines de nos décisions. Nous verrons plus loin de quelle importance ils nous paraissent être pour l'explication du détail des vertus de la personne (468). Mais, insistons sur ce point, ils sont totalement incapables de rendre compte du fait universel de la permanence des mérites. L'esprit selon

lequel nous reconnaissons que l'individu progresse en accumulant les mérites et qu'il recule par ses fautes additionnées, ne résulte pas du tout de ces calculs si raisonnables et si légitimes.

En effet, si la valeur de nos actions passées ne reposait que sur le fait qu'elles servent à évaluer nos capacités et nos inclinations, cette valeur diminuerait avec le temps. Que conclure, en effet, de ce qu'un homme n'était pas intempérant il y a trente ans ? Nos mérites ne nous suivraient que comme un troupeau indocile et traînard, qui se laisse perdre de vue par le berger. De plus, une présomption ne vaut qu'à défaut de certitude ou d'une présomption plus forte. Dès lors nos mérites passés deviendraient une friperie inutile dès que l'opinion pourrait se renseigner sur notre valcur à meilleure source. Une seule faute périmerait cent bonnes actions antérieures. Enfin, la mort rendant inutiles présomptions et suppositions, son approche détacherait aux yeux de tous l'individu de son mérite passé. Il serait comme une servante qui, rentrant au village pour s'y marier, jette par la portière ses « bons certificats ». Nous savons au contraire que le mérite et le démérite survivent à la mort sous forme de gloire ou d'infamie.

**449.** Nos mérites et nos démérites sont une valeur spirituelle qui varie moins que les présomptions qu'on en déduit, et qui varie selon une formule qui ne s'accorde pas avec l'importance de ces présomptions. La gloire d'avoir sauté plus haut que tous ses rivaux n'abandonne pas un athlète au moment où il perd les deux jambes dans un accident de chemin de fer, et celle d'une grande découverte continue d'auréoler le savant que l'âge a rendu quelque peu stupide. Il est donc manifeste que c'est ici *une convention*, une des plus heureuses et des plus belles, de toutes les parties de la technique sociale, celle peut-être, dont l'adoption a décidé de l'essor de l'humanité. Tandis que l'individu psycho-physiologique, en dehors de la vie sociale, ne vaut à chaque instant que ce qu'il peut encore produire de bon ou d'utile, la personne est le noyau spirituel d'une valeur qui peut

grandir aussi longtemps que des actions méritoires peuvent en émaner. Rompant avec l'évolution naturelle, la vie sociale supérieure substitue la possibilité d'un progrès indéfini à cette courbe fatale qui traduit le déclin dont le progrès de la jeunesse est inévitablement suivi.

**450.** Anticipant sur l'exposé des raisons d'être de la technique de la personne, remarquons tout de suite l'immense bienfait que procure immédiatement cette haute convention par laquelle nous nous refusons à mesurer notre estime des autres à leur stricte capacité actuelle ou à leur valeur du moment. Les chronographes de l'Antiquité fixaient à quarante ans *l'acmé* des grands hommes, mais l'apogée du commun des mortels est bien plus précoce, et la plus grande partie d'une vie d'homme ou de femme se prolonge après quelque supériorité perdue, santé, vigueur ou beauté. Nonobstant, la technique de la personne fait de chacun de nous un être qui peut toujours se réjouir d'accumuler du mérite et la juste considération qui s'y attache, assuré de la possibilité d'un progrès qui ne finira qu'avec la vie, et d'une œuvre que la mort même n'abolit pas encore (1).

#### DIFFÉRENCES QUANT AUX CAPACITÉS. — LE LIBRE ARBITRE.

**451.** A l'individu social ou à la personne certaines capacités sont reconnues, que l'observation ne nous force nullement d'af-

---

(1) On dira peut-être que la valeur persistante de la vie après la perte des avantages de la jeunesse, tient à ce que nous accumulons *des souvenirs*. Mais qu'est-ce qui fait que cette collection a une valeur, sinon que l'intéressé considère ces fruits du passé comme une richesse de sa personne actuelle? On pourrait dire aussi que la vie demeure toujours attachante par l'accumulation des biens matériels ou par les satisfactions de l'ambition. Il est aisé de répondre: que vaudraient les richesses, au-delà du nécessaire, et que resterait-il à notre ambition, si les conventions de la personne ne se trouvaient à point pour élaborer, chez autrui et en nous-mêmes, *la considération*, qui est toujours ce vers quoi nous tendons, une fois satisfaits nos besoins les plus matériels? De quelque façon que l'on considère les sources d'intérêt de l'existence, on retrouve toujours qu'une fois passées les joies du premier âge, le principal de la valeur de notre vie a pour support les conventions de la personne.

firmer de l'être physique qui en constitue le substrat. La principale de ces facultés est *la liberté*.

Une personne ou un agent est réputé *libre*, cela veut dire que nous nous jugeons nous-mêmes la source ou le point de départ véritable de nos actes et maître de les conduire selon notre volonté dirigée par nos connaissances, et que nous attribuons à nos semblables la même capacité.

Autrement dit, en tant que libre, un individu est censé avoir le choix, au moment d'agir, entre deux alternatives, d'où il suit que l'alternative adoptée est réellement son fait.

Cette attribution de *la liberté*, propriété *sui generis*, à la personne, ce sont les philosophes qui la font expressément ou qui en discutent entre eux la convenance. Dans le concret de la vie réelle, cette liberté n'est qu'implicite : nous louons ou blâmons l'auteur d'un acte, nous lui conférons *du mérite* ou *du démérite*. A la réflexion on s'avise de reconnaître qu'un individu n'a du mérite que s'il a agi librement, c'est-à-dire de telle sorte que nous puissions rapporter son acte à sa personne comme à sa source véritable. *L'attribution de la liberté n'est qu'une conséquence logique de celle du mérite et du démérite.*

Ces remarques enveloppent une réponse au problème classique de la liberté.

La vie sociale, toute fondée sur quelque accord des esprits, convient d'attribuer aux individus, en tant qu'agents, du mérite et du démérite. Cela implique qu'elle convient de les réputer libres. *La liberté est une capacité convenue de la personne.*

Cette conception diffère profondément des deux solutions les plus classiques du problème de la liberté ; c'est un point qui doit nous retenir quelques instants (1).

---

(1) Le renversement que nous proposons ici dans les rapports de la liberté et de la responsabilité, est une idée à laquelle les philosophes viennent indépendamment les uns des autres. On la trouve brillamment indiquée dans les *Frammenti di Etica*, de B. CROCE (1922), CXXV, Responsabilità.

La pensée traditionnelle raisonne ainsi : si l'homme est libre, il est capable de mérite et de démerite, autrement dit, il est dûment *responsable*; s'il n'est pas libre, le mérite et le démerite sont *des fictions* ou des expédients dont il reste à savoir si les esprits informés les conserveront comme utiles, ou s'ils les écarteront comme contraires à la réalité des choses.

Le débat est alors de savoir si l'homme est libre ou s'il ne l'est pas; c'est la controverse traditionnelle de la liberté et du déterminisme

452. Cette controverse millénaire résulte inévitablement de la prétention de déduire la morale de la connaissance du vrai, et de fonder *la valeur* sur la réalité. C'est la rançon des chimères classiques.

Son histoire le prouve clairement. On se souvient du grand fait historique de la jonction de la science et de la morale dans les préoccupations des penseurs grecs du VI<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècles avant J. C. Mais en même temps ces physiciens avaient dégagé la notion de loi naturelle, l'idée d'un ordre universel auquel toutes choses sont inévitablement soumises, et commencé de concevoir ainsi un déterminisme rigoureux. D'autre part ces mêmes savants étaient devenus des moralistes, espérant fonder sur la vérité scientifique les règles définitives de la conduite humaine et acceptant, en fait, la charge de justifier la morale reconnue. Mais cette double qualité de moraliste et de savant les plaça très vite devant une contradiction. D'un côté ils présentaient leurs vérités comme un moyen de guider la volonté des hommes; le sage, connaissant la vérité, y conformerait sa conduite, s'affranchissant par là de ce qui tient les autres hommes dans une servitude misérable. Ils proposaient ainsi à l'homme de faire un bon usage de sa liberté, par le moyen de la vérité reconnue. Mais d'autre part cette vérité se ramenait à l'affirmation d'un déterminisme universel. Dès lors que tout est déterminé, vertu et vice le sont aussi, il est dans l'ordre que l'un soit sage et l'autre méchant, et cette liberté présentée

comme la noblesse du sage n'est qu'une illusion. Et si le sage n'est tel que par le concours imperturbable des lois de la nature, aucun mérite ne lui revient en propre, de même que le démerite du méchant n'est qu'un attribut de façade.

Des traces de cet embarras se retrouvent chez les premiers stoïciens qui se flattaient, comme nous le savons, de déduire leur morale de leur physique, et dont l'idée la plus haute était celle de l'immutabilité des lois de la nature. Il paraît bien qu'ils ne purent se mettre d'accord sur une solution commune, les uns, avec Cléanthe, se déclarant pour le déterminisme intégral, d'autres, tels Chrysippe, ne pouvant se résigner au sacrifice de la liberté.

**453.** A cette impasse logique se heurtèrent aussi les premiers philosophes de la religion. Lorsque l'idée du dieu unique et infini eut pris toute son importance philosophique et sociale, le théologien moraliste se trouva au même point que le physicien son précurseur. Si Dieu est parfait, omniscient et tout puissant, rien n'arrive qui n'ait été prévu et voulu par lui. Dès lors l'homme n'est point un agent véritable, sa vertu n'est pas son fait, sa faute, pas davantage. Le mérite et le démerite ne sont sur sa conscience que comme le reflet de l'activité divine souveraine.

La question devint particulièrement pressante lorsque les religions se présentèrent aux masses comme *une technique du salut*, c'est-à-dire comme le moyen d'éviter une perdition certaine et de s'assurer au contraire un bonheur définitif. Les partisans de *la grâce* correspondent aux déterministes de la philosophie des sciences. Selon eux, Dieu choisit dans sa souveraine liberté ceux qu'il destine au salut; la vertu est chez ces *prédestinés*, le signe même de leur élection. Au contraire, les partisans du libre arbitre supposent que Dieu laisse à chacun assez de liberté pour que son salut soit bien son fait, et qu'on n'ait à s'en prendre qu'à soi seul de sa perte. On sait que dans

la théologie pas plus que dans la philosophie en général, l'une des deux doctrines n'a jamais réussi à prévaloir définitivement.

**454.** L'éternité de cette opposition s'explique par deux groupes de raisons. Les unes sont des raisons techniques ou dûment philosophiques; les autres sont des raisons de convenances sociales éminemment respectables, qui justifient l'attachement des meilleurs esprits à l'une ou à l'autre des deux solutions.

D'abord, on montrerait que le déterminisme et sa négation sont également indémontrables et irréfutables, ce qui écarte toute victoire décisive de l'un des partis. Le déterminisme est *irréfutable* : en effet, chaque fois que les partisans de la liberté croient avoir reconnu un acte échappant à l'ordre d'une loi déterminante, il reste toujours qu'une investigation plus poussée pourrait conduire à la découverte d'un tel ordre ou d'une telle loi. Réciproquement, le déterminisme est indémontrable, car dans l'activité d'un être réputé libre on ne saurait jamais retrouver l'intégralité des antécédents sans l'influence desquels cette activité ne serait pas exactement telle qu'elle est; il reste toujours une petite parcelle d'indétermination où l'adversaire du déterminisme peut retrouver l'effet de la liberté.

Déterminisme et liberté ne se *constatent* pas, ils se vérifient provisoirement; ils sont toujours *des présuppositions*, un cadre pour la pensée que l'on se donne au préalable.

**455.** Mais on s'explique fort bien pourquoi tant de bon esprits se sont attachés avec opiniâtreté soit à l'une soit à l'autre des deux doctrines. Leurs raisons sont également respectables.

L'attachement au déterminisme tend à coïncider avec l'amour même et le respect de la science, du moins avec le refus de fixer des bornes à l'investigation scientifique. Connaître ou expliquer c'est montrer selon quelles lois la chose considérée existe ou se comporte, c'est en montrer les déterminations ou le déterminisme. Le hasard lui-même est déterminé par des lois. Chaque fois qu'un phénomène paraît contredire une loi,

ou échapper à toute loi, de telle sorte que l'idée de le faire découler d'un acte libre pourrait se présenter, l'esprit scientifique véritable consiste à supposer que cette apparence provient de notre ignorance, et qu'une investigation mieux conduite ne peut manquer de faire découvrir la raison ou la cause encore inaperçue. On sait que le progrès universel de la science procure à cette présomption d'incessants et éclatants encouragements. Tout ce qui dirige les esprits vers l'amour et le respect de la science les conduit, sous peine de contradiction, soit à affirmer le déterminisme, soit, du moins, à se comporter comme s'ils l'affirmaient, en ne renonçant jamais à chercher l'explication d'un fait donné. Et cela pour la bonne raison que faire de la science et appliquer le déterminisme c'est une seule et même chose; la présupposition d'un système de lois à chercher est le cadre universel de l'activité scientifique.

**456.** Mais d'autres sentiments tout aussi nobles et aussi profonds que l'amour de la science, expliquent l'obstination de tant de philosophes à se considérer comme tenus de démontrer *la liberté*.

C'est que le philosophe se fait en quelque sorte *le conservateur des techniques sociales supérieures*. Si la science est une de ces techniques, il y en a d'autres, et la technique de la personne est la plus caractéristique de toutes. Il importe de justifier des procédés indispensables dans le droit, dans la morale, et sur lesquels repose toute la vie artistique et la science elle-même, dans la mesure où elle dépend de l'ambition et de l'honnêteté des savants. Or, le nœud de ces procédés c'est la reconnaissance du mérite et du démérite personnels. La pratique de l'éloge et du blâme, est fondée sur la reconnaissance d'*agents* source ou cause suffisante de leurs actions.

**457.** Nous savons que la philosophie classique oppose en vain et maladroitement les deux scrupules. La liberté des personnes et le déterminisme des phénomènes ne s'excluent nulle-

ment : ce sont là deux conventions qui se justifient par leurs succès et qui demeurent compatibles si l'on a soin de ne les appliquer que selon leurs objets respectifs.

*L'individu libre est une convention de la vie sociale.* Cette convention ne signifie rien de plus que ceci : l'individu est capable de mériter et de démériter. Dès qu'il y a des individus dont les relations réciproques sont devenues telles qu'ils réagissent au blâme et à l'éloge *selon l'intention de celui qui les juge*, il s'avère pratiquement excellent d'attribuer le mérite et le démérite, autrement dit de traiter ces individus comme des êtres libres et responsables. Réciproquement, dès que l'on convient d'unifier une partie du réel, choses matérielles et phénomènes, pour se la représenter sous l'aspect d'individus associés et réagissant aux appréciations mutuelles de leurs actes, cela deviendrait une inconséquence formelle de leur dénier la liberté et de leur refuser du mérite (1).

**458.** De même et d'autre part, dès que l'on convient *de faire de la science*, c'est-à-dire de chercher à se mettre d'accord sur *des explications* de tout fait donné, *la convention du déterminisme* est établie ipso facto. S'adonner à la science c'est supposer un déterminisme (2).

De tout ce que l'observation nous fait connaître comme constituant le substrat des personnes, leur corps, les phénomènes ou changements spatiaux et temporels qui aboutissent à ce corps ou qui y ont leur commencement, les états psychologiques correspondants, les réactions sociales, il n'est rien de tout cela que l'on doive soustraire à l'explication. C'est-à-dire que

---

(1) Même l'individu tout physique est une synthèse conventionnelle, un mode de représentation, parmi d'autres possibles. La somme des choses et des phénomènes que l'individu comporte, pourrait toujours être répartie en objets différents. C'est nous qui voulons bien découper les individus dans le continu de la nature. Héraclite et Protagoras l'avaient déjà compris. L'attribution du mérite à la personne correspondante ne fait que parfaire l'unité de la synthèse individu.

(2) Par déterminisme, nous entendons aussi bien la détermination par les lois de la probabilité que par la causalité.

jamais rien ne nous oblige à renoncer à ranger ces faits ou ces choses dans des enchaînements de causes et d'effets, dans des relations de probabilité, plus généralement, dans des ordres logiques ou mathématiques, où ils ont une place *déterminée*.

Mais, réciproquement, si tout en nous est déterminé ou déterminable, c'est aussi longtemps qu'il n'est pas question de voir dans tout cela un être totalement unifié et créateur absolu de ses actions.

Liberté de l'agent et déterminisme universel sont donc deux conventions liées, la première à la vie sociale développée, posant *des valeurs morales*, la seconde à la science (1), c'est-à-dire au recueil des explications sur lesquelles tous puissent tomber d'accord, explications qui consistent toujours, en fin de compte, à ramener le donné à des relations ou à des termes de relations.

**459.** Surtout ne disons pas que le déterminisme est *vrai* et que la liberté est *fiction* ni davantage que la liberté est *vraie* et le déterminisme *fictif*. C'est ce mot de fiction qui est à exclure formellement du débat, comme impliquant mal à propos l'opposition d'un terme faux et d'un terme vrai, d'une apparence et d'une réalité.

Une convention n'est ni vraie ni fausse, ou plutôt elle est une réalité dès qu'elle est faite, explicitement ou implicitement, et observée par les convenants. Avec la liberté morale et le déterminisme universel on se trouve devant deux conventions également arbitraires et également légitimes, et parfaitement compatibles, comme il s'avère que le sont la science et la vie sociale supérieure. En tant que personne je suis libre, c'est-à-dire capable de mériter et de démériter, et de réagir à l'approbation ou au blâme, selon les intentions de celui qui m'apprécie ainsi. En tant que somme de phénomènes plus ou moins convergents et divergents, mon corps, mon esprit, ma conscience

---

(1) Y compris la technique ou l'industrie, applications pratiques de la connaissance par détermination.

ne comportent rien qui ne soit susceptible d'être scientifiquement expliqué, c'est-à-dire d'être mis à la place qui convient dans des séries de phénomènes ordonnés ou enchaînés, soumises aux lois de la probabilité et de l'ordre logique universel.

460. Au reste, la vie réelle concilie remarquablement les deux points de vue. Chacun de nous sait fort bien mener de front *l'estime* ou *le mépris* pour un individu, avec l'art de *prévoir*, autant que possible, ses réactions futures. L'expérience nous montre assez dans quel domaine restreint la convention de la liberté est de mise, et dans quel vaste univers l'application du déterminisme est féconde. Elle seule peut marquer les limites de la pratique efficace d'une technique. Si l'idée nous venait de traiter comme libres les poules et les canards de nos basses-cours, leur conférant mérite ou démérite, rien n'en serait changé dans leur comportement et nous en serions pour nos frais. Chez l'homme seul cette technique s'avère praticable et d'un heureux effet. La convention du mérite est le fondement de la vie sociale supérieure (1).

Que serait une société où l'on déciderait de remplacer la considération de personnes libres et méritantes par une application systématique du déterminisme scientifique, et où par conséquent il ne serait plus question ni de châtiment ni de récompense, ni de mérite ni de démérite, ni d'approbation ni de blâme, ni d'estime ni de mépris, ni de gloire ni de honte ? Au reste, la science elle-même ne se développe et n'acquiert un prestige suffisant pour prétendre à l'autonomie qu'au sein

---

(1) Le lecteur apercevra sans doute qu'une conception des fondements du droit pénal est liée à cette théorie de la technique de la personne, et à cette manière de poser les rapports du déterminisme et de la liberté. *L'irresponsable* est l'être sur lequel la technique de la personne ne produit pas ses effets réguliers ; il ne répond pas à l'attente de ceux qui respectent en lui les prérogatives de la personne. S'il convient de renoncer à le punir, en revanche il conviendrait de ne pas le reconnaître comme une personne. Il y aurait lieu de distinguer, dans les qualités de la personne, un minimum de prérogatives indéfectibles, les autres ne l'étant pas. Une disqualification grave serait la rançon de la punition évitée.

de cette vie sociale où des personnes récriminent entre elles sur ce qu'elles auraient pu ou dû faire ou ne pas faire, se critiquent ou se font honneur. Où en seraient la recherche et l'idéal de la vérité sans l'amour de la gloire et l'approbation de soi-même qui animent tous les savants ?

**461.** La convention du déterminisme, à son tour, ne s'impose que par ses succès éclatants et soutenus. Elle ne réussit pas seulement dans le domaine des phénomènes matériels : les faits de l'ordre spirituel que d'aucuns veulent réserver comme le domaine d'une liberté exclusive de tout déterminisme, n'opposent à l'explication scientifique aucune autre résistance que la difficulté de trouver les lois correspondantes. La science s'étend aux choses de la conscience et de la vie morale ; il y a une psychologie et une sociologie susceptibles, comme toute autre science, de progresser indéfiniment, reliant les uns aux autres les événements et permettant de les prévoir dans une certaine mesure. Nous espérons que ce traité de morale a donné assez d'exemples de lois générales déterminant les choses de la vie de l'esprit.

Rien ne peut nous empêcher de rechercher un système de lois qui expliquent tout l'Univers, rien ne peut nous empêcher de nous considérer réciproquement comme des personnes méritant le blâme et l'approbation. Il y a deux points de vue d'où le monde est *intéressant*, et deux seulement ; l'un est le point de vue du déterminisme et de *l'explication*, l'autre est le point de vue de la liberté et de *l'admiration* (1).

#### L'IDÉE DE L'ÂME.

**462.** On remarquera que la notion de *l'âme immortelle* est un aspect de la notion de personne, systématiquement élaboré par

---

(1) Il va de soi que ces deux points de vue nous donnent comme les deux demi-tours d'horizon d'un seul et même panorama, celui qu'on découvre du point de vue de *l'action*. On ne veut comprendre et l'on n'admire que pour agir.

la philosophie religieuse. Les attributs affirmés de l'âme correspondent à chacune des différences fondamentales qui séparent la personne de son substrat physique. L'âme est réputée distincte du corps et supérieure à celui-ci. C'est elle qui est le siège du mérite et du démérite, qui seule est susceptible de perfectionnement continu, dont la durée est indépendante des vicissitudes du corps créé pour elle, et qui, enfin, est libre. La plus haute préoccupation de l'activité religieuse est ainsi d'introduire et d'affermir la société des personnes substituée à la simple interaction des individus.

Mais l'esprit dans lequel les grandes religions modernes ont élaboré la théorie de l'âme coïncide avec l'esprit de la métaphysique classique. On superpose à l'individu corporel, passager, sensible, sinon illusoire, un être *substantiel*, posé en soi, dont on affirme, à titre de propriétés indéfectibles, les prérogatives nécessaires à la vie morale supérieure : la perfectibilité indéfinie, les mérites et la liberté. L'esprit religieux traditionnel méconnaît par là *le caractère social de la personne*. Il suppose donné préalablement à la vie sociale ce qui n'est en fait que la fleur et le chef-d'œuvre de celle-ci : l'affirmation et le respect des personnes. En réalité, une âme donnée comme un être substantiel indéfectible serait bien plus semblable à un corps matériel que ne l'est cette personne dont nous avons reconnu qu'elle repose non seulement sur ses propres dispositions mais sur celles d'autrui. On sait d'ailleurs que l'idée de l'âme spirituelle est provenue de l'idée primitive d'une âme matérielle, feu, souffle, double du corps. Substantialiser l'âme c'est la matérialiser.

Notre âme n'est pas une substance donnée en soi, un être tout fait qui est quoi qu'il arrive, et qui ferait de lui-même un bon ou un mauvais usage. Elle est l'heureuse harmonie de notre effort moral soutenu par l'accord des esprits qui vivent en même temps que nous et de ceux, plus nombreux, qui ont vécu avant nous. Elle correspond à un individu physique qui

*se dépasse* grâce à l'aide de ses semblables. Les personnes n'existent qu'autant que les individus les reconnaissent, qu'autant qu'elles travaillent à justifier les raisons de les affirmer en rendant féconde la convention qui les affirme. En d'autres termes, *pour être une personne il faut pratiquer les vertus de la personne*; il n'y a de personnes que dans les sociétés dont les membres se considèrent mutuellement comme tels parce qu'ils se montrent dignes d'être ainsi considérés.

REMARQUES SUR LES RAISONS D'ÊTRE DE LA TECHNIQUE  
DE LA PERSONNE.

**463.** C'est à la sociologie générale plutôt qu'à la science morale que revient l'étude des causes et du mode de développement de la technique sociale supérieure à laquelle se rattachent les vertus de la personne. Le sociologue montrerait que traiter les individus comme des personnes est un aboutissement normal de tout développement de la vie sociale. Plus une société se raffine et se complique, plus il devient nécessaire et avantageux d'élever ses membres au-dessus de tous les autres êtres en leur reconnaissant les attributs de la personne. Sans entrer ici dans la démonstration de cette proposition, nous relèverons seulement deux ordres d'effets bienfaisants de ce procédé social, suffisants à eux seuls pour justifier son adoption.

1° En accordant une fois pour toutes, à tous ses membres, les prérogatives essentielles de la personne, une société les fait bien plus *égaux* ou semblables qu'ils ne le sont selon la réalité sensible. Elle les dispense de démontrer à chaque instant ce qu'ils sont, ce qu'ils valent et ce qu'ils peuvent. Elle leur reconnaît des droits dont elle tient compte de sa propre initiative. Ainsi les avantages de la vie en commun sont répartis entre les membres du groupe plus également et plus sûrement qu'ils ne le seraient sans l'allocation à tous de cette forme commune,

la personnalité. Nous dirons que la considération des personnes a les heureux effets d'une assurance sociale.

464. Mais ce n'est là qu'un aspect supérieur des avantages que toute vie sociale fournit à ceux qui la pratiquent (283). D'autres effets du traitement des personnes lui sont plus particuliers.

2° La technique de la personne a pour effet d'augmenter l'importance de la vie individuelle; elle est *un agent intensificateur de la vie de chaque individu, en déterminant ses sentiments présents par des facteurs du passé et par des facteurs de l'avenir.*

Prenons trois exemples correspondant aux trois prérogatives principales de la personne :

a) Une personne retient et accumule le mérite et le démérite. Convaincu de ce fait, chacun de nous est conduit à attribuer à ses actes une importance bien plus grande qu'il ne le ferait dans le cas contraire. Ce serait peu de chose, ou plutôt ce ne serait rien qu'un mérite ou une faute qui n'auraient d'existence qu'instantanée. Une conscience attentive est comme l'album où un collectionneur se réjouit d'introduire un mille et unième timbre-poste. Ce petit carré de papier serait dédaigné comme une chose sans valeur si « l'esprit de collection » ne lui en donnait une parce qu'il le considère dans un ensemble. Ainsi chacun de nos actes prend une valeur morale et un regain d'intérêt par le seul fait qu'il contribue à augmenter ou à amoindrir ce trésor spirituel que constituent notre réputation en dehors de nous et au dedans notre évaluation de nous-mêmes.

b) Une personne est censée croître en importance sociale jusqu'à la fin de sa vie et ses associés ne se tiennent pas quittes de tout devoir envers elle et de toute considération dès le moment de sa mort. Quelques accrocs que subissent trop souvent ces hautes conventions elles sont ce qui nous engage à persévérer dans une certaine « tenue » et ce qui sauve bien des gens du désespoir et du complet laisser-aller. On n'imagine pas à

quel degré d'abandon de soi-même l'âge ferait tomber les hommes et les femmes si de légitimes ambitions de considération et d'honneur, ou le simple témoignage de la déférence et du respect ne pouvaient succéder à la période des passions plus ardentes et des satisfactions plus complètes.

Il ne faut pas beaucoup de pénétration psychologique pour apercevoir chez de vieux époux, de proches parents vieillissants, d'antiques amis, la disparition totale de toute affection réciproque, voire une haine véritable. Mais le respect qu'ils se gardent conformément à la pratique universelle les empêche heureusement de se rendre clairement compte de l'état de leurs sentiments. A eux comme aux autres il semble que le temps a renforcé et consacré ce qu'en réalité il a détruit. Ou plutôt le temps a détruit la nature, mais l'armature sociale y supplée. Les individus se haïssent, mais les personnes se respectent. C'est là qu'on voit que l'élan sentimental, plus fort sans doute, est réellement plus précaire et plus vite usé qu'une profonde et salutaire accommodation sociale.

c) Supposer les autres *libres*, en se réservant d'approuver ou de condamner leur conduite, c'est les amener à délibérer sur leur choix, de même que se reconnaître à soi-même la liberté, c'est s'astreindre à choisir entre des résolutions différentes (1). Or, délibérer et choisir au lieu de se laisser aller à chaque instant à la première impulsion, c'est augmenter de beaucoup l'importance de nos actes et l'intensité de notre vie psychologique. C'est multiplier les sentiments déterminants en les rapprochant par un effort de la mémoire, c'est combiner avec nos tendances *des connaissances*, c'est-à-dire des souvenirs et des prévisions, en un mot, c'est augmenter en même temps que le volume et la densité de notre activité psychologique, la valeur des choses et celle de notre propre existence.

---

(1) Fouillée a beaucoup insisté sur cette idée, sans l'avoir rattachée à ses vraies racines philosophiques. Le théoricien des « Idées-forces » s'est arrêté entre les manières classiques de philosopher et un conventionnalisme décidé, un peu plus loin de ce dernier terme que du premier.

**465.** En résumé tout ce qui différencie la personne de l'individu physique proprement dit augmente la valeur de l'importance de la vie qui est leur attribut commun, aussi bien dans l'évaluation qu'en fait l'intéressé lui-même que selon l'estime des autres. Une personne est bien autre chose encore que la somme de ses sensations et des mouvements dont elle est susceptible; le corps est dépassé de toutes parts. En elle est réalisé ce miracle: un être fini qui conçoit l'importance *objective* des choses et qui affirme des valeurs qui dépassent toutes les mesures qui lui ont été données en propre: ses sensations, ses émotions ou la durée de son existence. C'est notre personne, non notre être corporel qui arrive à trouver le monde intéressant et à s'inquiéter de ses destinées dans un complet oubli de ce qui lui importe en particulier; — sentiment surprenant dans lequel on a voulu voir l'élément essentiel de *l'esprit religieux* dans ce qu'il peut avoir de meilleur et d'irréfutable (1).

**466.** De cette intensification de l'existence de l'individu, celui-ci n'est pas seul à bénéficier: la société en a fait aussi son profit. Quels avantages ne retire-t-elle pas de l'influence qu'a sur nos actions le souci de la réputation et de la gloire? Nous recherchons passionnément l'approbation et l'estime des autres; mais le plus sûr moyen de l'obtenir est encore de travailler à l'avantage commun et de faire tout le bien possible. Ce souci nous poursuit jusqu'au-delà de notre mort, comme ces bonnes gens qui se privent de régler leurs dispositions testamentaires selon leurs inclinations personnelles, de peur que « cela soit critiqué ».

Le bénéfice que la chose publique retire de la considération du mérite personnel est encore plus sensible en ce qui concerne les hommes qui parviennent à la grande notoriété. L'amour de la gloire conduit à travailler au bien général ceux-là mêmes qui ne brillent pas par l'excellence morale et la délicatesse de

---

(1), HÖFFDING: *Philosophie de la religion*. Traduction française, 1908.

leurs scrupules. Sans doute il n'arrive que trop fréquemment que l'ambition porte ceux qu'elle travaille à faire plus de mal que de bien, mais le mal n'est le plus souvent qu'un moyen auquel on recourt faute d'un meilleur, tandis que l'avantage public sera toujours préféré, même par le tyran le moins scrupuleux, chaque fois qu'une sérieuse raison ne s'y oppose pas.

Une société où tout amour de la réputation et de la gloire viendrait à faire défaut courrait à sa perte, disons mieux, elle serait frappée de mort subite.

**467.** Ces considérations sur la technique de la personne enveloppent une explication généralisée des règles de notre troisième rubrique. La personne, avons-nous dit, n'est pas une âme substantielle toute créée et qui dure indépendamment de la manière dont elle se comporte; tout au contraire, nous associés et nous, nous ne sommes des personnes que dans la mesure où nous agissons et où nous nous traitons mutuellement comme telles, *dans la mesure où nous nous conformons aux règles de la personne*. Pratiquer les vertus de la personne, c'est constituer en soi et respecter chez autrui les prérogatives de la personne. Respecter ces prérogatives et les instituer sont une seule et même chose.

Notre troisième rubrique réunit donc sous le nom de règle de l'honneur ou du respect des personnes l'ensemble des pratiques dont l'effet général est d'assurer le non-parallélisme entre la personne et l'individu physique, et de marquer la suprématie de l'être social sur l'être biologique, de l'âme sur le corps.

#### LES VERTUS SYMBOLIQUES.

**468.** Nous proposerons d'appeler *vertus symboliques*, les vertus correspondant aux règles de la personne.

Un symbole est une chose qui en représente une autre, par exemple, le drapeau représente la patrie. Une vertu symbolique sera donc une manière d'agir qui tire sa valeur de ce qu'elle

atteste ou représente. Que représentent les vertus de la personne ? Elles attestent chez celui qui les pratique les qualités et les dispositions dont la société a besoin et qu'elle attend de lui.

En effet, se comporter comme une personne et respecter chez ses associés les prérogatives convenues, c'est déjà reconnaître l'existence de la société. Ensuite c'est montrer ses bonnes dispositions à son égard, et s'avérer apte à remplir ce qu'éventuellement elle attend de ses membres. Faire preuve de courage, de modération, de modestie, c'est rendre sensible le primat de notre volonté sur nos impulsions non dirigées, en même temps que c'est révéler cette liberté qui est un des caractères de la personne. Se soumettre à d'autres règles convenues telles que la répression de certains instincts, c'est faire présumer que l'on est apte et prêt aux sacrifices dont la société pourrait avoir besoin.

Les vertus de la personne, conditions de l'honneur au sens le plus général, sont en fin de compte *des vertus de garantie*; elles montrent en chacun de nous un collaborateur sur lequel les autres peuvent compter, elles sont comme ces rythmes bien frappés qui annoncent au mécanicien que le moteur est au point et fournira sans défaillance l'effort qu'il en attend.

L'opinion publique est toujours attentive à l'attitude morale de chacun, de même qu'une conscience développée ne cesse de s'occuper de ses propres dispositions morales. Ce contrôle souvent importun n'est pas seulement l'effet du désœuvrement, un passe-temps, une façon d'alimenter des conversations oiseuses, il répond à un besoin constant de la vie sociale, le besoin d'être renseigné sur le degré de confiance qu'on peut avoir en chacun. Ce besoin ne se manifeste pas seulement dans « les affaires » fondées sur la probité et l'exactitude, mais aussi bien dans toute espèce de collaboration, dans les sports collectifs, dans les plaisirs goûtés en commun, dans les relations de parenté, dans l'amitié, dans l'amour.

A cet égard, toute façon de se comporter est signe ou symbole des dispositions de chacun. En particulier on peut dire que

la pratique d'une vertu quelconque est une présomption de moralité générale et de bonnes dispositions à l'égard du bien commun. Toute vertu est donc symbolique en ce qu'il sera raisonnable de juger plus favorablement de la moralité générale de celui qui la pratique que de celui qui ne la pratique pas. Mais toutes les vertus ne sont pas également symboliques. Chose assez paradoxale à première vue, ce sont les règles les plus nécessaires et les plus universellement reconnues, la bienfaisance et la justice, qui sont les moins significatives quant à la valeur morale générale de celui qui les observe (1).

469. On peut marquer a priori les conditions auxquelles une règle morale doit satisfaire pour être une règle très symbolique :

1° De deux règles morales, la plus significative sera la moins directement utile à la société.

En effet, une règle directement utile est une règle dont l'infraction est immédiatement ressentie par un individu lésé. Blessée, volée ou frustrée, une victime réagit, dénonce le tort qui lui est fait, cause maint embarras au coupable. Aussi la simple prudence suffit pour suggérer l'observance des règles les plus urgentes. On peut être honnête par calcul ou par intérêt.

Ajoutons que les commandements qui prescrivent la bonté et la bienfaisance sont parfois si conformes à nos instincts de sociabilité, qu'un élan non contrôlé suffit à nous en suggérer le

---

(1) Il y aurait long à dire sur l'importance morale et philosophique du symbolisme, source de toute valeur spirituelle. Veut-on dénigrer une chose quelconque, à quoi d'autres marquent un vif attachement, on la dépouille de tout ce qu'elle a de symbolique. Rousseau, Tolstoï, se dressant en ennemis du théâtre, n'auront qu'à décrire les gestes des acteurs sur la scène et les attitudes des spectateurs, sans rien dire du sujet de la pièce : on ne voit plus que des grimaces ridicules. S'agit-il d'excuser certaines licences, jugées graves par l'opinion, Voltaire ou d'autres conteurs insisteront sur l'action en elle-même, son peu de « volume », l'absence de conséquences sensibles, laissant dans l'ombre tout le retentissement social de la faute et les conventions qui lui donnent sa gravité. Soyons sûrs que Swift est injuste pour les Lilliputiens et qu'un monde de conséquences sociales et morales devaient être attachées aux préférences respectives des « gros-boutiens » et des « petits-boutiens ». Les milieux et les caractères spirituellement inférieurs sont ceux où se trahit une sorte d'inaptitude au symbolisme.

respect. On a souvent relevé de la bonté de cœur chez des voleurs de profession, chez des prostituées.

Les règles les plus immédiatement nécessaires à la vie sociale sont ainsi, en raison même de leur importance, les moins révélatrices de la moralité générale. La bienfaisance le sera moins que la justice, celle-ci moins que certaines règles de la personne.

2° De deux vertus, la plus symbolique sera celle que tout le monde a le plus également l'occasion de pratiquer. A ce point de vue on aperçoit tout de suite l'avantage du courage, par exemple, sur la justice. Pratiquer ostensiblement la justice n'est le fait que de quelques-uns, des grands plutôt que des humbles, des chefs, non des subalternes. Il arrive au contraire que certaines formes de courage soient comme une commune mesure de la valeur sociale de tous les membres d'une société.

3° De deux règles, la plus symbolique ce sera la plus difficile à observer. Cette dernière condition rivalise d'importance avec la première, et l'emporte peut-être sur celle-ci. Son évidence dispense de la justifier. Il va sans dire qu'une pratique honnête que l'habitude, l'instinct, ou le peu de sacrifice qu'elle comporte rend toute facile, tend à devenir trop générale pour servir de critère, et ne garantit guère la fermeté de nos bonnes résolutions en général.

Les règles de la personne les plus universellement proclamées s'avèreront celles qui remplissent ces trois conditions au point d'être par excellence les critères de la moralité générale, et d'être les vertus proprement symboliques

Tout le monde a l'occasion de pratiquer la sincérité, le courage, la tempérance et la modestie, et cette pratique n'est pas toujours aisée. Enfin l'utilité de ces pratiques est moins directe et immédiate, elles sont moins urgentes dans l'ensemble des milieux sociaux, que la bienfaisance et la justice.

470. Que si l'on applique ces considérations préalables à la vie sociale observée, on constatera qu'elles se vérifient assez

exactement. Mais nous savons déjà que la valeur symbolique la plus éminente a été de tout temps conférée à deux vertus de la personne, l'une est une forme particulière des vertus de courage, la *bravoure*, courage héroïque allant jusqu'au mépris de la mort; l'autre est la soumission à un ensemble de *règles de la vie sexuelle*.

Nous avons relevé le rôle significatif de la bravoure dans les sociétés où règne l'honneur au sens restreint. Il est clair que si la bravoure est souvent regardée comme la vertu par excellence et la plus significative, c'est surtout en raison de sa grande difficulté, puisqu'elle demande la disposition au plus grand des sacrifices. Elle répond moins aux deux autres conditions : tout le monde n'a pas les mêmes occasions de l'exercer, et dans certains cas elle apparaît d'une grande utilité pour le groupe.

Aussi la bravoure n'est-elle la vertu symbolique par excellence que dans quelques types de société bien déterminés : classes aristocratiques et restreintes, sociétés militaires ou en état de guerre prolongé, tribu vivant du produit d'une chasse dangereuse — et le plus souvent, elle n'est telle que pour les hommes seulement.

**471.** Au contraire, les vertus sexuelles ou *les bonnes mœurs*, au sens restreint de cette expression, réunissent au plus haut degré les conditions d'un critère de la moralité générale de l'individu.

Leur utilité est indirecte. Les infractions n'impliquent pas nécessairement une victime, et généralement elles sont perpétrées du consentement de tous ceux qui prennent part à l'action répréhensive. Lorsque celle-ci implique un dommage causé à quelqu'un, elle devient par cela même une contravention à d'autres règles qui défendent de faire tort à autrui : telles sont la violence ou l'infidélité conjugale. La règle proprement sexuelle attache une valeur morale à la conduite en elle-même, indépendamment de ses conséquences.

En second lieu, tout le monde a l'occasion de pratiquer ces règles, les sociétés humaines ne comprenant que des êtres sexués. Rien de semblable ne pourrait s'établir dans des sociétés telles que les colonies d'abeilles ou de termites, dont la majorité des membres ne connaît aucune vie sexuelle.

Enfin, et surtout, ces règles sont d'une pratique difficile. Si elles demandent à un moment donné, moins d'effort que la bravoure, les occasions de faillir sont plus fréquentes et les tentations plus prolongées.

**472.** Sans entrer sur ce point dans la subtilité, il faut marquer une différence entre les vertus sexuelles et la plupart des autres (1). En général, dans le phénomène psychologique de la *tentation* on trouve un raisonnement intercalé entre l'aperception de la possibilité de l'acte répréhensible et la résolution de le commettre ou d'y renoncer. Par exemple, dans le vol, ce n'est pas le fait même de s'approprier le bien d'autrui qui est tentant par lui-même, c'est le désir de posséder l'objet, ou plus souvent encore la prévision des avantages que l'on retirera de cette possession. L'acte n'est qu'un moyen, le résultat est le but. Or,

---

(1) La particularité dont il va être question doit être attribuée à l'ensemble des vertus de *tempérance*, parmi lesquelles les vertus sexuelles peuvent être en partie rangées.

Disons à cette occasion qu'un certain nombre de remarques d'inspiration sociologique, que nous développerons à propos de la morale sexuelle, s'appliqueraient aux règles de la tempérance, et qu'elles expliqueraient notamment les réactions d'ordre moral qui sont liées à l'abus des boissons alcooliques.

Il est trop clair que des considérations d'hygiène sociale justifient très suffisamment la réprobation attachée à cette forme d'intempérance. Mais pour comprendre l'ensemble des sentiments et des attitudes liés à l'alcoolisme, l'explication par les conséquences néfastes pour la santé et pour l'ordre social est loin de suffire. Il faut faire appel au rôle des valeurs symboliques. L'ivrognerie est un vice d'ostentation encore plus que de gourmandise. C'est un fléau qui progresse aussi longtemps que le buveur a le sentiment d'être admiré, considéré, approuvé par une opinion publique qui voit dans son intempérance la preuve qu'il a de l'argent, du crédit, une situation enviable.

Il s'ensuit que tout ce qui donne au fait de s'adonner à la boisson un certain prestige, maintient ou fait grandir le fléau de l'alcoolisme.

Réciproquement, la passion que d'aucuns mettent à préconiser des mesures radicales telles que l'abstinence totale et la prohibition par les lois, s'explique en partie par la valeur symbolique de cette attitude. C'est, comme d'autres formes d'austérité, un puri-

au raisonnement qui fait apparaître l'acte opportun, rien de plus aisé que d'opposer un autre raisonnement : si je vole cet argent, je pourrai acquérir tel objet, éteindre telle dette, etc., — premier raisonnement. Mais d'autre part — second raisonnement — je peux être surpris, condamné, déshonoré, je perds l'estime de moi-même, etc.

Au contraire, les pratiques qu'interdisent les règles sexuelles sont directement l'agent tentateur ; c'est l'action en elle-même qui nous attire et non une conséquence qu'un raisonnement nous permet de prévoir. La tentation résulte de l'influence directe des tendances sentimentales et organiques ; or, une force de ce genre, il est plus difficile de la combattre par une résolution qu'un raisonnement est seul à susciter.

**473.** La morale sexuelle sera donc la morale symbolique par excellence. Nous touchons ici un domaine d'une importance pratique et d'un intérêt scientifique exceptionnels. Chose digne de remarque, la philosophie classique se révèle à son sujet d'une indigence et d'une insuffisance surprenantes. Sans doute un scrupule honorable et qu'il n'est permis à personne de perdre de vue contribue à excuser la pauvreté de la morale proprement philosophique à l'égard d'un ordre de questions qu'il est diffi-

---

*tanisme* par quoi on s'avère membre d'une certaine classe, et étranger à certains milieux.

Il paraît bien que l'intempérance soit un vice à *foisonnement périodique* : 1° On ne boit pas parce qu'on est trop pauvre, d'où il suit que la sobriété est le fait des humbles, l'ivrognerie, une pratique avantageuse ; 2° A mesure qu'on a plus d'argent, on s'empresse de boire, on fait comme les riches, on prouve ses avantages ; 3° Le grand nombre s'adonnant à la boisson, il devient distingué de s'abstenir, et les conséquences désastreuses de l'intempérance fournissent des arguments excellents ; 4° Dès lors, l'ivrognerie tend à devenir une pratique infâme, un aveu de bassesse et d'infériorité, elle est en passe de disparaître. L'honneur est d'accord avec la raison.

La prétention d'extirper ce vice une fois pour toutes, par voie d'autorité législative, vient troubler ce cycle normal. En effet, la prohibition a pour conséquence de redonner du prestige à la pratique vicieuse, en la rendant coûteuse, difficile, amusante et cela au moment où la défaveur générale était en passe de l'emporter. La pratique d'un vice n'est maintenue au minimum que lorsque c'est librement, spontanément que les meilleures parties du public la condamnent et s'en détournent comme d'une chose vile et déshonorante.

cile de traiter sans encourir aucun reproche. Cependant une cause plus profonde explique mieux cette insuffisance : c'est que les explications classiques de la moralité échouent lamentablement quand on les applique aux règles de la morale sexuelle. Pour faire éclater l'insuffisance de toutes les morales déduites de principes universels, il suffirait à la rigueur d'appliquer leurs procédés de déduction aux prescriptions de la morale sexuelle. Les philosophes du bonheur demeurent déconcertés devant le rigorisme de la conscience traditionnelle, et inclinent à l'éliminer faute d'en découvrir les raisons d'être. De leur côté les morales plus délibérément rationalistes, idéalisme métaphysique ou formalisme kantien, trouvent difficilement dans la raison ou l'idée d'ordre rationnel de quoi justifier la valeur morale de toute espèce d'ascétisme.

Au rebours de la morale proprement philosophique, la littérature morale d'inspiration religieuse est d'une grande richesse et très digne d'intérêt. Ses représentants ne s'interdisent pas la satisfaction de marquer l'indigence et l'embarras de la morale laïque devant ces questions de première importance.

Mais si la morale religieuse est, sur ce chapitre, d'une rigueur et d'une fermeté auxquelles nous rendons un sincère hommage, il faut constater qu'elle affirme beaucoup, mais qu'elle explique fort peu. Elle loue la pratique de ces vertus sans nous dire assez pourquoi ces vertus sont jugées louables, se contentant souvent du fait qu'elles auraient été pratiquées d'abord par des modèles divins.

En face d'une métaphysique trop déductive et d'une morale religieuse sans valeur explicative, seule une étude faite dans un esprit sociologique pourra conduire à l'explication du respect dont les restrictions qui nous occupent ont été et demeurent universellement entourées.

En guise d'introduction à une telle étude nous consacrerons à la morale sexuelle quelques chapitres spéciaux, annexes du présent chapitre, consacré aux vertus de la personne en général.

Un traité de morale qui tournerait autour de cette tâche difficile sans l'entreprendre résolument demeurerait une œuvre mutilée, et le moraliste mériterait d'être raillé, qui n'oserait aborder l'un des rares points de la morale établie où il ne suffit pas d'une réflexion de sens commun pour comprendre, et où les volontés les mieux disposées ont souvent besoin de comprendre pour acquiescer.

## CHAPITRE VI

### La morale sexuelle.

**474.** Les coutumes et les commandements qui règlent l'activité sexuelle présentent deux caractères très remarquables, c'est *leur universalité* et *leur variabilité*. Dans toutes les sociétés humaines connues des restrictions formelles arrêtent le libre abandon aux passions liées à l'instinct de reproduction. Aucun groupe social durable ne tolère sans réprobation les relations sexuelles entre n'importe quel homme et n'importe quelle femme, et partout où quelque lueur de moralité consciente se produit, en même temps que certaines espèces d'action sont formellement réprouvées, on reconnaît comme un mérite la modération dans les pratiques non exclues et la maîtrise de soi-même à l'égard de toutes les passions de cet ordre .

Réciproquement, la morale sexuelle paraît moins constante que maint autre groupe de règles, soit dans le détail de ses prescriptions, soit dans la rigueur avec laquelle l'opinion en surveille le respect. Tandis que les règles de la charité et de la justice varient peu ou lentement, selon le temps et selon les milieux, très divers apparaissent les règles du mariage ou le degré de valeur attachée à la chasteté ou à la pureté. Il y a toujours une morale sexuelle, mais elle se montre plus variable

que toutes les autres. Aussi aucun aspect de la vie morale ne pose-t-il autant de problèmes au sociologue et au psychologue.

Pas plus que pour les autres groupes de règles nous n'avons à exposer le détail des prescriptions dont le respect constitue les bonnes mœurs au sens restreint de cette expression, non plus que les formes variées de l'idéal de pureté héroïque. Ceci nous rappelle que la morale sexuelle se présente à la fois sous un aspect négatif, commandements formels interdisant certains actes, et sous un aspect positif, l'estime pour certains renoncements auxquels est reconnue une valeur spirituelle absolue.

**475.** Revenons sur les causes des restrictions sexuelles déjà énoncées en général à la fin du chapitre précédent. On sait que ces causes sont loin d'être d'emblée évidentes, et il se trouve peu d'accord entre les auteurs qui se sont posé ce problème. Plus exactement, il est facile de trouver pour les règles sexuelles un commencement d'explication ou des explications partielles, difficile au contraire d'en apercevoir clairement la cause essentielle et décisive.

Le sens commun les expliquera sans peine dans la mesure où elles sont des applications ou des cas particuliers d'autres règles morales. Par exemple l'infidélité dans le mariage est une infraction au devoir de tenir ses engagements, un acte de déloyauté, et aussi, très souvent, une grave faute contre le devoir de ne pas causer de chagrin à autrui. La violence ou l'abus de la force est un acte contraire aux règles de bienfaisance et au respect de la liberté. Beaucoup de personnes, aussi, se figurent que c'est expliquer la morale sexuelle que de la ramener aux règles de la prudence ou de l'hygiène. Les excès et la débauche ruinent la santé et affaiblissent les facultés supérieures, sans parler du danger de contracter des maladies spécifiques, sur lequel les hygiénistes insistent suffisamment depuis quelques années.

**476.** De leur côté certaines considérations *psychologiques* fort pertinentes aideront à s'expliquer l'universalité des réactions

contre les passions érotiques. On n'ignore pas que toute passion trop vive éveille dans la conscience commune un sentiment d'appréhension et de méfiance, qui incline à la déprécier plus ou moins (263). L'ensemble des fonctions sexuelles s'unifie dans l'individu et se greffe sur le reste de son activité un peu comme un second individu relativement autonome. Cette activité spécifique, l'intelligence et la conscience l'aperçoivent comme n'allant pas sans qu'elles-mêmes tombent dans un état de passivité relative, facilement ressentie comme une abdication. Le dualisme de l'individu moralement développé et de l'être organique est ici plus réel et plus ressenti qu'en ce qui concerne les autres instincts.

D'ailleurs, toute émotion vive, toute volupté forte, tout plaisir prolongé est suivi d'une dépression qui se traduit souvent par la répulsion pour cela même vers quoi on a été le plus fortement attiré. Cette alternative de désir et de dégoût, commune à toutes les sortes de jouissances, est plus sensible dans les passions de cet ordre. A ceux qui ont laissé prendre à ces passions une trop grande place dans leur existence, les réactions qui s'ensuivent laissent souvent, à la longue, un sentiment universel de déception et de désappointement. Cependant telle a été l'importance qu'ils accordaient aux satisfactions qu'ils cherchaient, que plus rien dans la vie ne leur apparaît capable de leur suggérer des fins désirables et de leur fournir de nouvelles raisons d'agir. Il y a là un sentiment spécial de vide et d'absolu désespoir que toute autre espèce d'écart de conduite n'entraîne que plus rarement. De tels ressentiments naturels expliquent fort bien que de tout temps, et chez les plus expérimentés, l'idée se soit imposée d'une nature foncièrement mauvaise des passions et des pratiques liées à l'instinct de reproduction, et l'exaltation de la retenue systématique dans les mœurs.

**477.** Ce ne sont là que des considérations trop sommaires sur *l'aspect psychologique* de notre sujet. De même que les raisons de sens commun que les précèdent, elles ont leur valeur

et ne sauraient être omises. Mais nécessités immédiates du bon ordre social, hygiène, prudence, réactions psychologiques fréquentes ou inévitables, tout cela n'apparaît encore que comme des causes préparatoires ou des conditions favorisantes de la morale sexuelle considérée dans ses caractères les plus spécifiques.

Si l'origine du règlement de ces passions se ramenait à la prudence et à l'hygiène, les progrès mêmes de l'organisation sociale et des procédés techniques tendraient à abolir toute morale spécifiquement sexuelle comme une superstition surannée. Les maladies contagieuses et d'autres conséquences redoutées étant éliminées ou rendues bénignes grâce à la médecine et à certaines pratiques appropriées, toute la morale sexuelle reviendrait à la prudence qui écarte l'excès, comme pour le boire et le manger.

Même observation quant aux réactions psychologiques signalées plus haut : elles ne se produisent pas toujours ; elles résultent surtout de l'abus, et enfin la raison et la modération suffiraient à écarter les suggestions exagérées de la dépression et de l'assouvissement. S'il n'y avait pour expliquer les formes les plus systématiques de la morale sexuelle que les réactions psychologiques du genre de celles que nous avons rappelées, c'est-à-dire, en somme, l'expérience individuelle, on comprendrait à la rigueur pourquoi des individus manifestent du goût pour des renoncements systématiques, mais on ne comprendrait pas pourquoi des sociétés entières, durant des siècles, s'imposent de telles restrictions érigées en règles formelles minutieusement élaborées et jalousement appliquées dans l'appréciation d'autrui.

**478.** Nous savons déjà que la morale sexuelle, consistant dans des vertus de la personne, s'explique par des causes à la fois plus précises et plus générales, et qui relèvent de la sociologie proprement dite. Ce sont, avons-nous dit, les règles symboliques par excellence.

La vie sociale développée consistant avant tout dans des combinaisons d'activités en vue de résultats à venir, ce dont elle a le plus universellement besoin c'est de *confiance*. Chacun de nous tient à être renseigné sur la conduite probable de ceux avec qui il a affaire. L'opinion publique s'adonne inlassablement à un travail d'estimation de toutes les personnes; elle évalue et elle renseigne. La conversation la plus frivole, avec ses moqueries et ses médisances ne laisse pas d'être un aspect caractéristique de ce travail de l'opinion.

Nous avons tous à prouver notre capacité de bien diriger notre volonté. Faute de cette maîtrise et de cette liberté, ceux avec lesquels nous prenons des engagements douteront de nous les voir tenir, incapables que nous serions de résister à tant de sollicitations contraires qui peuvent survenir. Surtout lorsque tenir nos promesses exige un sacrifice, et c'est le cas ordinaire, sinon s'engager serait inutile.

Il importe aussi à l'ensemble de la société d'être renseignée sur notre bonne disposition à son égard, sur notre détermination de nous conformer à toutes les conventions qu'elle propose, aux règles qu'elle établit, aux résolutions qu'elle prendra.

Nous savons déjà que les vertus de la personne sont le symbole de cette double qualité; elles attestent notre capacité et notre intention de faire de l'ordre social notre affaire propre. Les règles sexuelles consistent à observer à l'égard de soi-même et à l'égard d'autrui, certaines restrictions. Elles demandent à chacun un effort réel, quelquefois très grand, toujours prolongé et renouvelé; elles sont telles que tous sont dans le cas de les enfreindre ou de les respecter, telles enfin qu'un calcul intéressé ne suffit pas pour que l'on s'y soumette dans tous les cas. Ces trois conditions, nous le savons, font des vertus correspondantes le signe le plus probable et le plus expressif de la liberté morale ou maîtrise de soi-même et de la bonne disposition de chacun à l'égard de tous.

479. C'est dans la discipline de ces penchants si forts que l'individu a l'occasion, non seulement de montrer aux autres sa liberté spirituelle, mais de se la prouver à lui-même. A bon droit la philosophie et la pensée religieuse ont aperçu dans cet effort le combat caractéristique des forces spirituelles contre la matière brute, de l'honneur humain contre la bestialité, et dans la victoire de la discipline sur la passion, l'affirmation de la réalité de notre être moral avec ses propriétés différentes de celles du corps et plus éminentes. De là le sentiment que la réserve dans les mœurs, la chasteté, la pureté sont une excellence morale, sentiment inspirateur de multiples formes d'idéal de la perfection (1).

480. L'observation des mœurs en général montre bien dans la morale sexuelle le baromètre le moins trompeur des dispositions sociales des individus. Une vie criminelle implique presque inmanquablement le dérèglement des mœurs proprement dites. Inversement, lorsqu'une conscience vient à fléchir, c'est régulièrement par l'infraction des règles de cet ordre que

---

(1) Helvétius, et beaucoup d'autres, moins anciens, voudraient faire de la vie sexuelle un département à part, une affaire toute privée, de quoi l'opinion publique n'aurait à se mêler en rien, pourvu que les intérêts des tiers ou des non consentants fussent saufs. Mais il faut comprendre que si une passion demeurerait telle qu'à son égard chacun entendrait ne prendre aucun engagement, cette réserve affaiblirait toute protestation de dévouement à la chose publique et toute attestation de valeur personnelle. Reconnaître que parmi nos passions il en est une à l'égard de laquelle il ne convient de nous demander aucun sacrifice, ce serait porter un coup mortel au caractère absolu d'un commandement moral quelconque, c'est tracer une limite à notre dévouement, et cette limite frappera plus que le reste. C'est comme si un homme, en refusant de se laisser corrompre, laissait entendre que la somme offerte est trop petite; il évalue son honneur à plus que cela, mais il l'évalue, il le circonscrit, et l'on en exclura, non qu'il est honnête, mais qu'il ne l'est pas.

Par la force des choses, il y a toutes chances que ce soit dans l'ordre de la passion la plus difficile à vaincre que l'on placera le critère décisif de l'adhésion à l'ordre moral en général.

Certaines affectations actuellement à la mode démontrent ceci par les contraires. Un nombre croissant de personnes sont soucieuses d'attester leur raffinement, et espèrent y parvenir en faisant preuve d'un sentiment de la valeur littéraire plus fort que tout le reste. Or, sur quelle sorte de démonstration jette-t-on son dévolu? On brave la con-

la première défaillance se produit. La passion du jeu mise à part, c'est la galanterie et la débauche qui sont les principaux agents destructeurs de l'honnêteté de tant de gens. Certes, beaucoup peuvent avoir d'assez mauvaises mœurs, ou incliner à les excuser, et demeurer probes et justes, mais ils sont plus menacés de cesser de l'être que celui qui demeure convaincu de la nécessité des mœurs fortement disciplinées.

481. *L'habitude* a vite fait de nous rendre facile le pratique de la stricte probité et de la justice proprement dite; grâce à elle, les tentations d'enfreindre ces règles fondamentales deviennent de plus en plus exceptionnelles. Au contraire, quoique l'habitude favorise aussi dans d'énormes proportions, la pratique de la moralité sexuelle, les tentations ne s'abolissent jamais aussi complètement en ce qui la concerne que lorsqu'il s'agit des règles de justice et de bienfaisance. Selon une remarque faite plus haut, l'envie d'enfreindre ces dernières règles est souvent l'effet d'un raisonnement qu'un autre raisonnement peut neutraliser, soit à chaque occasion, soit même une fois pour toutes. Au contraire, les règles de la morale sexuelle réfrènent directement des tendances sentimentales et organi-

---

science morale traditionnelle en marquant sa faveur pour une littérature où le mérite artistique est lié à une morale sexuelle équivoque, ou même à des turpitudes avérées.

Quel meilleur moyen de prouver qu'on fait partie d'une minorité distinguée par le raffinement de ses goûts, que de se montrer prêt à souffrir d'une excommunication de l'opinion publique? On cherche un certain honneur spécial au prix d'un déshonneur accepté. Une sorte d'honneur esthétique fait jouer à certains vices le rôle que les mécanismes de l'honneur font plus régulièrement jouer aux vertus correspondantes.

L'histoire des mœurs présente de nombreux cas du même genre. On a souvent cherché à lier plus étroitement les membres d'un petit groupe par des complicités compromettantes.

Au reste, ces phénomènes équivoques se limitent heureusement d'eux-mêmes, comme c'est le cas pour les sociétés de malfaiteurs. Ils se détruisent en progressant: l'effet de surprise passé, ce sont tout de même les dégoûts conformes au sentiment moral universel qui prennent le dessus. Les mêmes mécanismes sociaux jouent pour les vices comme pour les vertus; tout peut servir de symbole. Mais dans le cas des vices, ces mécanismes ne s'additionnent pas.

ques que le raisonnement aidé de l'habitude tiennent en bride mais n'abolissent jamais.

C'est donc par là que la moralité est le plus susceptible de fléchir. Or, vaincu sur ce point, le scrupule moral est bien plus aisément écarté sur d'autres, et la démoralisation menace de gagner tous les départements de la conscience.

On sait de reste que « la vie galante », toute faite d'ostentation, de surenchère et de tromperie, augmente indéfiniment les besoins coûteux et excite le désir de les satisfaire à tout prix. Elle est le vestibule de tous les vices et de toutes les défaillances, comme le genre de vie contraire est la plus sûre garantie de la solidité morale de l'individu.

482. L'histoire aussi montre que c'est par la dégradation des mœurs que commence le relâchement général d'une société. Inversement, lorsqu'on ressent le désir d'un retour à plus de rigueur dans l'observance de toutes les règles morales, c'est par une austérité systématique et ostensible que se marque principalement ce redressement. Dans un milieu social où le laisser-aller et la désinvolture dans les mœurs ont peu à peu pris le dessus, quelque réformateur surgit qui découvre à nouveau l'éminente valeur de la sévérité des mœurs, certains milieux se forment pour réaliser la réforme ainsi préconisée et l'indéniable supériorité morale que s'acquièrent ainsi les adeptes de la réforme ne manque pas de leur susciter des imitateurs. Bientôt plus personne ne se permet les marques d'irrespect ou de dédain à l'égard des contraintes ainsi restaurées : l'atmosphère morale a changé. Sans doute les mœurs réelles, les pratiques véritables se sont moins radicalement améliorées que l'attitude ostensible, mais le changement est néanmoins dans le même sens (1). L'histoire de la naissance et du rayonnement moral

---

(1) Dans une période de restauration morale soutenue, la génération dissolue s'améliore peu, elle devient surtout plus hypocrite; mais elle permet ou fait en sorte que la génération qui la suit soit élevée dans de plus sévères principes.

du puritanisme en Angleterre, du jansénisme en France tourneraient des exemples de ce mécanisme social. Le renouveau ne portera pas expressément sur des vertus telles que la bienfaisance et la justice, car celles-là ne sont guère contestées, mais bien sur la réglementation des mœurs proprement dites. La bataille spirituelle qui accompagne tout changement décisif dans la moralité générale porte principalement sur les plus caractéristiques des vertus de la personne.

**483.** L'explication de la morale sexuelle par son rôle symbolique rend ainsi suffisamment compte d'un des caractères de cette morale qui est l'instabilité relative de son degré de rigueur, sa fragilité apparente, sa précarité. Elle donne aussi une réponse satisfaisante à la question de savoir, non plus pourquoi le degré de rigueur ou d'indulgence varie, mais pourquoi cela même qui est ordonné ou interdit est si variable, de peuple à peuple, de religion à religion, varie au sein d'une même société selon l'espèce de ses membres, hommes ou femmes, grands ou petits, enfin selon les temps. Seules sont très constantes et très générales les règles qui s'expliquent comme des cas particuliers de la bienfaisance et de la justice, telles que le devoir de fidélité conjugale ou la proscription de la violence. En effet, elles obviennent à des inconvénients permanents. Elles sont donc stables dans la mesure où elles ne sont pas des règles symboliques, étant directement utiles par leurs effets immédiats.

Au contraire, les coutumes morales qui sont avant tout symboliques, n'étant pas rigoureusement urgentes, constituent des *conventions* qui présentent un plus haut degré d'arbitraire. On sait combien varient les règles du mariage : monogamie, polygamie, polyandrie même, et le degré de formalisme moyennant lequel une union est réputée licite. Tantôt le mariage du veuf est de rigueur, tantôt il est interdit, tantôt soumis à des conditions restrictives. Nous verrons plus loin combien a varié le degré de parenté considéré comme un obstacle à l'union

sexuelle. Il en est de même des manifestations de la pudeur : quelles parties du corps, quels actes convient-il de ne pas exposer aux regards, quelles locutions sont réputées inconvenantes ?

On aura beau découvrir pour toutes ces variations des conditions matérielles qui les expliquent en partie ; par exemple expliquer la polygamie ou la polyandrie par l'état économique de la société qui les adopte, *la valeur morale* attachée à ces règles n'en variera pas moins selon leur rôle symbolique. L'horreur pour la polygamie que manifeste un peuple chrétien qui vit sur le même territoire et avec les mêmes ressources qu'un peuple musulman polygame, est liée au fait qu'il voit dans la proscription du mariage multiple le signe de sa supériorité morale (1).

484. Ces considérations encore vagues nous font apercevoir la force explicative de la notion de vertu symbolique appliquée aux règles de la vie sexuelle. Nous la verrons mieux encore en passant succinctement en revue quelques problèmes particuliers. Ce nous sera en même temps l'occasion d'attirer l'attention sur cette vérité : qu'il n'y a guère de règle morale *purement symbolique*, de vertu absolument arbitraire. Il y a sans doute des pratiques significatives et tout à fait arbitraires, comme le port d'un uniforme ou d'un insigne, mais ce ne sont plus des règles morales. A celles-ci on découvre toujours quelque autre utilité qui explique que ce soit telle règle plutôt que la pratique contraire qui ait été adoptée. Ce qui assure la fixité et l'universalité à une législation morale universelle c'est la combinaison de son rôle symbolique avec sa bienfaisance propre ou son utilité directe, parfois très limitée, mais non négligeable.

---

(1) Régulièrement le peuple polygame ressentira le besoin d'appuyer sur d'autres restrictions, telles que l'abstention des boissons alcoolisées, la réclusion des femmes, etc. Chaque fois qu'une société s'abstient de retenir une vertu dont se targue une société rivale, elle est obligée de s'en imposer une autre que sa rivale ne pratique pas, sous peine de rendre manifeste son infériorité.

## VARIATIONS DE LA MORALE SEXUELLE SELON LES NIVEAUX SOCIAUX.

485. Nous savons que la morale sexuelle est directement liée à la technique de la personne. Partout où l'on s'est avisé de marquer la distinction de l'individu social et sa supériorité par rapport à l'être physique, on a découvert dans la répression des penchants sexuels et dans la discipline des mœurs le procédé le plus efficace pour y réussir. L'homme s'affirme au-dessus de l'animalité en se reconnaissant certains devoirs et en proscrivant certaines pratiques trop directement conformes aux tendances organiques. Il y a donc un fonds de morale sexuelle commun à toutes les sociétés humaines. Ce sera notamment l'adoption de conditions formelles pour le mariage, en dehors desquelles toute union apparaîtra irrégulière et moralement répréhensible. Telle est encore la condamnation de la prostitution. Cette dernière pratique est, avec l'esclavage, la plus formelle exception à la reconnaissance des prérogatives et de la dignité de la personne. Plus une société attribue d'importance à cette qualité commune à tous ses membres, plus vive est sa répugnance à mêler les pratiques commerciales avec les relations des personnes. L'idée tend à s'imposer que la personne, fin en soi, relève d'un ordre d'objets qui ne s'achète ni ne se vend (1).

Mais à côté de cette unanimité sur quelques conventions de la morale sexuelle, nous avons déjà remarqué que celle-ci présente des différences très notables selon les milieux, selon les

---

(1) L'histoire des formes du mariage confirmerait cette proposition. Si, chez de nombreux peuples, cette cérémonie a commencé par être une opération commerciale, l'évolution régulière a tendu soit à en faire une forme d'achat très différente de toute autre, soit à en éliminer ce caractère.

De même, chaque fois que l'histoire ou l'ethnographie nous présentent une classe de courtisanes plus ou moins exempte de la déconsidération formelle qui est la règle, on trouve que la vénalité des pratiques sexuelles est accompagnée de quelque activité ou fonction qui préserve ces femmes de la mésestime complète : exercice d'un métier difficile ou qui demande des talents, ou même, forme particulière de sacerdoce.

moments, ajoutons selon les consciences particulières. Ces différences se marquent à la fois dans la nature des règles reçues et dans le degré de rigueur avec lequel on entend qu'elles soient observées.

**486.** En général, le degré de sévérité varie selon *la hiérarchie sociale*. Cela veut dire que dans une société où il y a plusieurs niveaux, ce sont les gens qui se considèrent comme supérieurs aux autres qui s'imposeront les mœurs les plus strictes. Une classe sociale marque sa supériorité sur une autre en s'interdisant ce que celle-ci se permet. On le voit, ces variations de la morale sexuelle ne sont qu'un cas particulier des lois sociologiques de *l'honneur*, et nous avons déjà eu l'occasion de les signaler. A cette vérité générale il faut d'ailleurs apporter des restrictions sur lesquelles nous reviendrons (**489** sqq).

Les aristocraties de tous les temps se sont donné à elles-mêmes, comme preuve de leur excellence, une minutieuse réglementation des mœurs et l'effort pour l'observer. Là où plusieurs formes du mariage coexistent, la plus compliquée et la plus difficile est régulièrement celle de la classe supérieure. L'absence de toutes règles et de toute contrainte va universellement avec l'abjection des plus basses classes. L'esclavage ne comporte pas de réglementation formelle des mœurs. Lorsqu'une forme de mariage et une certaine tenue morale sont établies parmi les esclaves, c'est le signe que leur servitude a cessé d'être sans limites.

**487.** Si les bonnes mœurs sont un signe de distinction, les pratiquer est un moyen de l'obtenir. A côté des classes qui doivent leur supériorité à quelque privilège tel que la richesse et le pouvoir politique, on verra des groupes sociaux faire reposer la leur directement sur les mérites acquis par la pratique des vertus de la personne. Une classe *sacerdotale* obtient la prééminence et la justifie par des mérites personnels tels que l'instruction et la continence intégrale. On sait que dans la

religion catholique tous les prêtres sont astreints au célibat. Un sacrifice si formel fait de ce corps social un groupe qui tranche d'une manière éclatante sur tous les autres et qui s'impose comme une « élite » incontestable. Le christianisme orthodoxe n'impose pas le célibat à son clergé inférieur; seuls les moines et religieux destinés aux plus hauts degrés de la hiérarchie ecclésiastique pratiquent ce renoncement. Rien ne montre plus clairement le rôle symbolique de la morale sexuelle. Ses pratiques difficiles confèrent une distinction et sont comme un sacrifice qui est à la fois une garantie et une justification. La décision pénible à prendre et pénible à maintenir atteste la bonne direction et la force des résolutions, et elle compense à l'avance les avantages que la société reconnaîtra à celui qui l'a prise.

**428. Sacerdoce et Enseignement.** Nous touchons ici à un point intéressant de l'histoire des mœurs. Le passé et les religions actuelles nous montrent souvent liés l'un à l'autre l'enseignement et le célibat. Le savoir et le renoncement ascétique sont deux formes de mérite difficiles dont on comprend que la réunion ait pu donner naissance à une classe à part, éminemment apte à se charger de l'éducation des classes supérieures. Dans une société composée de nobles et de roturiers, les premiers ne s'astreindront pas au rôle ingrat d'éducateur, et les roturiers manquent de prestige et d'autorité à l'égard des jeunes nobles. Ce prestige, une classe hors cadre, composée de religieux instruits et professant le renoncement, a réussi à l'obtenir (1). Par leur aspect extérieur, par leur genre de vie qui les tient écartés des milieux où les passions se déchaînent, ils sont préservés de plus d'un écueil où sombre la considération, et ces particularités, en écartant certaines comparaisons, éloignent le ridicule ou en atténuent les effets.

---

(1) Napoléon avait songé, paraît-il, à imposer le célibat au personnel enseignant des lycées.

Dans les sociétés démocratiques actuelles, où l'inégalité se marque moins par l'existence de classes sociales bien tranchées, l'éducation et la pédagogie n'ont plus autant besoin de recourir à ces prestiges héroïques, mais il n'en résulte pas uniquement des avantages.

#### L'AUSTÉRITÉ DES MŒURS ET LES CLASSES INTERMÉDIAIRES

**489.** De ce qui vient d'être retenu il ne faudrait pas conclure que c'est toujours le groupe ou la classe la plus privilégiée qui professe et pratique la morale la plus rigide. Les faits donneraient un démenti flagrant à cette proposition.

Elle est vraie sans doute dans un certain nombre de cas, notamment dans les sociétés où deux classes seulement sont nettement distinguées. Mais des sociétés telles que les peuples modernes présentent un plus haut degré de complexité. Les nations européennes dans les derniers siècles ont vu se superposer trois classes : une classe de nobles, une classe populaire et une classe moyenne ou bourgeoise.

Or, dans ce régime, selon de judicieuses remarques de Tocqueville, ce n'est pas la classe supérieure qui affecte et pratique les mœurs les plus sévères, c'est la classe moyenne. Généralisant cette remarque, il faut dire que dans les sociétés à groupes multiples et rangés selon un ordre hiérarchique, ce sont les classes intermédiaires qui accordent au mérite des mœurs bien réglées son maximum d'importance.

D'ailleurs, la différence entre la classe noble et les classes moyennes porte moins sur les règles, qui sont le plus souvent les mêmes, que sur la manière de les observer : les classes moyennes se piquent de plus de ponctualité. Au contraire, volontiers l'aristocratie affecte une certaine désinvolture à l'égard de règles qu'elle ne laisse pas cependant de professer officiellement.

Partout où l'histoire nous présente un redressement vigoureux des mœurs, ce phénomène coïncide avec un progrès d'influence d'une classe moyenne. Les mouvements rigoristes sont d'initiative bourgeoise comme le prouve l'histoire du puritanisme, du jansénisme, du piétisme. La restauration des mœurs et l'affectation de décence du XIX<sup>e</sup> siècle est aussi concomitante avec un progrès d'influence des classes moyennes. Lorsque la bourgeoisie se relâche et se permet quelque ostentation dans la liberté des mœurs, c'est le signe qu'une classe proprement aristocratique a cessé de la dominer, qu'elle-même en a pris la place ou que ces deux classes tendent à se confondre. Aussi voit-on alors une partie des classes populaires, la plus développée, reprocher aux « bourgeois » leurs vices, et se targuer à son tour d'une tenue qui est le signe qu'elle prend rang de classe intermédiaire entre les « basses classes » et les « hautes classes ».

499. Cette affinité élective des situations sociales intermédiaires pour la rigueur des mœurs s'explique aisément. Une classe moyenne trouve dans ces vertus d'abstention un moyen d'accuser son existence et sa supériorité à l'égard des classes inférieures, qui a des soucis plus urgents, et d'affirmer sa dignité et sa valeur en face des classes supérieures, plus prétentieuses.

Les membres de ces dernières ont mainte occasion de se procurer la considération sociale et d'avoir des satisfactions d'amour-propre. Ils ont la fortune, le faste, l'éclat mondain, le renom historique, les situations en vue, éventuellement, la bravoure. Aussi la valeur symbolique des mœurs rigides pâlit-elle quelque fois devant ces signes plus éclatants et moins disponibles. On verra donc une licence qui consiste plutôt dans des écarts de conduite que dans des changements de principe.

Ajoutons que c'est peut-être lorsqu'une bourgeoisie montante se pique d'être la classe la plus soucieuse de moralité que les nobles se complaisent à afficher des mœurs plus dissolues :

c'est une façon de n'être pas bourgeois (1). Les mêmes lois sociologiques jouent à debours. Il y a des cas où l'on cherche une distinction dans l'affectation du vice; mais ils sont plus rares et plus limités et le succès est éphémère.

Tocqueville a encore fait observer que le déclin des mœurs, dans l'aristocratie s'arrête régulièrement à un degré au-dessous duquel il est rare qu'il descende. Une famille noble a trop de raisons d'éviter une totale déchéance, et chacun de ses membres travaille à « sauver la face ». Au contraire la faute grave menace d'être bien plus fatale dans les classes moyennes, car elle entraîne plus facilement l'effondrement de la situation sociale de la famille ou de quelques-uns de ses membres, le déclassement définitif de la femme, par exemple. Cela revient toujours à constater que les bonnes mœurs ont le maximum d'importance dans les milieux où elles ont aussi le maximum de valeur symbolique, où le niveau social repose le plus directement sur elles.

**491.** Les classes intermédiaires sont des classes montantes, non installées à un niveau social bien défini et qui leur soit solidement assuré, plus attentives que les autres, par conséquent, à tout ce qui peut appuyer leurs prétentions, et plus sensibles au fléchissement de leurs avantages.

C'est pourquoi ce sont celles qui donnent spontanément le plus d'importance aux bonnes mœurs, au respect de soi-même et au respect d'autrui.

Le rôle symbolique des règles sexuelles n'est donc pas lié seulement au souci de chaque individu de se tenir en bonne place dans l'estime de ses égaux, mais aussi à l'émulation des

---

(1) Cf. BOSSUET: *Nous les voyons, ces emportés, qui se plaisent à faire les grands par leurs licences, qui s'imaginent s'élever bien au-dessus des choses humaines par le mépris des lois, à qui la pudeur même semble une faiblesse indigne d'eux parce qu'elle montre dans sa retenue quelque apparence de crainte.* Sermon de 1669 sur le Jugement dernier (cité par Brunschwig, *Pensées de Pascal*, t. II, p. 109, n° 4). Remarquer que le cynisme se présente ici comme une forme de bravoure, vertu aristocratique. C'est aussi le cas de don Juan, dans Molière. (In fine.)

groupes sociaux attentifs à ne perdre aucun de leurs avantages. La différence d'importance accordée à ces règles selon les classes sociales n'est qu'un cas particulier d'un phénomène sociologique plus général : on verrait par exemple que les sectes religieuses vivant en rivales sont conduites à renchérir les unes sur les autres quant aux exigences morales qu'elles professent. C'est pourquoi les mœurs sont plus sévères dans les pays aux sectes multiples que dans ceux où une religion règne seule.

#### ASCÉTISME ET PONCTUALITÉ.

492. S'il est vrai que les classes sociales intermédiaires marquent le plus d'affinité pour la sévérité des mœurs, cette proposition doit cependant être complétée ou corrigée sur un point. Ce qui caractérise les groupes sociaux moyens, c'est plutôt la *ponctualité* dans l'observance des règles généralement reconnues, que l'invention des règles nouvelles ou l'attachement à des règles d'un caractère héroïque. Nous dirons que les classes moyennes sont plutôt attachées à la rigueur et à la régularité des mœurs qu'à l'*ascétisme*.

Une morale ascétique rencontre des conditions plus favorables dans une société formée par une classe nettement aristocratique ou noble et par une grande majorité d'un caractère tout à fait populaire.

L'idéal de pureté ou de chasteté absolue n'est d'ailleurs qu'une forme de l'ascétisme en général, qui établit la lutte contre toutes les formes de sensualité et toutes les passions sociales telles que l'amour-propre ou le goût de la société. Cette morale héroïque apparaît régulièrement comme la réaction d'individus isolés ou de petits groupes contre le relâchement de la majorité ambiante. Un ascète est un peu comme un prince ; une petite communauté pratiquant le renoncement héroïque est comme une noblesse dans son opposition à la masse du peuple. C'est

reconnaître que l'ascétisme a plus d'affinités avec un régime aristocratique qu'avec un régime bourgeois. Aussi le voit-on fleurir dans les époques et dans les milieux de grande inégalité plutôt que dans les sociétés où fait loi une classe bourgeoise.

Dans les sociétés où règne une grande inégalité, il faut à quelques individus issus des classes inférieures l'ostentation d'un mérite très évident pour obtenir du prestige aux yeux des nobles; d'où le recours aux vertus héroïques. Une classe de prêtres s'élève par ces sacrifices au rang d'un ordre supérieur, comme l'aristocratie, tout en se recrutant en grande partie dans les rangs les plus modestes de la population. Cet ordre n'est pas héréditaire, car il se confondrait bientôt avec les nobles, à moins qu'il ne tombe tôt ou tard à un niveau inférieur; il repose sur le mérite personnel marqué par les vertus héroïques.

Au reste l'ascète est souvent lui-même un noble, dont le renoncement édifie d'autant plus qu'il abandonne plus d'avantages. Nous retrouvons en ce cas, une manifestation du goût naturel aux classes où règne l'honneur pour les démonstrations exaltées de force ou de mérite: Lorsque l'âge ou la paix éloignent des occasions de faire œuvre de bravoure, le renoncement ascétique s'offre à l'aristocrate comme un moyen de faire une chose moralement grande.

Ainsi, l'héroïsme ascétique séduit davantage à la fois l'esprit aristocratique et la conscience populaire. L'ascète est pour le peuple un objet édifiant; chacun admire sa force d'âme, et cette admiration se traduit par quelque imitation, c'est-à-dire par un sursaut de retenue qui entrave la complète dissolution des mœurs. Ce sera donc dans les milieux sociaux caractérisés à la fois par une grande inégalité entre les deux classes principales, et par une tendance au laisser-aller général dans la conduite, que l'on verra fleurir l'ascétisme ostensiblement pratiqué par un petit nombre.

493. Le rôle de ces formes héroïques de la moralité fut plus grand au Moyen Age féodal que dans les temps modernes. Le

protestantisme, forme bourgeoise du christianisme, a aboli le célibat des prêtres, les vœux monastiques, les pratiques de la pénitence, tandis qu'il a introduit le rigorisme puritain et renforcé la ponctualité dans l'observance des règles socialement utiles et de difficulté modérée (1).

Non moins que l'histoire sociale, ce qu'on pourrait appeler la géographie morale ou religieuse vérifie remarquablement ces propositions. Les contrées où dominent les mœurs bourgeoises et régulières connaissent peu l'ascétisme déclaré. Les vœux de célibat et le mysticisme de la pureté fleurissent au contraire avec les autres formes du renoncement parmi les populations du Midi et de l'Orient, où se rencontrent à la fois une grande inégalité et des classes populaires de peu de tenue. Les pays scandinaves, anglo-saxons, la Hollande, la Suisse protestante sont ou ont été longtemps portés vers un rigorisme relatif, et l'ascétisme n'y fleurit guère. En Russie, dans les pays méditerranéens, dans l'Orient tout entier, on voit des formes d'ascétisme non seulement se maintenir, mais connaître des regains de faveur. Rien n'est plus significatif que l'œuvre morale de Tolstoï qui, noble lui-même, dégagé de toute croyance positive, retrouve sur nouveaux frais l'inspiration morale qui donne sa valeur spirituelle à la lutte systématique contre les penchants.

494. *Mérite d'exactitude et mérite de perfection.* La différence que nous venons de marquer entre l'esprit des classes extrêmes et celui des classes moyennes, nous donne l'occasion

---

(1) Le rigorisme des classes moyennes les incline aussi à opposer résolument la morale et l'art, et à proclamer le droit de la morale de régenter sans exception toute la vie sentimentale (576). De là une religion iconoclaste et peu favorable à toutes les formes du beau. Dans les temps où l'esprit dominant résulte au contraire d'une aristocratie placée bien au-dessus d'une masse populaire, la morale et la foi sont moins décidément opposées à l'attrait sentimental. Ces conditions favorisent une religion plus artistique. L'ascétisme, avec ses inspirations variées et sa fantaisie propre, avec ses attitudes caractérisées jusqu'au style, c'est à certains égards l'irruption d'un souci esthétique dans la vie morale.

d'insister sur une dualité de termes opposés, très voisine d'une autre, dont nous avons déjà marqué l'irréductibilité (382).

Le mérite est concevable sous deux formes bien distinctes : il y a le mérite d'observer très exactement une règle qui n'est que peu exigeante, et il y a le mérite de se rapprocher avec un effort héroïque d'une perfection qu'il est d'ailleurs impossible de réaliser tout à fait. On oppose ainsi *un idéal de la correction ou de l'exactitude* et *un idéal de la perfection héroïque*. On pourrait aussi parler du *rigorisme* opposé à l'*héroïsme*.

Ces deux morales ont leurs qualités et leurs dangers propres. Une morale de la correction amène avec elle l'ordre et la prévisibilité si précieux pour *les affaires*. Le danger est que, pour être assurée que ses règles ne seront pas enfreintes, la société n'impose que des règles faciles ; on inclinera à corriger la règle devenue trop gênante. Les individus demeureront corrects, mais c'est la morale elle-même qui aura fléchi. Certains milieux de tradition puritaine évitent le scandale de l'adultère et des unions illégales, mais c'est en multipliant les facilités du divorce et du mariage. La règle n'empêche bientôt plus personne de faire le malheur d'un conjoint sans perdre en même temps sa respectabilité.

C'est là se comporter comme une compagnie de chemins de fer qui, pour pouvoir prétendre que ses trains n'ont jamais de retard, diminue la vitesse et allonge les arrêts dans les gares.

Les mérites et les dangers d'une morale de la perfection héroïque sont exactement inverses. En suscitant des fins placées très loin des aspirations du vulgaire, l'ascète persuade chacun de son imperfection actuelle, humilie l'orgueil, écarte la satisfaction de soi du pharisien. Mais réciproquement le bien s'avérant, aux yeux de tous, si distant, la plupart se résignent à n'y point atteindre. Il devient sous-entendu que les règles sont de l'ordre des objets de style et d'apparat, ou le luxe de quelques exaltés qu'on fait profession de vénérer ; mais ne pas trop s'en soucier dans les démarches de la vie commune demeure l'atti-

tude du grand nombre. En termes de chemins de fer, c'est soumettre aux voyageurs un horaire tendu à l'extrême, qui promet des déplacements merveilleusement rapides, mais il faut compter avec des retards indéfinis et des correspondances manquées.

#### DIFFÉRENCES DE LA MORALE SEXUELLE SELON LE SEXE.

495. D'où vient que l'opinion publique, sinon la morale officielle, exige des femmes plus de retenue et leur impose des règles plus sévères qu'elle ne fait aux hommes ? Cette question est une de celles qui reviennent le plus souvent dans les controverses sur l'inégalité de l'homme et de la femme. On la pose, tantôt pour préconiser la même sévérité pour l'un et l'autre sexe, tantôt pour réclamer la même indulgence (1).

La réponse dont le sens commun se contente le plus souvent invoque les conséquences naturelles des pratiques défendues, plus graves et plus apparentes chez la femme que chez l'homme. L'adultère de la femme peut infliger à son conjoint une postérité bâtarde et réduire sa descendance véritable ; la maternité hors du mariage est pour la société un trouble sensible et entraîne pour la femme un déshonneur difficilement évité.

Sans méconnaître ces considérations, on peut dire que la cause véritable de la différence des deux morales n'est pas là. Cette explication banale s'en réfère, comme toutes les explications populaires, aux seules conséquences immédiates des actes proscrits. Encore moins s'arrêtera-t-on à l'opinion de certains « féministes » selon lesquels les hommes ayant fait seuls l'opinion publique et par suite, la morale, ils n'ont pas man-

---

(1) Ce problème a préoccupé les anciens aussi bien que les modernes, à en juger par ce titre d'un écrit perdu de Cléanthe : *Que les mêmes vertus conviennent à l'homme et à la femme* (Diogène Laërce, l. VII, 175. Nous l'avons nous-même traité plus au long ailleurs : E. Dupréel. *Y a-t-il une nouvelle morale?* Académie royale de Belgique. Bulletins de la Classe des Lettres, 5<sup>e</sup> série, t. XVI, 1930.

qué de travailler à leur avantage et de réserver pour eux-mêmes une vie confortable.

496. Pour écarter des propositions de cette sorte, il suffit de remarquer que ce ne sont pas les hommes qui veillent au maintien de la différence entre leur honneur et celui des femmes, mais bien les femmes elles-mêmes. Ce sont les femmes qui se montrent attentives à se censurer les unes les autres. Elles sont beaucoup plus enclines à l'indulgence pour les hommes. Les faiblesses de ceux-ci, elles se montrent assez portées à les regarder comme une sorte de *donné* dont il faut tenir compte, plutôt que comme un scandale inadmissible : tout le vif de leur réaction va aux défaillances de leurs contemporaines. Au reste, nous savons qu'il n'y a de moralité que celle qu'on accepte délibérément. Un groupe social ou une collection d'individus peuvent bien imposer à d'autres une législation ou un *droit*, des règles à subir, mais non pas une morale, des règles librement consenties. Or, c'est librement que les femmes acceptent les conventions d'un honneur plus rigoureux : cette morale spécifique vient d'elles, c'est une règle *de la société des femmes* ; les hommes n'ont fait que s'en accommoder.

Il n'est d'ailleurs nullement évident que, de cette vertu plus stricte, le groupe des hommes profite en fin de compte : pour un mari qui s'en félicite, plusieurs soupirants peuvent en maugréer... aussi voit-on les hommes beaucoup plus portés à l'indulgence pour les faiblesses des femmes, que ne le sont les femmes elles-mêmes.

Partout où deux morales inégalement sévères coexistent, ce sont ceux-là qui paraissent souffrir de la rigueur plus grande qui, en réalité, la veulent et la maintiennent. Les femmes seules, de leur plein consentement, en sont venues à s'imposer la réclusion, le port du voile, la mutilation des pieds. Ce sont les sentiments des femmes qui conservent ces coutumes et, lorsqu'elles s'en détournent, aucun effort des hommes ne réussira longtemps à le leur imposer malgré elles.

497. Nous le savons d'avance, l'explication véritable d'un honneur différent chez les deux sexes, c'est dans le rôle symbolique de la morale sexuelle qu'il faut la chercher.

Le genre de vie n'est pas le même pour l'un et l'autre sexe. L'homme a une activité plus variée que sa compagne; sa profession le met en contact avec plus de monde et le place dans des situations plus diverses. Lui seul a toutes sortes d'occasions de signaler sa valeur, d'acquérir des mérites évidents, de donner des garanties de ses bonnes dispositions sociales. Nous savons que toutes les vertus sont plus ou moins symboliques : Sa manière de vivre permet à l'homme de les pratiquer toutes sous les regards d'un plus grand nombre. On le juge donc sur sa probité, sa justice, sa patience, sa bravoure, sa générosité. On ne manque pas de le juger aussi sur ses mœurs, mais moins exclusivement que la femme.

Celle-ci mène une vie confinée, son activité lui donne certes l'occasion de pratiquer toutes les vertus, mais sans témoins ou en plus petit comité. Sa vie se passe principalement au sein d'une société particulière dont elle est l'âme : la famille. Or, nous verrons que ce groupe social spécifique est, par excellence, celui où une stricte réglementation de la vie sexuelle s'impose le plus rigoureusement. Rien d'étonnant, dès lors, si la pureté des mœurs et une certaine ostentation de retenue s'imposent à la femme comme le moyen par excellence d'attester sa valeur et de marquer son rang.

D'une part, un honneur spécifique distingue les femmes les unes des autres en les situant respectivement à des niveaux caractérisés, d'autre part il s'établit une sorte d'équivalence entre la considération à laquelle les femmes peuvent prétendre et celle dont jouissent les hommes avec lesquels elles sont appelées à vivre. Plus clairement dit : l'honneur proprement féminin classe les femmes les unes par rapport aux autres et tend à les élever aux hommes. Ce dernier point mérite quelque attention.

498. Une sévérité plus grande caractérise les mœurs féminines à cause d'un genre de vie plus confiné. Du moins en a-t-il été ainsi jusqu'à notre temps. Mais chacun sait que les différences entre les façons de vivre de l'homme et de la femme vont s'atténuant rapidement. La femme est en passe de pratiquer tous les métiers naguère réservés à l'autre sexe, elle adopte universellement les mêmes délasséments, les mêmes manières. Dès lors se pose un problème assez troublant : Si les deux sexes vivent de plus en plus exactement de même, s'en suivra-t-il que la différence entre leurs honneurs respectifs s'abolira ? Et comme ce sont les femmes qui adoptent le genre de vie des hommes, non le contraire, notre temps s'achemine-t-il vers une prochaine égalité des deux sexes devant une morale sexuelle latitudinaire ?

A cette question il faut reconnaître qu'un grand nombre de faits suggèrent une réponse affirmative. D'abord, de nos jours et de tout temps, dès que certaines femmes ont adopté un genre de vie plus semblable à celui des hommes, on a vu s'atténuer le surcroît de rigueur imposé à leurs mœurs, soit par elles-mêmes, soit par l'opinion. La femme de théâtre a vite fait de compter sur ses talents et ses succès plus que sur sa tenue morale pour obtenir des satisfactions d'amour-propre et la considération publique. Dans une moindre mesure une tendance analogue n'est absente de la conscience d'aucune femme appelée à vivre et à agir en dehors de la famille ou d'un milieu restreint.

Incontestablement notre temps tolère, chez les femmes, une sorte d'ostentation d'une liberté de mœurs imitée des hommes.

499. Malgré ces apparences, nous croyons pouvoir répondre négativement à la question posée. Des raisons profondes rendront toujours, en dépit des nouveautés de la vie moderne, l'honneur féminin plus sévère que l'honneur de l'autre sexe ; si cette différence fléchit pendant un certain temps, une réaction

ne manquera pas de survenir, qui l'accentuera systématiquement.

Pour justifier cette prédiction, supposons le fait accompli : les deux sexes vivent exactement de même, aucune convenance spécifique ne s'impose à l'un d'eux, aucune réaction de l'opinion n'altère l'égalité devant les règles officielles.

Cela étant, il va de soi que toutes les conventions de compensations actuellement encore en faveur, seront abolies. Plus de déférence spéciale de l'homme pour la femme, sincère ou hypocrite. La femme sera pour l'homme une égale, mais aussi une rivale. Or, chaque fois que dans une multitude de concurrents, une partie notable d'entre eux se reconnaît pourvue d'un caractère marquant et susceptible d'être avantageux, ceux-là ne manquent pas de se grouper pour exploiter cet avantage, au détriment de la masse des autres. Ainsi réagissent des hommes blancs mêlés avec des gens de couleur dans une agglomération nouvelle. Menacés par le chômage, les ouvriers natifs du pays se souviennent de leur indignation comme d'une prérogative, et s'unissent pour réclamer l'élimination des travailleurs immigrés. Ce phénomène a la rigueur et la généralité d'une loi sociologique.

Cette loi ne manquerait pas de jouer dans l'hypothèse où nous venons de nous placer. Ou plutôt, elle joue déjà, à mesure que les choses se rapprochent de cet état extrême : elle joue toujours. Certains facteurs ne cessent jamais d'agir au détriment de la femme. Comparée à l'homme, elle souffre d'un désavantage congénital, sa moindre force physique et son défaut de résistance. Pour être ou pour achever de devenir socialement l'égale de cet être plus fort matériellement, il faut à la femme *une valeur compensatrice*, telle que l'homme puisse reconnaître cette valeur et en tenir compte.

L'égalité de la femme reposera toujours sur un *sentiment de consentement* chez l'homme : il faut que l'homme soit amené à ne pas user brutalement de ses avantages matériels. Et ce res-

pect, la femme le lui suggère par l'adoption d'une discipline à laquelle l'homme n'a pas de raison correspondante de s'astreindre (1).

Voilà pourquoi il nous semble qu'en tout état de cause, soit que l'activité des deux sexes aille s'identifiant toujours davantage, soit que cette évolution s'arrête ou se retourne, une sévérité plus grande dans les mœurs restera pour les femmes une pratique à laquelle elles auront spontanément recours comme à une sauvegarde et comme au plus sûr moyen de justifier l'égalité foncière par rapport aux hommes — j'entends cette *égalité de valeur* qu'aucun esprit bien inspiré ne saurait leur contester.

500. Ces réflexions sur la plus curieuse dissymétrie de la morale sexuelle nous éclairent sur la nature profonde de *la valeur spirituelle*, sur ce que c'est que *l'esprit*, opposé à toute autre réalité, et sur les raisons d'estimer l'esprit par-dessus tout. Dans toute conscience où nous trouvons un sacrifice systématique et gratuit, un effort en vue d'une tenue morale pénible, nous découvrons inmanquablement deux choses : 1° une prétention à l'égalité ou à la supériorité par rapport à des personnes, à des groupes, à des niveaux ou à des valeurs déterminés ; 2° une *disgrâce* relative, un obstacle, une infériorité de fait, de nature à faire échec à cette égalité ou à cette supériorité.

Dans les aristocraties, l'honneur ne se fait vertu qu'à cause des désavantages du nombre ou de l'insuffisance de la force. Dans une classe moyenne, il devient austérité et rigorisme en

---

(1) On ne peut songer à développer ici le détail des réactions sociologiques enchaînées, qui entraînent le succès de tout ce travail de compensation par laquelle la femme s'impose à l'homme comme son égale. Dans ces phénomènes sociologiques se combinent les réactions des femmes entre elles et les réactions des sexes. Si les hommes sont conduits à respecter la femme qui se respecte, cela s'explique par le fait que la rigueur morale a commencé par classer les femmes entre elles. Inévitablement, la femme sans mœurs devient une femme *de classe inférieure* ; une vie austère caractérise un groupe aristocratique ou supérieur. C'est par là que la réserve ou la pudeur devient une qualité noble, dont le respect s'impose finalement à tous.

raison des avantages d'autre sorte qui font briller les nobles. De même pour imposer aux hommes, et bien davantage encore, pour s'imposer les unes aux autres un respect qui fasse d'elles les égales de l'homme, les femmes usent de ce moyen d'un surcroît de sévérité et de réserve. Leur désavantage du côté de la force les maintiendrait à un niveau inférieur si une telle compensation ne se rencontrait point.

*L'esprit*, il faut entendre sous ce mot toute valeur spirituelle, l'initiative de la recherche, la pensée originale, la victoire sur les tendances brutes, l'esprit ne surgit jamais qu'en un point où tend à l'emporter la force ou la matière. C'est dans la défaite que l'on se recueille, dans l'insuccès qu'on se renouvelle. C'est devant quelque avantage sans mérite spécifique, tel que la force physique impartie à l'homme, que surgit une compensation qui soit un *mérite*, tel que l'honneur plus méticuleux de la femme.

L'erreur la plus profonde qu'ait jamais commise la métaphysique traditionnelle c'est de placer le maximum d'esprit dans le même objet que le maximum de force ou de puissance. C'était ne rien comprendre à ce que c'est que l'esprit et le confondre avec son contraire qui est la force toute donnée, la force préalablement acquise. L'esprit est toujours la compensation d'un manque, *et si nous lui donnons une valeur éminente sur son contraire, c'est parce que cette compensation n'est jamais assurément suffisante. Sans son inquiétante précarité, l'esprit ne vaudrait pas mieux que la matière qui est, elle, cela qui n'est pas précaire.*

Quand on a la force, on n'a pas besoin d'esprit. Celui qui serait aussi grand que tout l'espace, n'aurait pas besoin de le penser. Un être infiniment fort n'aurait aucune raison de n'être pas une brute infinie. Qu'est-ce que l'esprit ajouterait à ce qu'il a déjà ? On ne peut avoir le tout deux fois.

## CHAPITRE VII

**La morale sexuelle (suite).****La prohibition de l'inceste.**

581. Dans toutes les sciences d'observation on rencontre certains objets dont l'étude se présente sous des aspects si favorables ou promet des résultats si importants qu'elle appelle et retient les efforts d'un grand nombre de chercheurs et devient éminemment classique. Ce que l'*Amphioxus* ou l'*Ænothère de Lamarck* ont été pour les naturalistes, la *prohibition de l'inceste* mérite de l'être pour le sociologue et le moraliste. Tout concourt à donner à l'examen scientifique de cette règle morale un intérêt particulier. En effet, elle est à la fois très *universelle*, très *rigoureuse*, très *variable* dans le détail et très *obscur* dans ses causes. Aucune autre règle ne réunit, comme elle le fait, ces quatre caractères.

Toutes les sociétés humaines, dans le passé comme dans le présent, ont établi certaines prohibitions au mariage du fait de la parenté et frappé d'une réprobation particulière les actes incestueux. *Ce ne sont point les Romains qui ont appris aux habitants de Formose que le mariage avec leurs parents au quatrième degré étoit incestueux; ce ne sont point les Romains qui l'ont dit aux Arabes; ils ne l'ont point enseigné aux Maldives (Montesquieu, Esprit des Lois, l. XXVI, c. 14).*

On n'en fait pas seulement une affaire de conscience; des règles formelles sont partout édictées et sanctionnées par la religion et par le droit civil; mais aucune institution n'est soutenue par des sentiments plus forts et plus unanimes. Toute conscience normale se sent instamment obligée au respect des règles dont nous nous occupons. Ceux-là mêmes qui affectent

un grand scepticisme à l'égard de la morale sexuelle en général vont rarement jusqu'à la négation radicale des prohibitions dont nous nous occupons et il faut une intention délibérée de cynisme et de paradoxe pour soutenir qu'elles ne sont qu'un encombrant préjugé.

**502.** Mais si elles sont universellement répandues et imprimées avec une grande force dans les consciences, ces règles sont d'autre part très variables selon le temps et les sociétés. Quelque restriction est toujours imposée, mais non toujours la même. L'interdiction la plus constante est celle qui concerne l'union entre les ascendants et les descendants à tous les degrés. L'horreur pour le crime involontaire d'Œdipe épousant sa mère est universelle. Cependant moins absolument universelle serait, paraît-il, la proscription de l'union du père et de la fille. Au dire de Montesquieu, elle était permise chez les Tartares.

Les anciens Hébreux n'interdisaient pas le mariage de l'oncle et de la nièce, mais bien celui de la tante et du neveu. Les Grecs n'avaient pas de répugnance pour l'union du frère et de sa demi-sœur. Plus sévères se montrent ces peuples énumérés dans l'*Esprit des Lois*, qui ne permettaient pas le mariage entre cousin et cousine.

Une même société ne demeure pas constante dans ses interdictions. Chez les Romains les mœurs inclinèrent vers une latitude croissante sous l'Empire, jusqu'à ce qu'une réaction se fût produite sous l'influence du christianisme. L'empereur chrétien Théodose interdit le mariage entre parents du quatrième degré (c'est-à-dire entre cousins), permis antérieurement. Le haut Moyen Age évolue vers une augmentation de l'importance attachée à ces proscriptions et se porte à un degré de rigueur déconcertant. La prohibition s'étendit, au moins nominale, jusqu'aux parents du quatorzième degré ! En 1215 le Concile de Latran ramena la défense au huitième degré. Cette proscription est demeurée celle du droit canon, mais la pratique des dispenses l'adoucit régulièrement.

Le droit civil actuel, comme le droit religieux, reconnaît des interdictions non seulement du fait de la parenté proprement dite, mais de l'alliance. On ne peut contracter mariage avec son beau-frère ou sa belle-sœur. Le droit canon reconnaît une parenté spirituelle, par exemple entre le parrain et la marraine, ou entre ceux-ci et leur filleul, laquelle crée un empêchement au même titre que la parenté naturelle.

Il va sans dire que des dispositions légales de ce genre ne sont pas toujours soutenues par un même sentiment de leur valeur morale. Tantôt la conscience moyenne incline à se montrer plus sévère que la loi, tantôt plus indulgente. L'union entre cousins paraît à beaucoup digne de réprobation, même au degré où la loi la permet. Inversement l'opinion répugne à reconnaître comme un obstacle valable celui qui résulte d'une affinité toute spirituelle ou d'une simple parenté par alliance.

**503.** *L'exogamie de clan.* Au reste, les ethnographes d'abord, suivis des historiens, ont reconnu que la prohibition de l'inceste telle que nous l'observons dans les sociétés civilisées, n'est qu'un cas particulier d'interdiction sexuelle, une forme d'*exogamie*.

On en trouve d'autres chez des peuples de civilisation rudimentaire répartis sur tous les continents. Les coutumes les plus caractéristiques se rencontrent chez les peuples chasseurs installés sur un vaste territoire de chasse où ils forment des *tribus* divisées elles-mêmes en *clans*. Le clan est l'unité sociale qui réunit un certain nombre de familles. Celles-ci se déplacent ensemble et mettent leurs efforts en commun dans la recherche des moyens de subsistance. On peut dire que dans les sociétés de cette forme, *l'exogamie de clan* est la règle. Il est interdit aux hommes d'un clan de s'unir, par mariage ou passagèrement, avec une femme de ce clan. Il leur faut donc aller chercher femme dans un autre clan de la même tribu. Parfois la coutume va jusqu'à spécifier les seuls clans au sein desquels il est permis à l'homme d'un clan donné de prendre femme.

Les peuples primitifs tels que les Australiens et les Indiens de la Colombie Britannique attachent à ces règles une importance singulière, d'autant plus surprenante qu'elles vont de pair avec la polygamie ou avec des pratiques barbares telles que l'infanticide. Ces règles sont d'ailleurs multiples et compliquées. Elles varient de tribu à tribu, et les voyageurs nous disent qu'on les modifie souvent. Elles sont un des objets les plus débattus dans les assemblées, lors des fêtes qui réunissent les clans d'une tribu ou de plusieurs tribus alliées.

Laissant cette intéressante étude aux ethnographes, nous retiendrons seulement qu'un *complexe de règles* répartit les individus dans un certain nombre *de classes* entre les membres desquelles le mariage est ou interdit ou permis. Toute cette technique sociale est développée en vue de ce double résultat : maintenir la pure exogamie de clan, c'est-à-dire la prohibition entre habitants du même groupe social élémentaire, et en même temps assurer la prohibition de l'inceste proprement dit, c'est-à-dire le mariage au sein d'une même parenté. C'est donc de cette exogamie en général que nous avons à étudier la nature au point de vue de la morale ou à rechercher les raisons d'existence.

**504.** Le quatrième caractère que nous avons reconnu aux règles d'exogamie n'est pas le moins remarquable. De toutes les règles morales celle dont la raison d'être est le plus discutée est à coup sûr la prohibition de l'inceste. Aucun accord n'est actuellement réalisé au sujet de ses causes déterminantes, ni dans l'opinion publique ni chez les savants. Cependant ce problème a retenu l'attention des penseurs de tous les temps.

Il nous paraît intéressant de rapporter quelques-unes des tentatives d'explication proposées dans le passé ou soutenues encore dans le présent, ne fût-ce que pour montrer comment peut s'égarer une recherche des causes que ne dirige pas un point de vue scientifique rigoureusement conçu. Nous trouvons la plupart de ces hypothèses réunies dans un mémoire très

connu de Durkheim (1); nous ferons nôtres quelques-uns des arguments critiques de celui-ci, tout en repoussant l'explication à laquelle il aboutit.

#### LES TENTATIVES D'EXPLICATION.

505. *Les Théories politiques.* PLATON (Républ. V, 9) voit dans le croisement obligatoire des membres de familles différentes un moyen de mêler les fortunes et d'unifier les caractères, de réaliser ainsi, dans l'Etat plus d'égalité et d'homogénéité. Les vues d'ARISTOTE et de SAINT AUGUSTIN sont dans le même esprit : l'exogamie empêche les familles de se replier sur elles-mêmes au détriment de la cohésion sociale.

LUTHER ne manque pas d'adhérer aux considérations de Saint Augustin son grand inspirateur, mais il les rafraîchit et leur donne un cachet moderne. Si les unions consanguines étaient permises, le mariage deviendrait trop souvent une affaire : maintenir intact le patrimoine serait le souci qui prévaudrait. Il y aurait trop peu de mariages d'amour, dus à la seule initiative des conjoints, et qui sont les plus recommandables.

On voit quelle est l'inspiration commune à tous ces représentants de la pensée antique : c'est l'idée que la règle d'exogamie agit en faveur de la chose publique ou de la société en général, contre certaines tendances des groupes familiaux.

506. *Les Théories ethnographiques.* On sait quelle importance le XIX<sup>e</sup> siècle a attachée, dans tout ce qui concerne l'homme et la nature, aux explications *par l'histoire*. L'esprit historique se promet d'expliquer le présent par le passé, de faire apercevoir dans des institutions données le développement normal de ce qui a existé d'abord à l'état de germe ou de rudiment, ou éventuellement, de faire apercevoir, dans un état de

---

(1) *La Prohibition de l'Inceste et ses Origines.* Année sociologique, I.

choses donné un simple *résidu*, témoin d'un état de choses aboli, que le hasard ou quelque conjoncture favorable a empêché de disparaître.

Le développement de *l'ethnographie* au XIX<sup>e</sup> siècle est lié à cet esprit historique et à la méthode d'explication par les origines. On a cherché dans les institutions des peuples sauvages ou arriérés un modèle de ce qu'ont dû être les institutions primitives, noyau de notre régime social actuel.

Dans cet esprit on n'a pas manqué de regarder la proscription actuelle de l'inceste comme une pratique provenue de ces règles plus générales d'exogamie encore si vivantes chez les Australiens actuels. Des penseurs fort divers se sont accordés sur l'idée qu'il fallait tout d'abord expliquer l'exogamie de clan. Mais très variées ont été les explications proposées.

Selon l'ethnographe MAC LENNAN, par exemple, les peuples chasseurs, sujets à souffrir de graves disettes, redoutent l'accroissement déréglé du nombre de bouches, et pratiquent régulièrement l'infanticide. Ce sont surtout ou exclusivement les filles que l'on sacrifie à leur naissance. Il a dû s'ensuivre un manque de femmes au sein du clan, et l'habitude, qui a fini par se transformer en règle, d'aller prendre femme au dehors.

L'auteur des populaires *Origines de la Civilisation*, JOHN LUBBOCK, suppose que le clan ou le groupe a pratiqué primitivement le communisme complet, les femmes étant toutes à tous. Seulement, lorsqu'un guerrier avait pu s'emparer d'une femme étrangère, elle demeurait sa propriété exclusive. L'avantage de ce genre d'union aurait jeté le discrédit sur la pratique primitive, et la trop commode union avec les femmes du clan, devenue honteuse, aurait fini par être rigoureusement proscrite.

HERBERT SPENCER écarte la théorie surannée d'un communisme primitif; il insiste seulement sur le fait que posséder une femme enlevée de haute lutte à l'ennemi étant un signe de bravoure, le mariage à l'intérieur a dû passer pour un aveu de lâcheté et disparaître par le fait même.

**507.** Reconnaissons tout de suite l'insuffisance de ces deux premiers groupes de théories, celles des classiques comme celles des ethnographes.

Contre les Anciens, de Platon à Luther, bornons-nous à cette remarque déjà préparée : leurs hypothèses impliquent l'idée que l'initiative de la proscription appartient à l'Etat ou à la société en général, s'opposant aux intérêts des groupes familiaux. La famille subirait les restrictions comme une gêne ou un détriment imposés du dehors. S'il en était ainsi, il faudrait que les règles fussent plus strictes, et le sentiment de réprobation causé par les écarts, plus fort aux époques où l'Etat fleurit et tend à reléguer au second plan la vie de famille. Chaque fois que l'Etat fléchirait, les règles qui émanent de lui devraient fléchir aussi.

Or, que nous enseigne l'histoire ? Le contraire exactement. Les progrès de l'Etat romain ont été de pair avec une réduction des exigences de la loi et de l'opinion. Inversement, la fin de l'Empire et le haut Moyen Age, époques de recul de la chose publique, époques d'accroissement de l'importance sociale des grandes familles, sont la période de l'histoire où les règles de prohibition vont jusqu'à l'exagération.

Ajoutons que les auteurs classiques n'expliquent pas du tout l'exogamie de clan, qu'ils ont ignorée.

**508.** Les ethnographes modernes que nous avons cités ont-ils mieux réussi ? Mac Lennan explique à la rigueur pourquoi l'on s'est avisé d'aller chercher femme au dehors, mais il explique fort mal pourquoi l'on *s'interdit* d'épouser celles du dedans, que leur rareté aurait dû rendre, au contraire, si précieuses. L'essentiel du phénomène passe à travers les mailles de l'explication proposée.

L'hypothèse de Lubbock est ruinée avec l'abandon définitif de la théorie du communisme primitif. De plus elle tombe avec celle de Spencer sous cette commune objection : L'une et l'autre explication reposent sur une conception inexacte du ma-

riage exogamique. Nos deux auteurs font intervenir *la guerre* dans cette affaire : la femme étrangère serait enlevée par violence. Or l'exogamie régulière telle que la décrivent les voyageurs n'implique nullement le rapt de la femme, ni même son simulacre. C'est dans un clan ami, partie de la tribu à laquelle il appartient lui-même que le jeune homme trouve une compagne, et tout se passe avec le consentement des deux clans intéressés dont le mariage confirme l'alliance.

Les formes de mariage par le rapt, vrai ou simulé, fondées sur un état de guerre permanent, sont des coutumes qu'il faut considérer comme beaucoup moins primitives.

599. Mais à côté de ces réfutations particulières, il en est une qui condamne à la fois toutes les tentatives d'explication de cette espèce. Ces hypothèses ethnographiques sont inspirées d'un esprit tout historique : leurs auteurs croient justifier des institutions actuelles par *des causes qui n'agissent plus*, le présent par un passé aboli. C'est ainsi que Lubbock invoque la communauté des femmes, partout disparue, que Spencer explique les lois rigoureuses de peuples pacifiques par les idées de leurs ancêtres guerriers.

Chose plus grave, ils sont assez d'accord pour estimer que les prohibitions actuelles des peuples civilisés ne sont qu'une survivance de ces coutumes primitives.

C'est ici d'une objection d'ordre méthodologique qu'il s'agit. Les règles morales demandent à celui qui s'y soumet de l'effort et du sacrifice. Elles sont une contrainte que l'on accepte de s'imposer, mais qui n'en demande pas moins une lutte contre des tendances indéfectibles. L'influence d'un passé lointain serait-elle assez forte pour maintenir une règle morale que ne soutiendrait pas une cause actuelle et permanente ?

L'histoire des mœurs montre qu'une vertu qui cesse d'être conditionnée par un besoin social actuel tombe bientôt en désuétude. C'est ainsi que la diffusion universelle de la mon-

naie et l'abondance des auberges a presque complètement fait disparaître tout un régime de devoirs *d'hospitalité* qui sont un des points les plus honorables du passé moral de l'humanité.

Si la prohibition de l'inceste n'avait ses causes positives que dans le passé, elle devrait aller s'affaiblissant dans les consciences et dans les lois. Comment alors expliquer ces sursauts de sévérité que l'histoire nous révèle ? Comment, surtout, expliquer la vigueur avec laquelle nos consciences persistent à s'y soumettre ?

Ou nos auteurs se trompent complètement, ou toute la morale sexuelle liée aux liens de parenté n'est plus qu'un *préjugé*, dont la gêne est déraisonnable et que les esprits libres n'ont qu'à secouer au plus vite... Je n'insiste pas sur cette remarque parce qu'elle est assez peu un argument scientifique, mais le seul fait que les auteurs de théories historiques se défendraient avec indignation d'une telle conclusion pratique rend manifeste que les prohibitions actuelles sont dans leurs propres consciences autre chose qu'une habitude irréfléchie.

Règle générale : de quelque importance que soit le passé pour expliquer une institution durable, jamais il n'en fournit une cause suffisante. Une ordonnance sociale ne se maintient indéfiniment que si quelque facteur permanent travaille à la soutenir. Cela est plus vrai des règles morales que de toute autre institution, parce que ces règles ne durent que par un effort incessamment renouvelé et par du détriment consenti (1).

---

(1) Cette réfutation vaut pour l'explication de la prohibition de l'inceste à laquelle Durkheim s'arrête enfin, après avoir rejeté les théories qu'on vient de voir, ainsi que d'autres dont il nous reste à parler ; explication ethnographique parfaitement saugrenue, à base de *tabou*, pour laquelle je renvoie au texte de son auteur. — M. Lévy-Bruhl estime aussi qu'il faut expliquer nos sentiments actuels à l'égard de l'inceste par des croyances et coutumes du passé. P. Fauconnet condamne justement « cette interprétation historique, pas assez sociologique ». (Compte rendu de *La Morale et la Science des Mœurs*, Revue philosophique, 1904, I, p. 87.) On voit toute la portée du problème que nous traitons ici, pour les rapports de la Sociologie et de l'Histoire.

510. *Les théories physiologiques.* Peuvent être désignées sous le nom d'hypothèses *physiologiques* une troisième série de tentatives d'explication. Ce sont les plus répandues dans l'opinion publique.

L'une d'elles consiste à invoquer *un instinct spécifique*, ainsi que le fait, notamment Westermarck. L'espèce humaine éprouverait une répugnance congénitale pour les unions consanguines. Les proscriptions qui s'ensuivent étant soutenues d'ailleurs par l'absence d'attrait mutuel entre les individus d'une même lignée.

On le voit, cette solution se réduit à charger le biologiste d'expliquer ce dont le sociologue renonce à rendre compte par ses propres méthodes, en invoquant l'existence d'un caractère biologique, d'ailleurs contestable, et supposé pour les besoins de la cause. A la science de la vie à expliquer, quand elle le pourra, la raison d'être de cet instinct hypothétique.

Ce procédé n'a rien en soi d'illégitime : nous-même n'avons-nous pas abandonné aux biologistes et aux psychologues l'explication de la nature et des origines des instincts sociaux en général ? Mais il convient de ne recourir à l'hypothèse d'un caractère biologique naturel que pour rendre compte de faits très généraux ou de particularités très constantes. Les caractères biologiques tels que les instincts sont très stables, leurs manifestations doivent demeurer identiques dans les groupes sociaux qui coexistent ou qui se succèdent. Or, ce que nous avons à expliquer ici ce sont des sentiments moraux et des règles très variables selon les sociétés et selon les périodes dans une même société. Comment ceux qui supposent un instinct spécifique à la base des prohibitions que nous étudions expliqueront-ils la diversité de ses manifestations, particulièrement les progrès et les reculs des restrictions imposées ? D'où vient la différence entre l'Empire et le Moyen Age ? Diront-ils que l'instinct parle plus haut dans la conscience des papes que dans celle des empereurs ?

**511.** Si les formes d'exogamie étaient principalement fondées sur un instinct conforme, il s'ensuivrait que chacun se soumettrait aux règles correspondantes sans travail et sans effort. Or c'est là ce que des analyses psychologiques célèbres démentent de la manière la plus décisive. La réserve dans laquelle il nous est devenu si aisé de vivre à l'égard de nos proches parents de l'autre sexe n'a pas été obtenue sans un travail sur nous-mêmes, en grande partie inconscient ou vite oublié, au cours duquel, dès nos jeunes années, un monde d'images indiscrètes, de pensées troubles et de velléités équivoques ont été écartées. La droiture de l'intention et la pureté des sentiments n'est pas un cadeau que nous fait notre nature instinctive, elle est l'honorable aboutissement d'une lutte prolongée et d'un effort soutenu.

A la rigueur il n'est pas impossible que certaines tendances physiologiques nous aident à atteindre à cet heureux résultat — et c'est un fait qu'il incombe au psychologue de démontrer — mais jamais ces caractères naturels ne fourniront à eux seuls la cause explicative du détail des sentiments et des règles avec leurs variations selon les temps et les sociétés. Des causes *sociologiques* actuelles ne peuvent manquer de se superposer à nos tendances congénitales, et c'est sur la connaissance de ces causes qu'il faut compter pour expliquer le détail des faits. Cette remarque s'applique à toutes les tentatives d'explication inspirées de la psychologie ou de la biologie en général, et en particulier à la théorie suivante.

**512.** Nous sommes enfin devant l'explication la plus populaire de la répugnance pour les unions consanguines : Des relations incestueuses il ne résulterait qu'une descendance dégénérée ou la stérilité. Ce seraient les expériences concluantes et répétées faites dans un passé lointain qui auraient fait naître un sentiment spécial d'horreur à l'égard de l'inceste, et les interdictions conformes.

Cette hypothèse, à laquelle se rallie plus d'un savant (1), peut s'appuyer d'une part sur certaines vues des naturalistes relatives aux avantages de la fécondation croisée chez les plantes et les animaux en général et aussi sur des faits relatifs à l'homme. On cite des cas d'individus contrefaits ou idiots, nés d'une union incestueuse, par exemple celle d'un père et de sa fille. On invoque aussi ces villages isolés où les mariages se font, des générations durant, au sein des mêmes familles. La santé y est souvent mauvaise et l'on y constate une fréquence insolite de tares congénitales.

Cependant les enquêtes systématiquement poursuivies sont loin de donner une confirmation décisive à ces présomptions. S'il y a des faits tels que ceux que nous venons de citer, il y en a d'autres qui suggèrent des conclusions négatives. D'ailleurs, il n'apparaît pas qu'il faille conclure de ces faits que la cause propre du mal constaté soit la consanguinité des géniteurs. Les unions incestueuses les mieux avérées se produisent dans les milieux de « déclassés » ou de gens préalablement affectés de tares physiologiques. Ce sont ces déchéances préalables qui expliquent l'abolition du scrupule moral qui arrête les gens sains et normalement éduqués. En particulier l'intoxication alcoolique, en même temps qu'elle affaiblit le sens moral passagèrement ou pour toujours, est de nature à expliquer l'apparition de tares dans la postérité de celui qui en est atteint. Il y a donc bien des chances pour que les maux attribués à l'inceste soient seulement les effets de l'hérédité simple, ou d'autres conditions défavorables qui accompagnent souvent la pratique réprouvée. Dans le cas des villages isolés la mauvaise hygiène générale paraît bien plus directement en cause que le cousinage prolongé des familles.

---

(1) On la rencontre déjà dans un passage assez obscur de Xénophon (Mémoires, I. IV, c. 4), où elle semble provenir du sophiste Hippias. Il est dit que si l'inceste n'était pas défendu, des unions prématurées produiraient une mauvaise postérité.

La conclusion vers laquelle paraissent conduire les recherches faites avec une critique suffisante, est celle-ci : les unions consanguines tendent à aggraver dans l'enfant les tares communes au père et à la mère ou à en rendre la transmission plus probable. Mais cette union n'est pas par elle-même susceptible de provoquer des tares nouvelles ou une dégénérescence. Inversement, les chances de transmission des supériorités quelconques communes aux deux parents sont égales aux chances défavorables (1).

513. Au reste, insistons bien sur ce fait : alors même que cette question d'ordre physiologique serait définitivement résolue conformément à la croyance populaire, l'on n'en tirerait pas encore l'explication intégrale des règles morales qui nous occupent. En effet, ces conséquences néfastes des unions entre proches ne se feraient sentir avec évidence et comme une calamité sociale qu'à la longue, par la répétition ininterrompue des mêmes pratiques. Il est peu probable que les primitifs aient l'occasion et la capacité d'accumuler de telles observations, de remonter à la cause des maux constatés, et que la force morale nécessaire pour éliminer cette cause se soit trouvée partout. Les peuples peu développés manifestent à l'égard des conséquences lointaines d'une pratique quelconque, l'indifférence la plus désespérante. L'alcoolisme, par exemple, ou les pratiques abortives, bien plus sûrement désastreuses pour leurs lignées, ne rencontrent de leur part qu'apathie et résignation. Bien plus, des ethnographes prétendent que telle peuplade, où règnent de strictes prohibitions de parenté ou de clan, ne savent

---

(1) La Bible dit que le mariage entre proches parents sera frappé de stérilité. Mais cette conséquence est donnée comme une *punition* ; le texte présuppose donc la réprobation morale, et ce serait un contre-sens d'admettre qu'il s'agit là de la constatation d'un fait naturel. La preuve est qu'un peu plus loin, une autre espèce de mariage, nullement incestueux, est réprouvée sous la même menace. Il est possible, comme le conjecture Durkheim, que ce passage de la Bible soit à l'origine de l'explication populaire.

pas qu'il y a un rapport de cause à effet entre le rapprochement sexuel et la fécondité des femmes...

Remarquons enfin, comme à l'occasion de l'hypothèse précédente, qu'entre cette cause physiologique et les variations caractéristiques des règles de prohibition on ne peut apercevoir aucune liaison. Il nous faut une cause qui soit fonction des variations observées dans l'effet. Les théologiens du Moyen Age n'avaient pas sur les effets physiologiques de l'union entre cousins plus de lumières que les contemporains de Galien.

#### SOLUTION DU PROBLÈME. LA MORALE DE LA FAMILLE.

**514.** Venons-en à ce qui nous paraît l'explication véritable. Il en faut faire honneur au judicieux génie de Montesquieu, qui nous en donne sommairement l'idée essentielle et quelques applications ingénieuses (1).

---

(1) *Esprit des lois*, l. XXVI, c. XIX. « Il a toujours été naturel aux pères de veiller sur la pudeur de leurs enfants. Chargés du soin de les établir, ils ont dû leur conserver, et le corps le plus parfait, et l'âme la moins corrompue, tout ce qui peut mieux inspirer des désirs, et tout ce qui est le plus propre à donner de la tendresse. Des pères, toujours occupés à conserver les mœurs de leurs enfants, ont dû avoir un éloignement naturel pour tout ce qui pourrait les corrompre. Le mariage n'est point une corruption, dira-t-on. Mais, avant le mariage, il faut parler, il faut se faire aimer, il faut séduire : c'est cette séduction qui a dû faire horreur.

Il a donc fallu une barrière insurmontable entre ceux qui devaient donner l'éducation et ceux qui devaient la recevoir, et éviter toute sorte de corruption, même pour cause légitime...

L'horreur pour l'inceste du frère avec la sœur a dû partir de la même source. Il suffit que les pères et mères aient voulu conserver les mœurs de leurs enfants, et leurs maisons pures, pour avoir inspiré à leurs enfants de l'horreur pour tout ce qui pouvait les porter à l'union des deux sexes.

La prohibition du mariage entre cousins germains a la même origine. Dans les premiers temps, c'est-à-dire dans les temps saints, dans les âges où le luxe n'était point connu, tous les enfants restoient dans la maison, et s'y établissoient ; c'est qu'il ne falloit qu'une maison très petite pour une grande famille. Les enfants des deux frères, ou les cousins germains, étaient regardés et se regardaient entre eux comme frères. L'éloignement qui était entre les frères et les sœurs pour le mariage était donc aussi entre les cousins germains.

Ces causes sont si fortes et si naturelles qu'elles ont agi presque par toute la terre, indépendamment d'aucune communication. » (Suit la citation faite au début de ce chapitre [501].)

La prohibition de l'inceste est une nécessité de la vie en commun au sein de la famille. Les sentiments qui préparent et les agissements que comporte la conjugaison des sexes sont incompatibles avec l'ordre et les sentiments qui conditionnent ce genre d'association.

Chose remarquable, un groupe social particulier, fondé sur l'union permanente de deux êtres de sexe différent, proscrit toute vie sexuelle en dehors du couple originel. Mais cela ne paraît étrange qu'à celui qui n'a pas réfléchi sur la nature spécifique du groupe familial. Celui-ci se caractérise par un contact de tous les instants entre ses membres, par la plus étroite des collaborations en vue de la subsistance commune. Ce genre de vie demande une technique sociale appropriée. Il faut d'abord le règne de l'ordre, et pour le maintenir, une certaine hiérarchie. La nature de celle-ci est commandée par l'inégalité naturelle des membres du groupe : ce sont les ascendants qui doivent primer sur les descendants. Il faut donc aux premiers un certain prestige, et que les seconds conservent à leur égard un certain respect.

Or, cet ordre et cette hiérarchie seraient incompatibles non seulement avec une complète liberté de mœurs, mais même avec l'éventualité d'unions conjugales régulières entre les membres de cette petite communauté. Sans insister sur ce point délicat, rappelons que rien n'est plus complètement destructeur de toute autorité et de tout prestige que les démarches quelconques de la sollicitation amoureuse, ou, comme on dit, l'attitude de soupirant. De plus, les passions de cet ordre une fois débridées se manifestent avec une telle force qu'elles menacent de détruire tout ce qui leur fait obstacle, conventions, coutumes, sentiments antérieurs.

L'ordre nécessaire au sein du groupe familial ne va pas sans la justice. Les parents ont à maintenir entre les enfants et tous leurs subordonnés, une égalité relative, ou à se conformer à leur égard selon une saine appréciation de leurs mérites res-

pectifs. Que resterait-il de cette vertu nécessaire si des préférences qui ne s'inspirent d'aucune considération d'équité trouvaient libre carrière ? La hiérarchie, l'ordre, la justice et la paix excluent régulièrement d'un groupe qui comporte la vie en commun, toute occasion de déchaîner les passions de l'amour.

**515.** On pourrait penser que l'ordre, l'harmonie, la bonne coordination des fonctions respectives seraient à la rigueur obtenues dans une communauté quelconque sans le recours à des mesures aussi radicales que nos prohibitions. Mais ce qui rend celles-ci tout à fait nécessaires dans la communauté familiale, c'est le fait que l'œuvre essentielle de la famille est *l'éducation*. À côté d'un « service ordinaire », la subsistance de chaque jour, *un progrès* s'y accomplit, celui des jeunes gens. Une accumulation prolongée d'exercices et d'influences a pour effet de rendre les jeunes au moins égaux aux anciens en capacité, connaissances et bonnes dispositions. Or, les conditions générales de ce progrès si précieux et si précieuse sont de deux sortes. Comme il est fondé avant tout sur l'imitation spontanée, il faut que les aînés aient du prestige, car on n'imité que ceux qui en ont. Nous savons que les mesures prohibitives que nous étudions ont pour objet de le conserver.

En second lieu, il faut que le jeune homme ou la jeune fille aient *une certaine docilité*. L'enseignement profite d'une sorte d'*indifférence* dont on se plaint souvent inconsidérément. L'enfant « laisse faire » et se laisse dire, faute de motifs de résister. « Autant cela qu'autre chose », semble-t-il dire. Or, cette docilité ou cet équilibre d'indifférence s'altère redoutablement dès qu'a cessé « le silence des passions ». La vie passionnelle fait paraître fade, rebutante, sans objet, l'activité qui ne consiste qu'à apprendre et à s'exercer, et elle fournit trop de motifs de résister aux sentiments, aux croyances et aux conventions que l'éducateur cherche à inculquer. Les conditions favorables de l'éducation diminuent au moment où les passions s'éveillent,

comme les arbres à fruit cessent de grandir dès l'année qu'ils se couvrent de fleurs (1).

Il faut donc que le foyer familial, loin d'être un milieu où se produise et se hâte cet éveil, dispose au contraire toutes choses pour le retarder, afin de prolonger d'autant la période de perfectionnement intégral. A défaut total de ces conditions, il est à supposer que chaque génération s'arrêterait à un niveau moral ou technique inférieur à celui de la génération précédente. Peut-être que certains peuples ont connu ce malheur, mais de ces peuples toute trace a disparu, et pour cause.

516. En résumé, cette association des membres d'une famille qui passent leur vie sous le même toit et qui combinent leurs travaux comme ils confondent leurs intérêts, cette collaboration la plus intime et la plus parfaite de toutes, n'est possible que grâce à un certain degré de pureté dans ce qu'on peut appeler l'atmosphère morale. En proscrivant certains actes, *la technique de la famille* a réussi à écarter jusqu'aux sentiments et aux velléités qui pourraient inciter à enfreindre les bonnes règles. Une conscience saine et parvenue à son plein développement éprouve une horreur particulière pour toute défaillance à l'égard de ces règles ; mais la force même de ce sentiment moral est l'indice de la grandeur de la lutte où l'institution familiale a triomphé. Comme nous l'avons remarqué déjà en écartant l'idée d'un instinct spécifique (510), de ce que les fautes contre les règles dont nous nous occupons sont parmi celles que les honnêtes gens se sentent le moins tentés de commettre, il ne faudrait pas conclure que cette droiture soit une qualité dont toute conscience soit immédiatement pourvue. L'analyse psychologique, en particulier l'étude des rêves et de la folie, per-

---

(1) Ceci sans préjudice de cette vérité que la passion, dans certains cas, nous fait atteindre au plus haut degré d'excellence et nous élève, en quelque sorte, au-dessus de nous-mêmes. Cette éducation spontanée ne se produit que lorsque, grâce aux autres, nous trouvons au préalable en nous de quoi nous développer ou nous réformer nous-mêmes.

met de se rendre compte du travail intérieur dont la pureté des intentions et des sentiments est le couronnement. Cet effort sur soi-même que la psychologie a fait ressortir, quelquefois avec trop de complaisance, ce sont des facteurs sociologiques qui le provoquent et le soutiennent : les conditions d'existence de la communauté familiale.

Reconnaissons dans ce triomphe des mœurs sur les tendances aveugles, en même temps que la preuve de la puissance des facteurs sociologiques en général, un des phénomènes sociaux les plus surprenants, les plus universels et les plus heureux qu'on puisse relever. En vain des pessimistes feraient-ils malignement allusion au nombre plus ou moins grand des défaillances ou des exceptions cachées. Il est possible qu'elles soient plus fréquentes que ne sont portés à le croire ceux à qui il a été donné de n'observer de près que des familles irréprochables ; dans ce cas, le soin qu'on met à les dissimuler serait encore une preuve de leur caractère d'exception.

**517.** Les règles de prohibition de l'inceste s'expliquent donc comme des lois morales d'un groupe particulier, le groupe familial. Ces règles ne sont pas les restes d'un passé aboli, elles sont fondées sur des causes actuelles, aussi agissantes que jamais, les nécessités de la vie en commun ou les conditions d'existence du milieu où l'éducation s'accomplit. Ce n'est pas l'Etat, ni la religion, ni la raison du sage qui institue ces règles ou qui les maintient, c'est d'abord la famille elle-même, pour elle-même. Lorsque les commandements en deviennent moins stricts, c'est le signe que la société familiale perd de son importance, laisse à d'autres institutions certains de ses offices, ou limite son étendue. Ainsi le développement de l'Etat antique, permettant à celui-ci d'assumer des fonctions d'abord dévolues à la famille, a été accompagné d'une atténuation des règles de prohibition. Il en est de même dans les temps modernes. Inversement, chaque fois que les liens de parenté reprennent plus d'importance dans l'organisation générale de

la société, les règles de prohibition sont plus rigoureusement observées ou s'étendent à des relations plus nombreuses.

Il en fut ainsi au Moyen Age. La féodalité est un régime où l'ordre social, plus que dans la cité antique ou dans l'Etat moderne, est fondé sur les groupes familiaux. De notre temps, les restrictions tendent à se confiner aux relations entre très proches parents et principalement entre ceux qui vivent ou grandissent régulièrement sous le même toit. C'est que là seulement les liens naturels de la famille conservent toute leur importance sociologique. Le groupe restreint du père, de la mère et des enfants est une société aussi forte, à certains égards même plus forte ou plus caractérisée qu'elle l'a jamais été. Au contraire les rapports de parenté plus éloignés ne sont plus qu'un lien social assez flottant.

518. On serait porté à s'étonner de ce que cette explication si simple ait été si lente à venir, et qu'elle ait trouvé si peu de faveur une fois proposée (1). On en peut donner cette double raison : d'abord qu'en général la fécondité des explications tirées de la considération des groupes sociaux particuliers a été jusqu'ici remarquablement méconnue ; ensuite que ce qui l'a été plus encore, c'est le fait général de l'interpénétration des groupes.

Si la famille est un groupe social, nous ne le trouvons plus qu'en état de complète pénétration avec d'autres groupes tels que le groupe religieux et le groupe national. La famille accepte la tutelle et les règles de ces sociétés plus étendues ; réciproquement, l'Etat ou la religion ont admis les règles de la famille et les sanctionnent, c'est-à-dire qu'ils en font leurs règles propres. On comprend donc l'erreur de ceux qui ont cherché dans les convenances de ces grandes sociétés la raison première de règles que seuls les besoins de la famille ont pu susciter à

---

(1) Durkheim rejette l'explication de Montesquieu comme un idée sans importance !

l'origine et dont seuls ces besoins maintiennent en fait la persistance.

La pensée vulgaire et une science peu critique inclinent à admettre que toute contrainte ne peut venir de celui qui la subit, mais de quelque agent extérieur et plus fort. Disons une fois de plus qu'il n'en est rien, partout où une contrainte *morale* existe, ce sont ceux qui la subissent qui l'ont réellement inventée et qui la veulent. Ce sont les femmes qui ont voulu vivre enfermées, se sont les familles qui ont voulu et fait en sorte que l'Etat et que les dieux mêmes punissent l'inceste.

On ne saurait signaler une preuve plus significative de la fécondité de la considération des groupes multiples et de leur interpénétration, dans la recherche de l'explication des phénomènes sociaux.

#### VALEUR SYMBOLIQUE DE LA MORALE FAMILIALE.

519. Au reste, l'explication proposée est encore incomplète. Du moment que la Religion et l'Etat ont reconnu la famille comme un élément régulier de leur propre substance et qu'ils en sanctionnent les règles, le respect de ces dernières prend *une valeur symbolique* au sein de la grande société. Il est une attestation de la valeur sociale de l'individu; être convaincu d'avoir enfreint ces règles vaut au coupable la dégradation et le déclassement, à tout le moins une grave déconsidération et la perte de la confiance dans ses aptitudes morales. On voit que ce rôle symbolique n'est qu'un cas particulier du rôle social caractéristique des vertus sexuelles en général.

Il paraît nécessaire d'en tenir compte si l'on veut arriver à expliquer intégralement des faits aussi surprenants que ces recrudescences de sévérité dans les interdictions que l'on constate, par exemple, dans le haut Moyen Age.

Dans ces temps où le régime des fonctions et des fiefs héréditaires donnait aux mariages et aux liens de parenté le maxi-

mum d'importance sociale et politique, le scrupule à l'égard des unions consanguines semble s'être élevé à la dignité d'une sorte de vertu symbolique officielle. Une importance particulière semble avoir été accordée aux résolutions conformes à ce scrupule, dans certains mouvements de restauration générale des mœurs. Deux hauts personnages qui renonçaient à vivre en époux pour des raisons de cousinage éloigné étaient approuvés comme ayant posé un acte hautement édifiant et un exemple salutaire.

#### CARACTÈRE INDIRECT DES CAUSES DE LA PROHIBITION.

520. Plus encore que son caractère symbolique le caractère *formel* de la règle étudiée doit retenir notre attention.

Force est de constater que ce n'est pas la parenté physiologique en elle-même, mais bien les nécessités de la vie en commun qui sont la cause profonde de la prohibition de l'inceste. L'exclusion de toute union éventuelle entre membres de la famille autres que le couple originel est une condition nécessaire de la paix et de l'ordre au sein de celle-ci et de la bonne réussite des opérations concertées qui sont la raison d'être de ce genre de vie. Si c'est la vie en commun qui rend des restrictions nécessaires, pourquoi n'est-ce pas à celle-ci, mais à la parenté que la règle morale est venue se prendre ?

La raison c'est que, pour être efficace, une règle prohibitive a besoin d'être formelle. Il faut que les conditions où elle doit s'appliquer soient faciles à discerner et difficiles à contester. La sagesse traditionnelle ne pourrait parvenir à imposer une restriction de cette gravité à des gens qui ne tomberaient sous l'application de la règle que par cette seule circonstance qu'ils vivent réunis. En effet, où placer la séparation entre la vie commune et la vie dispersée ? A partir de quel degré de rapprochement peut-on dire que les membres d'un petit groupe auront les uns vis-à-vis des autres des devoirs particuliers de cette

importance ? De nos jours, la séparation des maisons et des appartements est un critère assez précis, mais l'institution morale que nous étudions remonte à une époque bien antérieure aux maisons, et même à la vie sédentaire des agriculteurs. Même pour des gens qui vivent ensemble sur un certain point du sol, il serait trop facile d'é luder l'obligation, soit en subdivisant les habitations, soit en invoquant des éloignements périodiques. En résumé, on ne peut établir l'accord sur une exacte distinction entre la vie en commun et son contraire, dès que des intérêts et des passions peuvent conduire les gens à contester cette distinction.

Peut-être suffirait-il de remarquer que si de graves prohibitions avaient frappé directement les membres d'une communauté en tant que tels, c'est ce genre de vie qui aurait été menacé dans son existence, et avec lui le salut et l'avenir de l'espèce humaine.

**521.** Mais il se fait que la vie en commun est universellement le fait de gens de même sang, et les rapports de parenté sont inamovibles en même temps que pratiquement incontestables. Par un glissement d'ailleurs nullement prémédité, la prudence sociale a visé la parenté pour atteindre la vie en commun, elle a réglementé les qualités de la personne pour obtenir un bienfait pour la société.

Nous voyons donc ici la morale s'attacher à une circonstance pour en régler une autre, elle atteint par ricochet ce qui se dérobe à son action directe. Profitant de ce que la parenté et la vie commune sont régulièrement réunies, elle crée sous la forme d'une morale de la parenté, le code des conditions morales nécessaires de la vie en commun.

On trouverait difficilement une application plus remarquable *du formalisme*.

Le formalisme est toujours une manière d'agir telle que des moyens sont ordonnés par une fin qui n'est pas posée pour elle-

même; mais cette fin étant réalisée, elle entraîne par surcroît le bénéfice qu'on n'aurait pu atteindre directement. Autrement dit, dans une pratique formaliste, la dignité d'une fin en soi est donnée à ce qui n'a d'autre raison d'être que de procurer quelque autre résultat. Ainsi un tramway ne se rend à proprement parler à aucun des lieux que veulent atteindre ceux qu'il transporte; le but de son conducteur est posé en soi. Mais en agissant comme s'il voulait aller où va le véhicule public, chacun des voyageurs parvient enfin à son but particulier.

#### GÉNÉRALISATION DU PHÉNOMÈNE.

**522.** La preuve que nos prohibitions doivent être rapportées, en fin de compte, à la vie en communauté, on la trouve dans l'exogamie de clan, dont Montesquieu ne parle pas et que probablement il ignorait. Cette prohibition plus étendue ne va d'ailleurs pas sans celle de l'inceste proprement dit. Nous avons déjà remarqué qu'en convenant de leurs règles, les intéressés ont toujours soin qu'elles aient parmi leurs conséquences celle d'empêcher les unions entre parents assez rapprochés. Mais si elle enveloppe les prohibitions de parenté, l'exogamie de clan déborde celle-ci, elle étend les interdictions à des gens qui ne sont pas rapprochés par le sang. C'est que la raison d'être de la règle est ici encore d'écarter du sein de la communauté les désordres consécutifs de la recherche amoureuse et de toutes les passions du même ordre. Dans ces colonies de nomades qui rabattent de concert le gibier, pêchent et font ensemble les cueillettes saisonnières, séparés de tout autre groupe similaire par des espaces déserts, la qualité d'associé ou de membre de la communauté est assez tranchée et assez indiscutable pour que la règle les prenne directement pour condition. D'ailleurs, le clan est régulièrement aperçu par ses membres, et par ceux des autres clans alliés ou hostiles, sous l'espèce d'une vaste famille. Ceux qui y sont nés et qui y ont grandi se considèrent

comme les descendants d'un ancêtre commun, homme, animal ou chose (1).

523. Cet important phénomène des interdictions sexuelles se limite-t-il à ces deux espèces, la prohibition de l'inceste et l'exogamie de clan ? Il n'en est rien ; deux ordres d'études assurément bien différentes nous en font rencontrer d'autres : c'est l'étude des communautés humaines en général et celle des collectivités animales.

N'est-il pas frappant de constater que chaque fois que le genre de vie d'une espèce animale comporte le rapprochement des individus en des groupes durables et fortement accusés, il s'y produit des restrictions formelles au libre rapprochement des représentants des deux sexes ?

C'est ainsi que dans les troupeaux de ruminants, le mâle adulte le plus vigoureux ne supporte pas le partage avec les autres, et que des combats sont livrés, à l'issue desquels le vaincu se résigne à un exil qui l'écarte de l'œuvre de reproduction.

Chez les sociétés d'insectes les restrictions sont encore plus semblables à ce qu'elles sont au sein d'une famille. Dans une ruche ou dans une termitière, à une seule femelle est dévolue l'œuvre de la reproduction. Si les mâles sont multiples, ils ne sont tolérés que temporairement ; la fécondation opérée, ils sont chassés ou tués. Le gros de la population est constitué par les ouvrières, dans lesquelles on reconnaît des femelles transformées en individus neutres. C'est ici l'analogie avec la famille humaine, car les neutres sont entre eux comme les frères et sœurs, oncles et nièces, tantes et neveux, cousins et cousines dans la famille humaine. L'activité surprenante et le développement psychologique qui donnent tant d'intérêt à l'étude de

---

(1) Le régime des clans a pour technique sociale caractéristique le *totémisme*, ensemble de pratiques et de croyances unifiées principalement par l'idée d'une descendance mystique à partir d'un même ancêtre, homme, animal, plante ou phénomène météorologique, et dont la représentation sert au groupe de symbole ou de signe reconnaîtif.

ces sociétés d'insectes sont le propre fait des ouvrières, dont la collaboration efficace a ainsi pour condition l'abolition des fonctions de reproduction.

Les restrictions dans l'activité sexuelle qui, dans les familles et communautés humaines, reposent sur des règles expresses avec la volonté ou l'habitude d'y obéir, sont fondées au contraire dans les sociétés d'hyménoptères sur des instincts et sur de profondes transformations organiques. Il est cependant impossible de méconnaître l'identité du phénomène : Ici comme là une activité sociale vient corriger, restreindre ou circonscrire une activité plus foncièrement organique. Des instincts sociaux et des institutions sociales viennent changer, contenir partiellement, en tout cas réglementer l'activité consécutive du primitif instinct de reproduction (1).

524. Les colonies d'abeilles, les troupeaux de ruminants, les compagnies de gallinacés sont des sociétés uniquement fondées sur des instincts sociaux ; dans la famille comme dans les clans exogames, l'armature morale est connue et sanctionnée. Il y a donc des pratiques de restrictions sexuelles dans les sociétés qui en sont à la première phase du développement de la conscience et dans d'autres qui en sont à la seconde. Il nous reste à constater qu'il y en a aussi *dans les sociétés caractérisées par la troisième phase*, celle de l'idéal moral.

Il a déjà été remarqué que parmi les groupes sociaux fondés sur un idéal censé adopté par tous ses membres, les plus caractéristiques comme les plus durables sont les communautés

---

(1) A y regarder de près, la civilisation des fourmis, des abeilles et des termites se ramène à un travail d'éducateurs. Les individus ouvriers élèvent leurs futurs remplaçants, mais surtout les reproducteurs. Il y a un réel parallélisme entre la tendance au célibat chez les éducateurs, que nous avons signalée plus haut (488), et qui est une des racines du célibat des prêtres, et l'existence d'ouvriers neutres chez les animaux très socialisés. Le fait d'élever les nouveaux venus au niveau des anciens, fonction sociale par excellence, entraîne régulièrement une discipline de l'activité sexuelle à base de diminution. Plus généralement vie sociale et lutte contre la tendance sexuelle brute ne vont guère l'un sans l'autre.

religieuses. Ici, ce n'est plus seulement une interdiction partielle et relative, écartant seulement les pratiques sexuelles sous conditions déterminées, c'est le renoncement inconditionnel à toute activité d'un certain ordre qui est la règle expresse et symbolique du groupe. Chrétiennes, mahométanes ou bouddhiques, les congrégations religieuses sont universellement réparties en communautés d'hommes ou de femmes exclusivement.

Il s'ensuit que les groupes sociaux de cette espèce ne limitent pas seulement leur descendance, elles renoncent à en avoir une selon le sang. Le recrutement des nouveaux membres se fera donc exclusivement au dehors. Une communauté religieuse ne subsiste ainsi qu'à la condition d'être en relation avec une société ordinaire, capable de lui fournir les membres nécessaires à sa persistance. Les biologistes diraient avec raison qu'une communauté d'hommes ou de femmes ne vit qu'en état de *symbiose* avec une ou plusieurs autres sociétés.

**525.** Par de tels rapprochements il nous semble qu'on arrive à mieux comprendre la relation qui unit d'une manière si frappante l'ascétisme sexuel avec le système de la stricte communauté.

La famille, elle aussi, est un régime de communauté. On y trouve non seulement des activités étroitement concertées en vue d'une fin commune, mais aussi, pratiquement du moins, soit la communauté des biens, soit, au minimum, l'absence d'une distinction marquée entre le tien et le mien, comme d'une évaluation minutieuse du prix des services rendus. Or, entre ces deux types de communautés, celle qui est fondée sur la naissance et celle qui est fondée sur la profession d'un même idéal, l'expérience a dû révéler une incompatibilité foncière que le raisonnement déductif suffit à faire entrevoir.

Si c'était de père en fils que se prolongeait la population d'un établissement tel qu'un couvent thibétain, le souci naturel au père de favoriser ses enfants l'emporterait très vite sur le strict attachement au bien de la congrégation. Il se formerait

au sein de celle-ci des noyaux d'intérêts, c'est-à-dire de petits groupes parasites, rivaux, antagonistes, dont les intrigues feraient courir la société à sa perte.

La tendance à mettre au service de nos proches le pouvoir qui nous vient d'une société ou d'une institution est un danger universel contre lequel les sociétés ont toujours eu à se défendre. Le célibat même n'a pu l'éliminer du sein de l'Eglise, où il a été dénoncé sous la forme particulière du « népotisme ».

Supposons qu'au lieu de disparaître, la communauté s'accommode de ce recrutement par la succession des enfants aux parents. Aussi bien l'avenir du groupe n'en serait-il que plus assuré ; il ne dépendrait plus des vocations d'étrangers qui peuvent ne pas se produire. Il est vrai, mais dans ce cas, il pourrait toujours se faire que les fils n'aient pas la même vocation que leurs pères et le même attachement pour l'idéal dont la société se réclame comme sa raison d'être.

Il arrivera donc que cette communauté, formée bientôt de familles, tel un village ou une tribu, ne différera plus guère du type ordinaire des agglomérations d'hommes et de femmes. Elle sera fondée sur les sentiments naturels, l'intérêt, l'habitude, maintenus à un certain niveau par la crainte de la désapprobation, des châtiments, de l'exclusion, l'attrait des succès, etc... La communion dans un même idéal n'en sera plus le noyau et n'en déterminera plus les principaux caractères (314).

526. Ajoutons que si une société fondée sur la descendance naturelle a l'avantage d'un recrutement plus assuré et plus facile, en revanche, elle a le désavantage de régler moins aisément ce recrutement. Il se peut qu'elle tende à s'accroître au delà des proportions avantageuses. Une communauté peut être limitée dans ses ressources, et celles-ci deviendront insuffisantes si ses membres vont se multipliant trop vite. Que si sa prospérité matérielle se développe en harmonie avec sa rapide croissance, c'est de la jalousie et de l'envie du reste de la population que viendra le danger majeur. D'ailleurs, plus les membres

d'un groupe fondé sur un idéal deviennent nombreux, moins de chances il y a que cet idéal soit sincèrement adopté par tous. La tiédeur pour de telles associations, c'est le commencement de la mort.

La possibilité de limiter ses propres dimensions est donc une condition d'existence des communautés fondées sur une fin délibérée, faute de laquelle elles sont menacées à la fois de se corrompre au dedans et de se créer au dehors des ennemis mortels.

Aussi voit-on que le renoncement total à la vie sexuelle est le procédé spécifique grâce auquel une communauté non fondée sur les lois de la famille peut subsister à côté des autres types de société. Seul ce moyen assure au sein du groupe l'ordre, c'est-à-dire le règne de la règle sous laquelle il prétend vivre ou de la fin en vue de laquelle il prétend exister. Seul il assure à ce groupe restreint la compatibilité avec les groupes aux limites moins déterminées.

**527.** A les bien comprendre, les communautés religieuses sont un miracle d'équilibre. D'une part, fondées sur une communion de tous leurs membres dans un même idéal, elles sont un chef-d'œuvre d'association apte à mener à bonne fin toute espèce d'entreprise (309). D'autre part, cette puissance latente qui est en elles suscite la jalousie et la méfiance des autres groupements sociaux. Bien rarement la société laïque fondée sur la famille se résigne à supporter sans restrictions la concurrence des communautés d'hommes ou de femmes. Que celles-ci prospèrent dans le commerce, l'industrie ou l'agriculture au delà de certaines limites, avant même que les effets de cette concurrence se fassent fâcheusement sentir, une lutte s'engage qui aboutit le plus régulièrement soit à leur destruction soit à leur compression.

Il faut donc que ces communautés s'imposent spontanément une double limitation. D'abord elles ont à s'interdire une croissance désordonnée, ensuite elles doivent se contenter d'entre-

prises qui ne les mettent pas en concurrence trop directe avec les sociétés ordinaires.

Or, le renoncement sexuel favorise cette seconde limitation comme il est le moyen de réaliser la première. En effet, les modes d'activité que la société laïque ne dispute pas trop âprement aux congrégations, ce sont ceux qui sont ingrats, dangereux, et surtout peu rémunérateurs, éducation des sauvages ou des anormaux, soins aux malades et aux infirmes, enseignement en général : Ce sont des fins déjà ascétiques par elles-mêmes. Le renoncement aux passions sexuelles, forme d'ascétisme par excellence sera donc le *symbole* de l'aptitude et des dispositions aux modes d'activité dévolues au groupe.

L'idéal monastique ne sépare plus, dans l'ensemble des renoncements qu'il impose, ce qui est fin et ce qui est moyen. Renoncer à la propriété individuelle, à des fins particulières, à la famille, aux joies des sens et de l'amour-propre, tout cela n'est pour l'adepte de cet idéal qu'un seul et même mérite, et la recherche de cette perfection lui apparaît comme la principale ou l'unique raison d'être de la société de son choix.

528. Signalons en passant un de ces cas où, selon la promesse de notre avant-propos, il semble que l'explication scientifique d'une institution morale, loin de diminuer en nous le sentiment de sa valeur, le fortifie. En dehors d'une explication scientifique, la vie monastique ne se justifie que du point de vue des croyances religieuses avec lesquelles elle est ordinairement associée. Le chrétien la considère par égard pour les perfections de Jésus-Christ, le bonze oriental, à cause de son culte pour Bouddha. Il s'ensuit que celui qui écarte les croyances positives de cette sorte sera souvent enclin à méconnaître totalement la valeur des renoncements de cette espèce. Voyant dans l'ascétisme systématique la conclusion d'un syllogisme dont la croyance religieuse constitue les prémisses, il se croira fondé de mépriser cette conclusion à cause de la fausseté de ces prémisses. Ainsi a-t-on vu tant de philosophes, au

XVIII<sup>e</sup> siècle, non contents de se tenir eux-mêmes fort à l'écart de toute rigueur monastique, se moquer de tout genre de vie volontairement difficile et affecter de ne voir, dans tout ascète, qu'un imbécile ou un hypocrite. Une critique des croyances religieuses faite du point de vue de la vérité, en nous montrant leur faiblesse à ce point de vue, risque donc de nous valoir une relative *infériorité morale*, car c'en est une de ne pas apprécier à sa juste valeur tout effort soutenu conformément à une règle de sacrifice (555 sqq).

Une explication sociologique nous conduit au contraire à reconnaître dans les restrictions sexuelles sous toutes les formes et à tous les degrés quelque chose qui commande le respect, un enrichissement pour le patrimoine spirituel commun à tous. L'ascétisme, insensé à l'estime du sens commun, que ceux qui le pratiquent s'imaginent expliquer par des croyances qui ne résistent pas à la critique ou par des raisonnements qui présupposent la valeur dont il s'agit de rendre compte, s'explique pleinement comme une condition d'existence de formes de société qui ont valu et qui vaudront au genre humain de hauts faits et de grandes choses.

**529.** La généralisation du problème que nous nous sommes posé dans ce chapitre nous a fait rapprocher les lois des sociétés animales, les règles caractéristiques de la vie de famille et du régime des clans, enfin l'idéal ascétique des communautés religieuses. Nous apercevons ainsi sous des formes étrangement variées un fait fondamental et universel : les conditions de la vie en société se superposent aux impulsions brutes de l'activité physiologique et les modifient sensiblement ; les instincts qui président à la durée de l'espèce sont régularisés par un ordre supérieur ; l'ordre social ne se superpose pas simplement à un ordre biologique antérieur, il abolit partiellement cet ordre en se substituant à lui.

On ne diminue pas les formes de vie les plus spirituelles en les rapprochant ainsi de certains phénomènes où la conscience

n'intervient pas, car ce faisant on les fonde à la fois en nature et en raison. Le sociologue rapproche l'un de l'autre deux aspects d'une loi sociologique très générale, le sacrifice mystique du religieux et l'ordonnance d'une colonie d'abeilles, en passant par la pureté morale d'une famille irréprochable. Par cette synthèse il ne rabaisse pas plus l'objet qu'il considère que le géologue ne méconnaît la sublimité des cimes neigeuses lorsqu'il se rend compte des assises profondes sur lesquelles elles sont dressées.

## CHAPITRE VIII

### La morale sexuelle (fin).

#### Les variations dans le temps.

530. Les règles de la personne en général sont beaucoup plus variables que les règles de la bienfaisance et de la justice, lesquelles sont stables parce que plus immédiatement nécessaires. Parmi les règles de la personne, celles qui ont trait à l'activité sexuelle, étant éminemment symboliques, seront parmi les plus changeantes. On les trouvera différentes d'un type de société à l'autre, ainsi que nous l'avons montré; de plus, elles ne demeurent pas sans changement dans toute la durée d'une même société. Des règles formelles sont introduites, abolies, modifiées avec le temps, il arrive aussi qu'une même règle soit tantôt tenue pour importante et rigoureusement observée, tandis qu'à d'autres moments, la transgresser sera considéré comme sans réelle gravité. La variation dans le temps est donc double: tantôt c'est ce qui est commandé ou interdit qui change, tantôt c'est la force du commandement.

Entreprendre l'étude de cette double variation dans le passé et dans le présent, c'est aborder l'un des sujets les plus vastes

de la science morale et de la sociologie. Nous nous bornerons à quelques indications qui suffiront à faire apercevoir, pensons-nous, l'intérêt scientifique, et aussi bien, pratique, des recherches de cet ordre.

VARIATIONS SELON LE TEMPS LIÉES AUX RELATIONS  
ENTRE GROUPES.

*530bis.* Nous avons déjà eu l'occasion d'insister sur le rôle que les règles de la morale sexuelle jouent dans les rapports entre groupes sociaux divers tels que les sectes religieuses et les classes sociales. Des progrès, des reculs, des changements dans la coutume et l'opinion auront donc fréquemment pour cause des groupements nouveaux ou des modifications quelconques dans les rapports entre groupes établis. Chaque fois qu'une forte émulation se produit entre des confessions religieuses, il y a chance que les mœurs deviennent plus sévères et que l'on s'ingénie soit à observer plus méticuleusement les règles traditionnelles soit à s'en imposer de nouvelles. On l'a bien vu lorsque la dualité du catholicisme et du protestantisme s'est avérée comme un fait destiné à durer. Renonçant à se réduire mutuellement par des raisonnements théologiques ou par la force, chacune des deux religions s'est souciée de ne pas laisser à sa rivale le droit de se prévaloir d'une moralité supérieure. Ce rôle symbolique est encore plus apparent dans la rivalité des sectes multiples telles qu'elles ont foisonné en Angleterre et aux États-Unis. L'évolution de ces sociétés spirituelles entraîne donc une variation concomitante dans les règles de la morale sexuelle ou dans la manière de les observer.

Il en sera de même chaque fois qu'un changement se fera dans le rapport des classes sociales. A toutes les différences que nous avons marquées dans la morale selon les niveaux sociaux, correspondent naturellement des changements possibles dans la durée. Chaque fois qu'un groupe prétendra trancher avanta-

geusement sur le milieu social dans lequel il vit, il se montrera enclin à accueillir favorablement une réforme des mœurs, que l'imitation et l'émulation répandront bientôt dans les autres groupes.

531. Au reste, les changements dus aux relations entre groupes ne sont pas uniquement des progrès moraux ; ils peuvent avoir l'effet contraire. Si *une classe* qui monte incline vers l'ostentation de plus de rigidité, en revanche, beaucoup de *particuliers* qui prospèrent s'avisent de marquer par des mœurs plus libres leur changement de statut social.

Il arrivera que certains groupes numériquement médiocres comptent sur l'abolition formelle d'une règle gênante pour recruter des adhérents et pour s'opposer à d'autres groupes. Ce fut le cas pour les *Mormons*, secte religieuse américaine qui institua pendant un temps la polygamie, à l'instar des anciens patriarches et des Peaux-Rouges du voisinage.

On remarquera toutefois que les sociétés qui accueillent un surcroît d'interdiction et de scrupule ont régulièrement plus de chances de réussir et de durer que celles qui prennent l'initiative d'un relâchement systématique. L'explication de ce fait nous ramène aux causes profondes et universelles de la moralité sexuelle, à la valeur sociale et à la portée symbolique du sacrifice ou de l'effort sur soi-même.

Les sociétés fondées sur un relâchement succombent par manque de prestige et sont compromises par le peu de valeur de leurs adhérents bénévoles. Lorsqu'elles se maintiennent, on constate que la latitude nouvelle est soigneusement compensée par quelque surcroît de sévérité apportée à quelque autre démarche ou bien que la pratique qui fait scandale au dehors est entourée de tant de restrictions, que loin d'être un relâchement proprement dit, elle n'est plus guère qu'un symbole un peu provocant. Plus vite que les autres, les sociétés qui se fondent sur une pratique relâchée, ou qui ont commencé par faire

accueil à des adhérents équivoques, sont conduites, si elles durent, vers un rigorisme progressif.

Quant aux tentatives de fonder des groupes sociaux sur « l'amour libre », elles ne dépassent guère le stade des intentions et des expériences préliminaires.

**532.** Réserve faite des exceptions ou des cas complexes, il semble qu'on puisse formuler la proposition suivante, expression d'une loi générale du progrès et du recul de la morale sexuelle dans son ensemble.

Les mœurs vont vers moins de rigueur dans les temps où tendent à s'effacer au sein d'une vie sociale de plus en plus homogène, les différences et les rivalités de groupes sociaux particuliers. Des regains de sévérité et une émulation dans l'initiative des interdictions nouvelles surgissent au contraire chaque fois qu'au sein d'une société jusque-là plus homogène au plus uniforme un groupe cherche à se constituer, à durer et à faire prévaloir l'esprit qui l'anime. On montrerait d'ailleurs que les deux mouvements peuvent se produire en même temps. A l'historien des mœurs il incombe de rechercher laquelle l'emporte dans une période donnée.

#### VARIATIONS DE LA MORALE SEXUELLE D'APRÈS LES CHANGEMENTS DÉMOGRAPHIQUES.

**533.** S'il est un phénomène sociologique d'une importance capitale, c'est à coup sûr celui qui consiste dans l'augmentation en nombre ou dans la diminution des membres d'une société donnée. Ces « variations démographiques » ont leur répercussion sur tous les aspects de la vie sociale (1) et nous avons à marquer brièvement leur retentissement sur la morale.

---

(1) E. DUPRÉEL : *Deux Essais sur le Progrès*, II. *Population et Progrès*. — Du même : *L'Optimum de population et ses critères*. (*Revue de l'Institut de Sociologie*, janvier-mars 1928.)

Cette proposition : que l'accroissement numérique est un bien et que la diminution est un mal, a le plus souvent prévalu sur la proposition contraire. L'opinion publique de presque tous les temps s'est rencontrée avec les auteurs les plus classiques pour se réjouir d'une augmentation de population comme d'un signe de prospérité et comme la manifestation d'une puissance accrue.

**534.** Remarquons tout de suite qu'une idée si naturelle et si constante n'a pas manqué de devenir un des fondements d'une doctrine pratique de la morale sexuelle. La régularité des mœurs est volontiers présentée comme la condition la plus favorable à l'accroissement régulier de la population.

D'autre part, les nécessités de la reproduction ont servi à limiter par des arguments raisonnables la tendance à l'ascétisme et au renoncement. La doctrine religieuse qui présente comme un état de perfection supérieur le célibat et la continence absolue, a dû faire aux impulsions naturelles leur part légitime. Elle enseignera donc que l'activité sexuelle normale est rendue licite, dans l'état de mariage, par l'intention de donner l'existence à des êtres qu'on élèvera ensuite dans la vertu. On pense à ces passages à niveau peu fréquentés dont le gardien trouve plus expédient de maintenir la barrière fermée, quitte à l'ouvrir lorsqu'un rare chariot se présente pour passer : une doctrine morale rigoriste enseigne que l'abandon aux passions de l'amour est en principe un mal, que l'interdiction est la règle, et qu'il faut toute la légitimité du souci de la reproduction pour autoriser des exceptions au devoir d'abstention.

Le rigorisme des auteurs sur ce point varie d'ailleurs beaucoup. Les uns, comme Bossuet, estiment, au moins implicitement, que l'état de mariage donne aux époux toute licence, du moment qu'est sauvegardée l'intention d'élever une famille, d'autres plus sévères, défendent même dans le mariage tout abandon à la passion, chaque fois que l'on ne peut s'attendre que s'ensuive la seule conséquence qui le justifie, la naissance

d'un enfant (1). Ainsi Kant est d'avis que la stérilité avérée de l'épouse est un cas d'empêchement formel.

535. A la même époque où le vieux célibataire de la *Métaphysique des Mœurs* faisait preuve de cette sévérité, certains grands faits sociaux ont commencé de faire travailler les esprits et de les orienter vers d'autres points de vue.

Ce fut d'abord une surprenante accélération de l'accroissement de la population ouvrière en Angleterre, conséquence du développement industriel qui s'était produit dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Frappé de l'état misérable de cette nouvelle classe sociale et préoccupé des dangers du « paupérisme » en général, MALTHUS fut conduit à formuler sa *théorie de la population* : Les hommes tendent naturellement à augmenter en nombre selon une progression beaucoup plus rapide que celle que peut suivre l'accroissement des moyens de subsistance. Dès lors, l'augmentation déréglée du nombre des individus n'est pas un bien, mais un mal. Elle est la cause de la pénurie dans laquelle vivent les classes les moins favorisées. Plus généralement elle est le principal obstacle qui entrave le progrès indéfini du bien-être et celui du développement intellectuel et moral dans l'ensemble de la société. En effet, chaque fois qu'une invention féconde, une institution meilleure se produisent, loin que cela profite à chacun comme il conviendrait, il ne s'ensuit bientôt qu'une augmentation du nombre d'individus, une population ni plus heureuse ni meilleure, mais seulement plus nombreuse.

On devine quel retentissement ce pessimisme devait avoir sur les doctrines morales qui ont trait à la relation des sexes. Malthus concluait que, loin qu'il existe un devoir universel de procréer le plus possible, ou que donner naissance à son semblable fût toujours un bien, voire une excuse, chaque membre de la société avait au contraire à se demander s'il lui était

---

(1) Cf. TOLSTOÏ : *La sonate à Kreutzer*.

permis de se donner une postérité et dans quelles limites. Chaque individu n'avait ce droit qu'à la condition d'être assuré de pouvoir nourrir et élever sa famille sans craindre de la voir tomber à la charge de la société. Celui à qui ces moyens faisaient défaut avait *le devoir* de renoncer à participer à la perpétuation de la société.

536. L'accroissement rapide de la population est un des traits caractéristiques de l'Europe dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'ensuivit que les idées de Malthus eurent une fortune extraordinaire. Les penseurs les plus représentatifs de cette époque en sont imbus, STUART MILL par exemple. Un pullulement désastreux est le fléau devant lequel on redoute de voir s'arrêter le progrès. Stuart Mill va jusqu'à proposer de frapper de déconsidération formelle les chefs de familles nombreuses, dont la riche progéniture atteste, à ses yeux, une « intempérance » aussi dégradante que l'ivrognerie !

Le revirement moral ne manqua pas de déborder les intentions de celui qui l'avait inauguré. Malgré certaines hésitations, Malthus faisait profession de ne préconiser que le « *moral restraint* » : il condamnait comme honteuse et immorale toute pratique qui avait pour objet de permettre à chacun la satisfaction de ses désirs en évitant ses conséquences naturelles, la fécondité. On voit qu'il restait ainsi, du point de vue moral, fidèle à l'esprit traditionnel, celui de Luther, de Bossuet et de Kant, selon lequel la légitimité des pratiques est liée à leur conséquence naturelle.

Mais *le néo-malthusianisme* franchit le pas. Les fondateurs de cette nouvelle doctrine ne prétendaient pas préconiser un relâchement en vue de la commodité des particuliers ; ils se plaçaient résolument sur le terrain de la morale (1). Selon eux, les plus grands bienfaits devaient résulter de la capacité dévolue à l'homme de régler la reproduction de son espèce et d'arrêter

---

(1) Cf. P. LEROY-BEAULIEU : *La question de la population*, 1913.

son accroissement désordonné. Le progrès général de la civilisation était à cette condition. Mais c'était folie d'espérer, comme le faisait Malthus, atteindre à cet état désirable en demandant aux classes déshéritées de s'astreindre bénévolement à un renoncement héroïque. Il fallait donc secouer les vains scrupules ou les préjugés qui avaient troublé la conscience du chef de l'école, et reconnaître à chacun le droit de donner satisfaction, dans les formes consacrées par les lois et les mœurs, aux exigences de sa nature, tout en lui permettant d'user des moyens matériels, fournis par la science et par l'industrie, de limiter à volonté sa descendance.

**537.** Cette doctrine latitudinaire s'est parfois combinée, sous la forme d'un *malthusianisme ouvrier*, avec des théories socialistes : Si les prolétaires, malgré tous leurs efforts, demeurent les victimes de l'exploitation des entrepreneurs, c'est en grande partie parce qu'ils sont trop féconds. D'une part, en ayant beaucoup de fils, ils rendent la main-d'œuvre trop abondante, ce qui, en vertu de la loi de l'offre et de la demande, tend à avilir les salaires ; d'autre part, l'ouvrier chargé de famille ne peut épargner assez pour amener les patrons à faire des concessions, par le moyen de la grève ; l'urgence de ses besoins le rend faible et le force à passer par toutes les conditions de son employeur. En limitant leur descendance les ouvriers prépareraient donc la libération de leur classe et son bien-être prochain.

#### LES THÉORIES EUGÉNISTES.

**538.** Il y a une certaine parenté historique et logique entre les théories dont nous venons de parler et ce qu'on appelle le *mouvement eugénique* ou *eugénisme*, fondé, vers la fin du siècle dernier, par le darwinien GALTON, et développé surtout dans les pays anglo-saxons.

L'eugénisme se donne aussi pour but le progrès de l'humanité. Il le conçoit sous la double forme d'une amélioration

sociale proprement dite : plus d'ordre, moins de négligence, de crimes et de délits, — et d'un progrès *biologique* : des individus plus vigoureux, mieux portants, mieux doués, moins d'êtres anormaux ou tarés. De ces deux progrès, le social et le biologique, le second énuméré est aperçu par l'eugéniste comme la condition du premier.

On voit que cette doctrine retentit sur la morale sexuelle en attirant l'attention sur *un scrupule nouveau* : chacun est plus ou moins responsable de l'avenir de la race. Elle aboutit logiquement à l'institution d'un devoir au double aspect. D'une part, il incomberait à l'individu bien constitué d'augmenter sa descendance en ayant soin de ne choisir son conjoint que parmi « les biens doués ». Inversement, ceux que la nature a disgraciés auraient le devoir de renoncer à toute postérité, les lois de l'hérédité faisant de chacun d'eux un facteur de dégénérescence physique et de recul social. La mission des pouvoirs publics serait de favoriser ces résolutions symétriques, ou de les sanctionner, au besoin, par la contrainte.

En fait, les eugénistes ont surtout insisté sur l'aspect négatif de leur morale, et ils font propagande en faveur de mesures législatives écartant les moins bons de la fonction de reproduction, et d'une morale inspirant l'abstention volontaire à ceux dont la nature n'a pas fait des reproducteurs exemplaires ou du moins passables.

**539.** C'est par là que le mouvement eugénique porte bien la marque du temps où il a été inauguré.

Ses fondateurs étaient imbus des idées darwiniennes du progrès par la sélection et de l'accumulation automatique, par l'hérédité, des petites variations, bonnes ou mauvaises. En même temps, ils sont des représentants du « biologisme » en général, ne doutant pas que tous les faits sociologiques ne s'expliquent directement par les qualités et propriétés des individus (race, santé, aptitudes, etc...). Ils jugent donc que le progrès général résultera directement et intégralement de l'amélio-

ration physique et morale de chacun des membres de la société. Enfin leur inspiration date d'un temps où l'on considère encore comme un axiome que l'augmentation numérique est, pour l'humanité, un état normal, et où l'on juge que le danger à craindre n'est pas l'arrêt de développement ou le recul, mais une trop rapide augmentation.

Cette confiance implicite a pour effet de faire converger les préoccupations des eugénistes et celle des malthusiens. Le trait commun est l'idée d'une sélection, écarter un certain nombre de géniteurs, non pas, selon les eugénistes, les plus pauvres, mais les moins bons. La confiance commune est qu'il y en aura toujours assez.

540. En parlant des deux formes du malthusianisme, ensuite de l'eugénisme, nous avons voulu montrer par des exemples combien certaines idées générales ont pour effet de suggérer à beaucoup d'esprits bien intentionnés de profonds changements dans un état donné de la morale sexuelle. L'histoire contemporaine des mœurs et des idées nous offre tout ce qu'il faut pour achever cette démonstration.

En effet, tandis que le XIX<sup>e</sup> siècle avait commencé et mûri sous l'impression d'un surpeuplement imminent ou déjà commencé, redoutant l'insuffisance consécutive des subsistances et l'âpreté désastreuse des compétiteurs, ce siècle ne s'est pas terminé sans qu'un grand changement n'ait été aperçu dans l'état démographique des pays de race blanche, sans que, par suite, n'aient changé aussi les vues des économistes, des sociologues, des moralistes.

Ce changement, c'est la diminution progressive de la natalité dans les pays civilisés. Malgré les progrès de l'hygiène et leur influence favorable sur la mortalité, la diminution des naissances a déjà amené l'état stationnaire de la population en France. Si le mouvement continue, le moment n'est pas éloigné où l'ensemble des peuples de race blanche non seulement n'augmentera plus, mais commencera à diminuer.

**541.** Ce phénomène inattendu a jeté le désarroi dans les idées inaugurées par le livre de Malthus. Au pessimisme de celui-ci, qui redoutait le trop a succédé le pessimisme d'Arsène Dumont et de Leroy-Beaulieu, qui redoutent le trop peu (1).

De là une réaction morale souvent fortement soutenue par des préoccupations patriotiques ou religieuses. Les tendances latitudinaires sont répudiées, on les accuse, non sans raison, d'être une cause du mal que l'on redoute.

Il est piquant de rapprocher les sentiments qu'éprouvait à l'égard des familles nombreuses le philosophe Stuart Mill, d'ailleurs si conciliant, austère et généreux, et ceux que professent maintenant les hommes au pouvoir, les représentants des partis non moins que les moralistes. Elever de nombreux enfants vaut au père et à la mère une considération publique et quelques avantages matériels qu'on renonce de plus en plus à leur contester. Bien plus, une famille nombreuse tend à redevenir ce qu'elle était déjà dans le passé : le signe d'une moralité militante et la preuve présumée d'une vie exemplaire. Elever de nombreux enfants devient *une vertu symbolique*. On reconnaîtra sans peine qu'elle réunit toutes les conditions requises pour ce rôle.

La cherté des choses les plus nécessaires, l'organisation générale du genre de vie selon le type urbain, rendent la pratique de cette vertu très difficile, voire héroïque. En second lieu, la diffusion universelle des moyens préconisés par les néo-malthusiens, a fait qu'il est aisé de se dérober devant ce mérite. On se soustrayait jadis à la charge d'élever des enfants en renonçant au mariage; il en va moins ainsi de nos jours. Les statisticiens montrent que la *natalité*, qui diminue, n'est pas fonction de la *nuptialité* qui ne diminue guère. De plus en plus, ceux-là seuls ont beaucoup d'enfants, qui acceptent résolument d'en avoir, c'est un mérite voulu, une bonne action formelle. Les groupes

---

(1) P. LEROY-BEAULIEU, ouvrage cité.

sociaux où ce mérite est le plus fréquent, et où la valeur symbolique dont nous parlons y est le plus formellement attachée — certains milieux catholiques, juifs, protestants, en retirent un prestige moral renouvelé.

**542.** Résumons ces trop courtes considérations sur l'influence morale des variations démographiques.

La population augmente-t-elle universellement, on redoute le foisonnement de l'espèce, on attache moins de valeur morale à la procréation et à l'entretien d'une famille nombreuse, on marque de l'indulgence pour l'abstention à l'œuvre de perpétuation, et pour des pratiques qui permettent de satisfaire les tendances organiques en évitant leurs conséquences régulières. On conçoit des devoirs nouveaux, fondés sur le souci de contribuer au progrès de la race en qualité et en bien-être, et non en quantité.

Que si la natalité fléchit dans un milieu déterminé ou partout, la valeur morale s'attache bientôt à des modes d'action tout différents, des devoirs anciens sont restaurés et des règles plus exigeantes proposées.

Sans doute, les mœurs proprement dites, la conduite de chacun dans la vie concrète, changent-elles moins vite et moins complètement que les idées directrices, mais elles ne laissent pas, avec un retard plus ou moins grand, d'en subir à la longue la profonde influence. Il serait intéressant de chercher quels milieux, quelles classes sociales réagissent les premiers aux changements sociaux de cette sorte.

**543.** Ce que la constatation d'une telle relativité dans la morale sexuelle peut avoir de décevant pour les esprits mal préparés, ne saurait prévaloir contre le profit intellectuel qu'il est possible de tirer de ces vérités. Elles nous fortifient dans la conviction qu'il est vain de vouloir fonder les règles de la morale sexuelle sur des raisonnements aux prémisses universelles valables pour l'humanité dans son ensemble et tout au long de sa durée. Les règles de la personne les moins directe-

ment utiles sont le champ où les initiatives morales se donnent carrière. Quels que soient leurs commandements, cela seul qui, dans ces règles, a une valeur constante et universelle, c'est l'effort sur nous-mêmes qu'elles exigent, le sacrifice qu'elles comportent et les bonnes dispositions qu'elles attestent. Le reste dépend des milieux, des circonstances, des engagements pris, des inspirations morales (1).

SUR LES VARIATIONS DE LA MORALE SEXUELLE  
LIÉES AUX CHANGEMENTS DANS LA TECHNIQUE.

**544.** Le degré de sévérité et la nature des restrictions formelles en ce qui concerne les bonnes mœurs varient encore à la suite des changements produits par l'introduction de nouveaux instruments ou l'adoption de nouveaux procédés; ils sont

---

(1) Il est intéressant d'observer avec quelle exactitude les fluctuations de l'opinion se modèlent sur les variations démographiques et les conditions générales de la société. En septembre 1927, il s'est tenu à Genève un *Congrès de la Population*. Ce qui inspira les promoteurs anglo-saxons de cette réunion, c'était l'appréhension d'une *surpopulation universelle*. On se souciait de persuader les peuples de toutes les couleurs, de l'urgente et universelle opportunité d'une réglementation rationnelle des naissances. Le Congrès de Genève aboutit à la fondation de l'*Union internationale pour l'étude scientifique des problèmes de la population*. Cet organisme a tenu à Londres, en juin 1931, une assemblée générale qui réunit un bon nombre des plus notables participants du Congrès de 1927. Or, par les débats de cette assemblée, on a pu constater que certaines circonstances toutes récentes n'ont pas été sans impressionner les savants et les spécialistes. Sans parler de la crise de surproduction générale, qui est venue démentir les prédictions pessimistes sur les dangers d'un dénuement consécutif de la surpopulation, les statistiques révèlent une diminution prochaine extraordinairement rapide de la natalité, notamment en Angleterre et en Allemagne. Aux Etats-Unis, la suppression presque complète de l'immigration est venue écarter la crainte d'une pléthore de population mal adaptée. Ces faits actuels semblent bien incliner les esprits vers une direction opposée à celle du néo-malthusianisme renforcé qui avait inspiré les organisateurs du Congrès de 1927.

Tandis que cet infléchissement semble s'accuser chez les spécialistes et les hommes de science, la tendance contraire, ce que les Anglo-Saxons appellent la défense du *Birth Control* (réglementation des naissances), connaît, dans les milieux populaires et militants, un succès qui va parfois, surtout chez les femmes, jusqu'à prendre les formes d'une passion religieuse. Il en va ainsi du moins dans les pays où la population est

fonction de l'ensemble de ces facteurs matériels ou sociaux que l'on résume maintenant par ce mot, *la technique*.

A la vérité, c'est l'étude de toutes les variations possibles de la morale sexuelle que l'on aurait à aborder de ce point de vue, puisque toute forme de vie sociale est liée aux procédés employés et qu'un changement dans la technique peut bouleverser le système de rapports sociaux dont est faite la vie de chacun. Mais il y a un problème que se trouve amené à poser celui qui aborde les rapports de la technique et de la morale, problème encore plus troublant que celui que nous a fait poser la dissymétrie de la morale chez les deux sexes (498).

Le progrès matériel et les progrès dans l'organisation sociale ont pour effet général d'épargner à l'homme des efforts en substituant des moyens faciles à des moyens difficiles, laissant ainsi disponibles des forces et du temps que l'homme est libre d'employer à satisfaire des ambitions nouvelles.

A certains égards la morale sexuelle, comme la morale tout entière, est aussi *une technique*. Elle permet d'atteindre à l'ordre, à la paix, elle procure ou conserve la considération d'autrui et l'estime de soi-même. Mais c'est une technique difficile ; les moyens qu'elle nous offre demandent de l'effort et

---

dense, comme l'Angleterre et le Japon, et où, irrésistiblement, l'opinion publique voit dans des fléaux tels que le chômage prolongé, l'effet d'un nombre excessif d'habitants.

N'est-il pas intéressant de relever ces deux étages de l'opinion sur le problème de la population et sur la morale appropriée : la lecture des journaux pousse « l'homme dans la rue » vers un néo-malthusianisme résolu, tandis que la lecture des statistiques et le calcul des courbes de la population dirigent l'homme de science vers des appréhensions et des conclusions pratiques et morales assez différentes.

On peut dire que le problème du *Birth Control* constitue actuellement, de par le monde, la question de morale la plus passionnément discutée. Il faudrait tout un livre, et de dimensions respectables, pour faire apercevoir la complexité des préoccupations sociales et spirituelles qui se rencontrent et s'enchevêtrent dans ce débat, et pour faire comprendre le jeu des mécanismes sociologiques qui le rendent si confus. Bien fait, cet ouvrage suffirait à lui seul, et au moyen de la description de phénomènes qui se passent sous nos yeux, à montrer ce que c'est que la moralité, comment s'établit son couronnement de valeurs absolues, comment elle fléchit ou se fortifie, comment elle peut changer.

du sacrifice. Dès lors, n'est-elle pas destinée à être complètement supplantée par des moyens procurant les mêmes résultats sans nous demander tant de peine ? De deux techniques, la plus commode ne chasse-t-elle pas l'autre ?

On se souvient que maint philosophe du passé a raisonné de la sorte. D'enthousiastes adeptes de la théorie du progrès universel ont regardé les restrictions difficiles, la sévérité des mœurs, l'ascétisme comme un moyen primitif et barbare d'obvier à quelques inconvénients que le progrès des lumières permettrait d'éviter par des mesures moins désagréables.

545. Si cette idée n'avait pour elle que les vues de penseurs dont un siècle et demi a émoussé les audaces, celui qui croit à la valeur éternelle d'une morale sexuelle demandant beaucoup à chacun, n'aurait guère à s'inquiéter. Mais, chose grave, des faits d'importance, récents ou actuels, fortifieraient singulièrement la position prise par ces moralistes peu austères, s'ils étaient encore à même d'en prendre acte. *Des progrès de la technique sont venus changer le rapport entre les règles sexuelles traditionnelles et les inconvénients qu'elles ont pour premier objet d'écarter.* Celui qui enfreint ces règles s'expose moins aux détriments qui le menaçaient jadis, et la société ne paie pas toujours aussi cher les fautes commises.

Cela résulte d'abord de certains progrès de la science et de l'industrie. Les progrès de la médecine rendent les maladies vénériennes plus évitables et moins graves, et ils font entrevoir la possibilité d'écarter complètement ce fléau. Ceux de la chirurgie ont fait de l'avortement une opération moins difficile et moins dangereuse. En dépit de l'opposition des moralistes et de la répugnance des pouvoirs publics, le commerce et l'industrie ont vulgarisé les pratiques préconisées par les néomalthusiens. Il faut donc bien reconnaître que le libre rapprochement des sexes rencontre moins qu'auparavant l'obstacle de ses conséquences le plus immédiatement redoutées, maladies spécifiques, naissance d'enfants naturels ou adultérins. La

licence condamnée par la conscience traditionnelle tend à apparaître plus *bénigne*.

Effets indirects d'améliorations techniques, nombreux sont les changements sociaux qui travaillent sous nos yeux à dépayser, en quelque sorte, le scrupule hérité des générations passées. Les progrès de l'hygiène et la pratique des sports fournissent des raisons plausibles de rendre moins rigides les règles de la pudeur. La manière de vivre devient de plus en plus *urbaine*. Des agglomérations qui s'accroissent sans cesse augmentent l'importance relative de cette partie de l'existence de chacun qui consiste en relations brèves avec des inconnus. La vie des modernes, plus que celle des générations passées est répartie sur des moments bien séparés : le temps du travail, le temps des plaisirs ; les heures au foyer, les heures au dehors et au loin. Les actes posés dans l'un de ces moments comptent moins pour la figure que nous espérons faire dans tels autres ; en effet, ce n'est pas avec un seul et même groupe de personnes que nous y avons affaire. Ces nouveautés et d'autres sont liées au progrès technique le plus fondamental de tous : la rapidité des déplacements. Tel gagne son argent dans un endroit, qui va le dissiper en plaisirs fort loin de là. Il n'a pas besoin de la même tenue morale dans les différents milieux où se répartit son activité.

**546.** Si nous considérons les tendances de l'Art contemporain, nous les trouverons dirigées dans le même sens. Il y a une *technique sociale* comme il y a une technique industrielle, et ses progrès ont été à peine moins rapides. D'excellentes et très régulières institutions se chargent de l'éducation des enfants, de la propagation des nouvelles, des arguments utiles, de l'édification publique, de quantités de bons offices qu'assumaient, dans les sociétés moins organisées, les poètes, les orateurs, les peintres. Les procédés sociaux vont droit à leurs buts respectifs sans s'attarder à produire du beau par surcroît ; l'art est ainsi écarté de la vie pratique. Aussi jamais les artistes

ne se sont aussi délibérément détachés de toute préoccupation d'instruire ou de moraliser. La seule chose à laquelle ils prétendent s'attacher c'est l'absolue liberté d'inspiration. L'art veut vivre de ses seules ressources, il répudie tous les « effets » qui peuvent venir d'une préoccupation sociale quelconque. Il cherche sa fin en lui-même et en lui-même les moyens de la réaliser. La vertu qu'il revendique pour sienne c'est *la sincérité*. Or, dans cet esprit, la principale source d'inspiration à laquelle il est amené à puiser, c'est la passion. Laissant à la pédagogie le soin de l'édification morale, au journalisme celui d'influencer les affaires publiques, le pur artiste se confine volontiers dans une fantaisie contemplative presque uniquement attentive à la vie passionnelle. De là l'exagération si souvent dénoncée du caractère *érotique* de la production artistique. Au nom de la liberté et de la sincérité, la poésie, le théâtre, le roman, la peinture vivent ainsi sur un système de conventions qui, dans la mesure où elles influent sur les mœurs véritables, les dirigent incontestablement vers plus de licence.

**547.** En résumé, depuis les démarches liées au soin de gagner le pain quotidien jusqu'aux formes désintéressées de la vie intellectuelle, l'outillage matériel, l'organisation du travail, celle des plaisirs, l'enseignement, la science et l'art, tout nous présente des facteurs qui semblent s'unir pour rendre moins urgente la rigidité des mœurs à laquelle le passé a donné une si grande valeur; et l'observateur ne peut manquer de reconnaître qu'en effet un fléchissement s'est produit et s'accroît. On le découvre à la fois dans les mœurs des classes les plus nombreuses et dans l'attitude des moralistes eux-mêmes devenus souvent moins sévères et moins exigeants.

Mais si accommodants que ces derniers croient pouvoir se montrer, ils n'éviteront pas le problème que nous venons de poser. Faut-il reconnaître que l'ensemble des changements techniques qui s'accroissent pour former « le progrès » fera tomber en désuétude les restrictions de la morale traditionnelle ?

La société va-t-elle exclusivement vers le remplacement de la morale, c'est-à-dire de l'effort sur soi-même, par un confort agaçant plus ingénieusement les désirs et leurs satisfactions ?

**548.** La réponse à ses questions n'est pas simple. Il est vrai que toutes sortes de nouveautés techniques et sociales, en rendant les infractions à certaines règles moins immédiatement dommageables, ont fait ces règles moins pressantes et qu'un réel relâchement des mœurs s'ensuit qui ne promet pas de s'arrêter de si tôt. Mais il ne faut pas être un moraliste très clairvoyant pour apercevoir que s'il se peut que les individus, grâce à telles conditions rappelées plus haut, soient moins exposés à souffrir de leurs propres écarts, à la longue l'ensemble de la société en souffre aussi bien que par le passé. La vie sociale, devenue plus complexe, a besoin autant que jamais de dévouement, de probité, de sincérité, de justice. Le progrès donne à chacun plus de puissance, cela lui suggère plus d'ambition. Par ses moyens accrus et ses intentions multipliées, chacun est conduit à se heurter à ses semblables. A des conflits plus nombreux et plus graves, il n'y a qu'un remède, les concessions réciproques, la paix fondée sur des sacrifices, c'est-à-dire, en fin de compte, la morale.

Les progrès de la technique matérielle ont donc pour effet réel d'évincer sur quelques points, mais en général de maintenir aussi urgente que jamais la moralité, cette technique supérieure, fondant la régularité sur le sacrifice et l'effort sur soi-même.

**549.** Ainsi la moralité en général n'est pas menacée par les progrès de la technique en général. Quelques efforts d'ordre moral peuvent être remplacés par quelques facilités d'ordre technique, mais le sacrifice ou l'effort sur soi-même devient nécessaire sous d'autres formes. La moralité est le complément de la puissance accrue ; elle vient après celle-ci avec un retard qui peut varier.

Cette remarque vaut pour la morale sexuelle en particulier. Certains de ses commandements traditionnels peuvent perdre une partie de leur caractère impérieux en raison de la capacité dans laquelle on se trouve d'éviter quelques inconvénients liés aux pratiques qu'ils proscrivent ; mais nous savons que ce n'est pas leur utilité immédiate, variable selon les temps et les sociétés, qui détermine la valeur profonde des règles qui brident nos passions les plus véhémentes, c'est leur importance symbolique. La maîtrise de soi que leur observance manifeste est un moyen pour l'individu d'attester sa valeur sociale et lui vaut une *distinction* que rien de ce que chacun peut atteindre à volonté, ne procure au même degré.

Loin que ce rôle symbolique des vertus sexuelles soit menacé par les changements techniques et sociaux, il apparaît en passe d'être plus important que jamais. Cela résulte de certaines conditions propres à notre temps. S'il est un prestige capable de faire échec à celui que vaut la bonne tenue et la sévérité dans la conduite, c'est bien celui de l'argent. Et il est vrai que l'esprit public actuel fait montre devant l'argent de la plus lamentable servilité. Mais jamais la richesse n'a passé plus rapidement de main en main ; la transmission des fortunes par héritage perd tous les jours de son importance, tout concourt à ne plus assurer l'opulence aux générations successives d'une même famille. Lorsque la fortune est, des siècles durant, l'apanage des mêmes lignées, elle ne peut manquer de s'unir avec d'autres avantages, la distinction des manières, les exigences de l'honneur, les raffinements de la vie élégante, voire l'instruction et l'esprit. Il n'en est plus de même lorsque ce sont souvent les métiers les plus grossiers qui enrichissent le plus rapidement ceux qui s'y adonnent. D'une part une bonne tenue et des mœurs délicates seront le moyen de se tenir à l'écart et au-dessus du nouveau riche vulgaire et jouisseur, de l'autre les enrichis eux-mêmes sentiront le besoin d'ajouter aux avantages de l'opulence ceux d'une réelle distinction dans la conduite.

**550.** De même l'instruction, la science, les talents, en devenant plus accessibles à des gens venus de tous les milieux, sont de moins en moins en possession de suffire à imposer le respect envers tous ceux qui en sont plus ou moins pourvus. Devenues plus communes ces qualités cessent peu à peu de constituer à elles seules une perfection qui tient lieu de toutes les autres. Si le fléau de la guerre épargne quelques générations successives, le prestige des métiers dangereux, du risque et de la bravoure sera aussi en passe de faire, moins que dans les années révolues, concurrence au prestige de la bonne tenue morale.

Ainsi, parmi les sources de la considération, des mœurs systématiquement châtiées demeurent ce qui paraît garder la valeur la plus constante, tout le reste dépendant beaucoup plus de circonstances spéciales et non durables. Richesses, raffinements, capacités, talents mêmes, à mesure que les changements sociaux les mettent à la portée d'un plus grand nombre voient s'atténuer leur valeur sociale ou symbolique. Il y a d'autre part des vertus, comme la bravoure ou la générosité, que les circonstances ne donnent pas à tous ni en tout temps l'occasion de pratiquer opportunément. Un genre de vie caractérisé par le respect des conventions qui brident les passions les plus indéfectibles, est le moins conditionnel de tous les facteurs de considération.

**551.** La rigueur des mœurs tend à fléchir dans une société au moment où des changements tels que les progrès de la technique, en même temps qu'ils écartent une partie des inconvénients qui résultent directement des pratiques licencieuses, procurent aux gens la considération sociale par des moyens moins pénibles, tels que l'acquisition des richesses ou les occasions de montrer ses talents. C'est le phénomène que nous venons de considérer et dont nous avons circonscrit les effets. Il nous reste à montrer que le fléchissement des bonnes mœurs est borné encore par l'effet d'une cause plus intérieure et plus générale.

Les variations dans le temps de la morale sexuelle paraissent soumises à une sorte de rythme, ce phénomène étant, lui aussi, lié au rôle symbolique de cette partie de la moralité.

Dans une société honnête et puritaine, le libertinage n'est pas lui-même sans procurer quelque considération en même temps qu'il fait scandale. Celui qui s'y adonne fait figure de révolté et laisse paraître ainsi initiative, audace, courage, indépendance. La ponctualité, par cela même qu'elle est le fait de presque tous, tend à paraître liée avec la médiocrité, la faiblesse, la pusillanimité. Cela revient à reconnaître que la vertu elle-même n'échappe pas aux lois universelles de la valeur : une vertu que tout le monde arrive à pratiquer sans trop de défaillances ne saurait garder toute la signification symbolique qu'elle a dans une société moins exemplaire. Mais si ce phénomène vient entraver le progrès de la moralité et empêche son règne absolu, il joue aussi pour limiter son recul. Plus l'opinion publique se fait indulgente et plus le relâchement se propage, moins le libertin suscitera ce mélange d'admiration et de scandale, moins aussi son vice aura besoin d'être conditionné par de réels mérites. Les mœurs dissolues étant le fait du grand nombre, la vertu reparaît avec son caractère originel et s'avère comme le propre des caractères fermes et des volontés fortes. Inversement éclate l'affinité des natures faibles et médiocres pour le laisser-aller aux sollicitations brutes de la passion.

**552.** C'est donc au sein d'une société relâchée que peut surgir spontanément le redressement des mœurs, fait d'une minorité résolue à y trouver un signe de ralliement et à fonder sur cet effort sa prééminence. En fait, des réactions sporadiques se produisent constamment ; sans elles la morale sexuelle se dégraderait bien plus rapidement qu'elle ne fait.

Rien ne peut prévaloir contre cette loi sociologique : Un relâchement dans les mœurs accepté par tous, cela ne signifierait en fin de compte que la formation d'une *classe homogène*, la classe de tous ceux qui renoncent à toute maîtrise sur leurs pas-

sions d'un certain ordre. Or cette classe, étant universelle, serait une classe de petits, *une classe populaire*, où les différences du luxe et des talents ne créeraient que des distinctions secondaires. On ne saurait empêcher qu'au sein de cette masse des groupements surgissent, qui trouvent dans la pureté des mœurs le moyen d'opérer une disjonction qui serait pour leurs membres une ascension.

**553.** Ils n'ont rien compris à cela, ces moralistes quelque peu libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui s'attachaient à prononcer le divorce de l'austérité de la conduite et de la raison. La liberté des mœurs, ils la possédaient de reste, mais ils auraient voulu en outre qu'aucune déconsidération ne pût résulter du plein usage de cette liberté. Aucune valeur ne devait plus être attachée à la discipline volontaire : c'était trop demander. Une classe où il est loisible et facile d'entrer sera toujours une classe inférieure. En somme, nous tous, hommes et femmes, nous sommes très libres de nous adonner à nos passions débridées, mais c'est à la condition de renoncer à une certaine considération et estime de la part d'autrui et de nous-mêmes. La chimère est d'espérer combiner sans déchet deux avantages qui ne peuvent qu'alterner : d'un côté le bénéfice social et moral, le respect d'autrui et la satisfaction de conscience que nous vaut une contrainte acceptée, une pratique difficile, de l'autre, l'agrément de s'abandonner à ses passions. Toute l'explication de la moralité s'aperçoit dans la perspective qu'ouvrent en s'écartant ces deux notions : *le plaisir et l'approbation*. Où le plaisir et l'intérêt suffisent à nous entraîner, l'approbation est inutile : elle ne saurait se produire. Car elle est justement la force sociale qui supplée à l'insuffisance de nos impulsions naturelles. Le mérite est la conclusion des jugements d'approbation que nous portons sur autrui et sur nous-mêmes. Nous l'accordons à qui-conque fait justement ce que son plaisir et son intérêt ne sauraient suffire à lui faire faire, et dans cette circonstance-là seulement. Le bien c'est ce qui s'approuve, la morale c'est l'acti-

tivité que crée et que soutient l'effort social représenté par l'estimation des consciences. Le mal sera l'impulsion des passions et des intérêts triomphant de cette activité suscitée et soutenue par l'approbation (263).

**554.** Nous concluons donc ainsi : Les progrès de la technique matérielle, ceux de l'organisation sociale et les changements dans le genre de vie qui s'ensuivent, en rendant moins urgent ou immédiatement utile le respect strict de certaines règles traditionnelles de la morale sexuelle, entraînent évidemment un fléchissement dans la pureté ou la rigidité des mœurs. Mais il semble que ce recul ne soit qu'un moment dans une évolution plus complexe, et qu'il rende probables certains rétablissements. Soit que ceux-ci se confinent dans quelques groupes d'élite, soit que l'exemple de ces aristocraties spirituelles agisse autour d'elles comme un facteur de régénération.

*Plus les capacités techniques et l'état de la société diminuent la gravité des conséquences matérielles ou immédiates du laisser-aller dans les mœurs, plus les pratiques conformes à la morale sexuelle gagneront en importance à titre de vertus symboliques.*

Moins que par le passé immédiatement urgentes, les règles subsisteront par ce privilège de demander à l'individu un effort dont rien ne peut remplacer la valeur spirituelle. Moins rigides peut-être dans une grande partie de la population, elles donneront aux minorités qui se les imposeront avec exactitude un surcroît de prestige et d'autorité. Plus que jamais les respecter demeurera le symbole de l'excellence sociale de l'individu et la preuve que le groupe de ceux qui sont d'accord pour les observer est indiscutablement *une classe supérieure*.

## CHAPITRE IX

## L'élévation ou la noblesse d'âme.

## La bonne volonté.

**555.** La partie la plus éclairée de l'opinion publique reconnaît une valeur morale à certaines manières d'être ou de se comporter qui ne se laissent pas ramener à l'exacte pratique d'une vertu proprement dite. Toutes choses égales d'ailleurs, celui-là sera réputé moralement plus noble ou fera preuve de plus *d'élévation morale*, qui témoignera de l'intérêt pour « les grandes choses », pour ces objets très généraux dont s'occupent le savant ou l'artiste, vérité, beauté, pour les destinées de l'humanité en général, ou pour l'ensemble des êtres présents, passés et à venir qu'on résume par des mots tels que la Nature ou l'Univers.

C'est à cette forme du mérite moral que nous avons réservé la dernière des quatre rubriques de notre classification. A bon droit l'examen en est placé en dernier lieu, car elle diffère des trois autres sur un point essentiel. Quelque diversité que nous ayons rencontrée dans les formes de la bienfaisance, de la justice et dans les vertus de la personne, toujours elles se sont présentées à nous sous l'aspect de règles commandant certaines actions ou interdisant plus exactement encore certaines manières d'agir. Jusqu'ici l'étude des formes particulières de la moralité se réduisait donc à l'étude *des règles morales*. Ceux-là mêmes qui usent de leur liberté en adoptant spontanément l'une ou l'autre forme d'idéal, ne conçoivent pas leur initiative autrement que sous la forme de règles qu'ils s'imposent d'abord à eux-mêmes et qu'ils proposent aux autres de s'imposer aussi.

Avec notre quatrième rubrique cesse l'exacte coïncidence de

*la moralité* et de la notion de *règle morale*. La forme de mérite qu'il nous reste à étudier ne saurait se ramener à la conformité à une règle reconnue d'avance et obligeant dûment les consciences. La noblesse d'âme ou l'élévation est plutôt une capacité jointe à un ensemble de dispositions, une sorte de *talent moral* qui nous procurera, dans certains cas, un complément aux règles de conduite expressément reconnues et qui pourra nous suggérer d'y apporter parfois certains tempéraments.

C'est reconnaître que toute espèce de noblesse morale est inconcevable sans l'adhésion de la conscience aux trois groupes de règles qui la précèdent dans la classification adoptée. Il ne peut être question de grandeur d'âme ou d'élévation que dans un monde où le sacrifice et la régularité sont en honneur et règnent sous la forme des lois morales. Le désintéressement est une condition préalable (557). Mais de cette condition il ne s'ensuit pas que la quatrième de nos rubriques ne soit qu'un résumé du contenu des trois premières. La noblesse morale est une qualité qui se superpose au mérite formel de la charité, de la justice et de l'honneur.

558. La vertu proprement dite se ramène à la soumission à un code moral déterminé, qui est toujours, en fin de compte, la législation d'un groupe social actuel ou conçu comme désirable. On peut être rigoureusement vertueux, observer toutes les règles reconnues dans la société où l'on vit, et manquer de noblesse d'âme. C'est le cas du *fanatique* ou de l'homme trop imbu de ce qu'on appelle *l'esprit de secte*.

Le fanatique ne conçoit pas qu'il y ait place pour une excellence morale quelconque en dehors de la soumission la plus absolue à la règle de son groupe. Selon l'esprit sectaire qui l'anime, il ne fait aucune différence entre l'immoralité simple et la soumission à une règle qu'il ne reconnaît pas. Certaines formes du fanatisme religieux condamnent au même feu éternel celui qui vit honnêtement dans l'hérésie et celui qui vit crimi-

nellement dans l'orthodoxie (1). Le sectaire fait de la soumission à une règle étrangère un crime aussi grave ou plus grave que la simple infraction à la règle qu'il reconnaît.

Fera preuve au contraire d'une conscience plus élevée ou plus noble celui qui, sans transiger pour lui-même quant à la règle de son choix, sait encore distinguer, comme une valeur morale digne de respect, l'adhésion d'autrui à quelque autre règle, fût-elle en contradiction avec les principes directeurs de sa propre conduite. Il a ainsi le souci de rendre intégralement « justice à l'adversaire ».

Nous définirons donc ainsi notre quatrième et dernière forme de mérite : *L'élévation ou la noblesse d'âme est la qualité d'une conscience apte et disposée à reconnaître partout et chez tous toute valeur spirituelle quelle qu'elle soit, c'est-à-dire tout ce qui mérite par quelque côté de commander le respect.*

**557.** La noblesse d'âme est un complément et un tempérament de la moralité formelle. Qu'un tel complément soit opportun, c'est ce dont conviendra tout de suite celui qui se souvient de nos considérations sur les antinomies morales. Il n'y a pas de code moral capable de répondre intégralement à tous les scrupules d'une conscience très éclairée. Il y a des cas où notre volonté doit choisir entre deux mérites incompatibles. Celui qui aura le plus d'élévation ou de noblesse d'âme se révélera dans ces difficultés pourvu d'un tact et de ressources qui manquent aux autres; ses sources d'inspiration se confondront moins que chez le sectaire avec ses propres passions et avec des intérêts dont on se cache à soi-même l'influence.

---

(1) Rien n'afflige plus les sectaires que le mérite des gens du dehors. Ils se tirent volontiers de l'embarras où cette valeur les plonge par la théorie *du faux mérite, de la fausse vertu* qui n'est qu'orgueil, etc... La noblesse morale du stoïcisme gênait les jansénistes. Voir PASCAL : *Entretien avec M. de Sacy*. L'idée de la fausse vertu est la même défaite logique que la théorie *des faux miracles*; le sectaire s'y voit réduit à cause des vrais sacrifices qu'il est forcé de reconnaître, parfois, chez l'adversaire. (Cf. 82.)

**558.** On pourrait se demander si la qualité ainsi définie est bien un mérite proprement moral. Sentir la beauté sous tous ses aspects et s'intéresser aux vérités générales, apercevoir la relativité de toutes choses qui rend la cause de l'adversaire en quelque manière défendable, tout cela n'est-ce pas l'effet de dispositions naturelles servies par d'heureuses circonstances, et peut-on assimiler à un moindre mérite moral le fait d'être disgrâcié à ce point de vue ?

Le moyen de s'assurer du caractère proprement moral de la qualité étudiée c'est de se rapporter aux deux conditions universelles de toute action morale. Celle-ci implique la disposition au sacrifice et la reconnaissance d'une règle. Or, conserver des égards pour les règles étrangères à son propre devoir et pour l'idéal d'autrui, c'est sacrifier ou comprimer une part de ses propres préférences et renoncer à l'intégralité du bénéfice de son choix, et ce sacrifice est fait à la régularité en général sous les espèces de la règle d'autrui. *La modération qu'une certaine hauteur de vue nous fait apporter dans le service de notre propre idéal* est donc bien une attitude proprement morale. Elle est une concession que nos fins propres font aux fins d'autrui. Convaincus que notre règle est la meilleure, ou qu'elle est une fin suprême, nous admettons cependant qu'elle fasse avec les fins d'autrui une sorte de paix ou de société, sans exiger de ses associés une dédition entière. Le fanatique au contraire prend tout de bon pour l'Univers la représentation qu'il s'en fait, il laisse son dévouement devenir une passion à laquelle il s'abandonne sans scrupule et apporte un égoïsme jusque dans le sacrifice héroïque.

**559.** Le premier aspect concret de l'élévation ou noblesse d'âme est donc celui-ci : *Une capacité de respecter toutes les formes d'idéal en général et une disposition à le faire.* — Ce qui ne veut pas dire que la conscience ainsi disposée s'imposera de n'en préférer aucune. Un certain respect de l'idéal d'autrui loin d'exclure notre adhésion à une forme d'idéal, l'implique

en quelque sorte, car comment pourrions-nous sentir ce que ce devoir est à cette conscience étrangère, si nous n'avions l'expérience d'aucun sentiment de la même nature ?

Comme un idéal est toujours la libre adhésion à la règle d'un groupe, actuel ou possible, l'élévation de l'âme est, par voie de conséquence, le respect de tous les groupes sociaux, et pas seulement l'amour du nôtre.

Ainsi ce serait pécher par défaut de noblesse morale que de mépriser un idéal d'ascétisme pour ce motif qu'on ne partage pas les croyances avec lesquelles on le trouve lié. Inversement l'ascète qui se croirait fondé de mépriser ou de haïr ceux qui ne vivent pas dans le même renoncement que lui, donnerait à tous un exemple de force, mais non pas de grandeur d'âme.

Ce serait aussi faire preuve d'une relative bassesse morale que de n'avoir nul égard pour des règles et conventions d'un groupe étranger. De ce que nous sommes protestant ou libre-penseur s'ensuivra-t-il, par exemple, que nous ne devons aucun égard pour les vœux de chasteté prononcés par une femme catholique ? La notion de « sacrilège » ne perd pas toute signification morale par le seul fait que l'on ne partage pas les croyances conformément auxquelles telle action est frappée de cette réprobation, ou qu'on est étranger au groupe de ceux qui professent ces croyances.

On a pu reprocher à Voltaire et à beaucoup de « philosophes » de son siècle un certain manque d'élévation dans leur critique des croyances, des mœurs et des coutumes, quoiqu'ils eussent si souvent la vérité historique et le bon sens de leur côté. Ils méritent réellement ce reproche, car ils ont trop méconnu l'importance des remarques que nous venons de faire. Ils confondaient sous l'idée trop élargie de *préjugé* les affirmations et les règles pratiques qui ne leur paraissaient pas fondées en raison, c'est-à-dire explicables par l'évidence de leurs bons effets sur le bonheur des individus ou le bien-être de la société. Leur rationalisme utilitaire les empêchait d'apercevoir qu'au-

cune résolution de la conscience, aucun devoir, aucune règle convenue n'étant logiquement démontrable, toute croyance à une valeur morale peut s'avérer à la rigueur comme *un préjugé*. Pratiquement nous sommes enclins à condamner comme telles les règles des groupes dont nous ne faisons pas partie, les croyances que nous ne partageons pas, enfin les règles mêmes auxquelles nous nous trouvons soumis sans un plein consentement de notre conscience.

Pour une âme élevée et noble, quelque erreur théorique qu'il implique, un préjugé quelconque est respectable dès qu'il fonde une règle de conduite et qu'il inspire à un groupe d'hommes des sacrifices en vue de cette ordonnance de la vie sociale.

560. A ce point de vue on doit constater que l'éclectisme de la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle a fourni à la conscience morale l'occasion d'un progrès sensible. Les grandes figures qui témoignent le mieux de la richesse des acquisitions de l'esprit public de ce temps sont, pour la hauteur de vue, la sympathie pour les formes de perfection les plus diverses, pour le respect de tous les mérites, des modèles qu'égalent difficilement les plus libres esprits des époques plus anciennes (1). La grandeur d'un GËTHE est faite de cette élévation de sa « contemplation » universelle, soutien de son génie littéraire. Pas plus que celle de Voltaire la vie de Goethe ne saurait être présentée comme un modèle de rigueur morale, de ponctualité, de dévouement ou d'élan généreux, mais il a compris, senti et magnifié presque toutes les valeurs et tout ce qui, non valable en soi, a pu être cependant la condition d'une chose belle et bonne.

---

(1) La grandeur du génie d'un Pascal n'est pas à chercher du côté de la qualité morale que nous étudions. On lit dans les *Pensées* : Les exemples des morts généreuses de Lacédémoniens et autres ne nous touchent guère; car qu'est-ce que cela nous apporte? Mais l'exemple de la mort des martyrs nous touche; car ce sont nos membres (fgt. 481). Ou encore : C'est une plaisante chose à considérer, de ce qu'il y a des gens dans le monde qui, ayant renoncé à toutes les lois de Dieu et de la nature, s'en sont fait eux-mêmes auxquelles ils obéissent exactement, comme par exemple les soldats de Mahomet, les voleurs, les hérétiques, etc. (partie du fgt. 393, édit. Brunschvicg).

Si l'on compare la philosophie religieuse de RENAN à celle de Voltaire, on se rend tout de suite compte du progrès de raffinement moral qu'a apporté un siècle de critique et de découvertes, par la manière dont se comportent, à l'égard des mêmes objets, ces deux esprits doués de talents et de dispositions en partie semblables. L'ancien ou le classique voit dans les croyances et les pratiques religieuses des erreurs et des expédients, le moderne y découvre l'enveloppe des plus précieuses richesses spirituelles ou leur expression symbolique. Le premier use du ridicule pour éliminer sans remplacer et il diminue la morale en voulant l'éclaircir ou l'épurer, le second a conscience de la valeur de toutes les manières dont les hommes s'y sont pris pour exprimer leurs bonnes dispositions et ménage l'erreur même dès qu'il peut y voir une préparation au meilleur.

**561.** Nous venons de caractériser la noblesse d'âme comme l'excellence morale attachée au fait de rendre justice à toutes les formes d'idéal et à toutes les formes de mérite. Si à cette qualité morale, placée sur le même rang que l'obéissance ou devoir formel, il est possible d'atteindre, c'est que des moyens nous sont donnés de découvrir dans toutes les attitudes morales un élément commun et transcendant, qui n'est pas cela qu'y cherche expressément celui qui s'astreint à ces devoirs, mais bien ce qui, en dehors de son intention particulière, confère à son acte une valeur universelle, c'est-à-dire réelle pour tous.

Cet élément universellement bon, une conscience élevée sait le découvrir dans toute conduite qu'elle approuve, sous deux aspects, l'un *subjectif*, l'autre *objectif* (**565**). Elle admire ou respecte d'abord la disposition à bien faire en elle-même; c'est l'élément subjectif commun à toutes les morales. Il nous est familier depuis le début de notre exposé, car il n'est pas autre chose que l'acceptation de la règle et le consentement au sacrifice éventuel que cette règle nous demande. La noblesse d'âme nous inspire le respect pour toute disposition au sacrifice en vue

d'une règle ou pour toute règle que l'on s'impose sans avoir en vue son propre intérêt, elle nous fait apprécier sous tous ses aspects possibles, la bonne intention ou *la bonne volonté* en général.

Nous dirons donc que *ce'ui-là a l'âme noble ou élevée qui, animé lui-même par une bonne volonté, la découvre et la respecte dans tout ce qu'elle inspire aux autres.*

#### L'ÉLÉMENT SUBJECTIF DE LA NOBLESSE D'ÂME.

##### L'IDÉE DE BONNE VOLONTÉ.

**562.** La notion de bonne volonté, aspect subjectif de la moralité en général, a été assez tôt dégagée par les moralistes. Ils l'ont parfois prise si haut qu'ils ont voulu en faire l'idée centrale de tout leur système en ramenant tout le mérite et le démérite à la seule *intention*.

On peut présenter la morale de Kant comme la plus illustre des doctrines de l'intention ou de la bonne volonté, quoique non pas la première. Selon Kant, tout être raisonnable est nécessairement doué d'une bonne volonté, ainsi que l'observation le fait découvrir en chaque homme. Notre bonne volonté nous anime chaque fois que nous posons un acte, non avec le souci de ses conséquences, mais par respect pour la règle qui nous commande d'agir ainsi. La tâche pratique du moraliste se réduit donc à dégager, pour toutes les circonstances de la vie, la démarche que nous inspire notre bonne volonté d'être raisonnable, chaque fois qu'une passion quelconque ne nous induit pas en erreur. La science kantienne des mœurs consistera ainsi, non à élaborer la loi morale, mais à éclairer la bonne volonté qui contient d'avance cette loi tout entière.

On voit que pour une doctrine de ce genre, la bonne volonté est donnée comme un principe. On en fait une propriété de l'âme ou une conséquence de la raison, et l'on se flatte d'en déduire les formes particulières de la loi morale. Ainsi les

règles morales que nous avons présentées comme suscitées par les relations sociales et comme liées au développement progressif de la conscience, consécutif de ces relations, une morale de la bonne volonté prétend les tirer par déduction ou les justifier en raison de cette disposition de l'âme. Pour Kant, la bonne volonté n'est rien d'autre que la volonté de la règle. Elle enveloppe toute la moralité. Il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule et même volonté universellement bonne, celle *de la bonne règle*. Cette unité de l'intention morale est ce qui unit la doctrine de Kant à toute la morale classique.

563. Selon nous, au contraire, *la bonne volonté et la volonté de la règle sont deux notions bien différentes*, la première est un complément et un correctif de la seconde.

S'il convient de retenir la notion de bonne volonté, c'est à condition de la superposer à la volonté d'obéir à telle ou telle règle déterminée. La bonne volonté n'est pas donnée d'abord, de telle sorte qu'elle contiendrait dans ses replis le consentement à toutes les bonnes règles, elle est au contraire un couronnement de la conscience, un surcroît, une qualité morale raffinée qui ne prend consistance et ne réalise toute sa nature qu'après expérience de la vie morale et de sa complexité. C'est parce que nous savons que deux hommes peuvent être également dignes de considération tout en suivant des règles de vie opposées que nous sentons le besoin de retenir un critère de valeur morale qui laisse de côté la nature de ces règles pour ne retenir que le mérite moral commun à ces deux hommes, la direction générale de leur intention, leur égal consentement à un sacrifice en vue d'obéir à la dictée de leur conscience.

564. Si la bonne volonté enveloppait la règle à suivre, ainsi que le croit Kant, celui-là montrerait le plus de bonne volonté qui s'en tiendrait avec l'intransigeance la plus obstinée à la règle formelle et au commandement littéral. Or, chacun sait qu'on ne commence à invoquer la bonne volonté que lorsqu'on

s'aperçoit de l'opportunité de dépasser cette attitude formaliste. Elle est le surcroît d'intention morale qui peut corriger l'excès du formalisme. Au sein d'un même groupe et tant qu'ils sont en parfait accord sur ce qu'il faut faire, les gens n'ont nulle raison de recourir à leur commune bonne volonté, ils n'ont qu'à se conformer à la règle incontestée. C'est dans l'incohérence morale qui éclate dès que des relations se nouent entre gens qui ne s'accordent pas sur leurs fins et ne s'imposent pas d'emblée les mêmes règles, que la bonne volonté de chacun est la condition d'une entente ou le remède à l'excès d'antagonisme. Loin d'être l'enveloppe de la règle toute faite, la bonne volonté procède d'un esprit d'initiative et de conciliation qui rend possible soit une dérogation à la règle, soit une règle nouvelle, provisoire ou définitive (1). La nécessité de superposer la bonne volonté à la morale stricte n'apparaît qu'à celui qui s'est rendu compte de la *relativité* de toutes les règles particulières, de toutes les formes d'idéal, et qui, par là, est devenu capable d'apprécier l'élément subjectif qui les conditionne toutes indistinctement : la disposition à bien faire, le désintéressement de la bonne intention, c'est-à-dire le consentement au sacrifice en vue d'un ordre social quelconque.

La bonne volonté, noyau des formes d'excellence que contient la quatrième rubrique de notre classification, est la matrice des compléments éventuels de toute morale formellement établie. Elle apparaît dans la conscience comme la condition d'un changement éventuel des règles, d'un progrès moral demeuré possible.

---

(1) L'usage courant de la notion de bonne volonté suffit à montrer qu'elle joue bien ce rôle de complément et de correctif. Dire d'un novice qu'il est *plein de bonne volonté*, c'est dire qu'il veut quelque chose qui est encore, pour lui, *de l'indéterminé*. Celui à qui il arrive de se présenter, pour une affaire urgente, une minute trop tard, à l'employé qui ferme le guichet en invoquant le règlement, il dira : *faites donc preuve d'un peu de bonne volonté!* Cela ne veut pas dire : appliquez la règle, mais au contraire, ne l'appliquez pas, au nom d'un bien supérieur, lié à des circonstances particulières.

## L'ÉLÉMENT OBJECTIF DE LA NOBLESSE D'ÂME.

565. Mais un esprit élevé n'est pas réduit à n'estimer dans toutes les formes d'idéal que l'élément subjectif qui leur est commun, c'est-à-dire la disposition à bien faire de leurs partisans. Il trouve encore à s'attacher à un élément *objectif* qui se retrouve dans toutes les attitudes moralement bonnes, tout en variant de l'une à l'autre. Nous avons à mieux déterminer cette valeur universelle.

Il n'est rien de ce que notre intelligence est capable d'apercevoir comme un objet, que notre conscience ne puisse estimer ou mésestimer. On dira dans le langage philosophique moderne que chaque fois qu'un jugement de réalité peut être posé, un jugement de valeur correspondant est possible..

Si ce sont *des actions* émanant de personnes, nous les jugeons bonnes ou mauvaises, notre appréciation porte sur leur qualité *morale*. Si ce sont *des affirmations*, jugements et raisonnements, nous les jugeons vraies ou fausses, notre appréciation porte sur leur *vérité*. Enfin, si ce sont *des choses*, des êtres, nous nous servons d'un troisième critère pour les apprécier, celui de la *beauté*. Les êtres, les choses, les ensembles, les individus, sont beaux ou laids, plus ou moins. Il va de soi que les actions et les affirmations peuvent être retenues comme un objet, chose ou réalité considérée en soi. Nous pouvons admirer une belle conduite, une belle théorie scientifique.

Partout, et en particulier dans tout ce qui est inspiré par un idéal moral, action, jugement ou chose, la conscience trouve à mesurer son estime selon ces trois critères, le bien, le vrai et le beau. Toute conduite est plus ou moins *morale*, tout système d'affirmations est plus ou moins *vrai*, tout objet discernable, concret ou abstrait, est plus ou moins *beau*.

*Etre universellement attentif à ces trois valeurs est le propre d'une âme noble ou élevée.* Notre quatrième rubrique, la noblesse d'âme, c'est le respect du beau, du vrai et du bien.

Ceci est une généralisation des définitions qui précèdent. Au fond de toute bonne volonté il y a l'amour ou le respect de quelque vérité, d'une certaine beauté, ou d'une forme de valeur morale. Ce qu'il y a de commun à toute forme d'idéal moral, c'est donc une tendance vers le vrai, le beau, le bien en général. C'est pourquoi on pourrait donner à ces trois notions universelles le nom de *catégories de la Valeur*.

566. E<sub>n</sub> faisant ces généralisations, n'allons-nous pas vers une représentation de la vie spirituelle et de la morale assez différente de celle qu'impliquent les chapitres précédents ? Obstinement, jusqu'ici, nous nous sommes appliqué à faire ressortir le *pluralisme* de la vie morale et l'impossibilité d'unifier toutes les espèces d'excellence en une seule perfection. Nous avons posé l'irréductibilité foncière des formes d'idéal comme l'impossibilité de donner aux antinomies morales une solution de principe. Maintenant nous prétendons dégager un élément commun à toutes les conduites et intentions méritantes, et nous faisons de l'attachement à cette valeur commune un mérite moral éminent. Ne serait-ce pas tomber enfin dans cette contradiction dont nous nous sommes déjà défendu (375), et qui consiste à poser une forme d'idéal unique et universel, dont toutes les aspirations morales que nous avons classées ne seraient que des applications ou des aspects provisoires ? Répudié sous la forme d'une aspiration universelle à l'unité, un *quatrième degré* du développement de la conscience ne surgit-il pas ici, qui, à travers des formes de mérite telles que justice, bienfaisance ou perfection de soi, tiendrait tout entier dans le *fait d'aimer et de favoriser sous toutes leurs espèces possibles, le vrai, le beau et le bien* ?

Verser dans une telle illusion ce serait perdre le bénéfice de toutes les critiques antérieures, et n'avoir plus le droit de repousser les doctrines surannées qui se flattent de déduire toutes les bonnes règles en partant du bonheur, de la raison ou de la bonne volonté.

Il ne saurait être question de considérer comme une forme d'idéal moral l'amour du Vrai, du Beau et du Bien, pour cette raison qu'un idéal moral est le sentiment d'une valeur absolue dont les règles positives et particulières se déduisent. Un idéal de justice, d'honneur ou de charité me dicte dans telle circonstance l'acte que j'ai à poser ou l'avantage auquel il convient que je renonce. Au contraire de l'amour du beau ou du bien en général, ou du vrai, vais-je tirer directement une règle de conduite ?

Il faudrait pour cela *que je pusse décider d'avance et une fois pour toutes quel est le beau, quel est le bien et ce qui est vrai*. Ayant défini le beau, par exemple, au moyen de certains caractères exclusifs de tous autres, symétrie, simplicité, unité dans la variété, etc..., je pourrais adopter comme règles de conduite les manières d'agir qui favorisent la réalisation de ces qualités. Mais si je me refuse à déterminer a priori à quelles conditions une chose est belle, mon amour du beau ne pourra me servir pour la direction de ma conduite. Il en est de même du Bien.

Je sais qu'il est vain de le définir à l'avance, je ne puis donc tirer aucune règle de conduite de son idée, nécessairement confuse. Que si, passant outre, je m'impose une certaine définition, je retombe sur l'une de ces formes d'idéal que je prétendais dépasser. Si je dis que le bien c'est le juste, mon prétendu idéal supérieur ne sera que l'affirmation de la prééminence de l'idéal de justice sur toute autre règle de conduite, et la quatrième phase du développement de la conscience se réduit à une expression prétentieuse de la troisième.

**567.** D'aucuns soutiendront peut-être que s'il est permis de disputer à l'infini sur le beau et même sur le bien en général, il n'en va pas de même pour le vrai. La science accumule un trésor de vérités enchaînées, que leur évidence ou leur vérification toujours possible imposent à tous les esprits. N'y a-t-il donc pas dans la dévotion à la vérité un idéal supérieur qui puisse

servir de guide à toutes les conduites et de point de ralliement à toutes les bonnes volontés ?

C'est revenir à la chimère des idéalistes classiques. Il n'en va pas autrement pour la Vérité que pour les deux autres catégories de la valeur. Être déterminé d'avance et une fois pour toutes, n'est pas de sa nature. S'il y avait une rigoureuse *méthode d'invention* en possession de laquelle nous irions droit à la vérité attendue, il n'y aurait plus d'invention véritable, et la vérité serait toute en notre pouvoir. De même que s'il se trouvait une recette définitive pour faire de parfaites œuvres d'art, il n'y aurait plus d'art. Mais il n'y a pas de méthode d'invention, les vérités trouvées ne nous garantissent par la possession des vérités encore à découvrir, le progrès des sciences demeure toujours *une belle aventure*, et l'on pourra toujours en appeler d'une morale qui prétend se fonder sur les vérités établies, en invoquant des vérités possibles et non encore découvertes.

D'ailleurs nous savons que les vérités acquises, loin qu'elles nous procurent jamais une direction définitive pour notre conduite, ne sont jamais qu'un instrument dont nous pouvons nous servir en vue des fins les plus opposées, bonnes ou mauvaises. Bien plus, le véritable esprit scientifique, le dévouement à la vérité, exige que nous ne nous attachions jamais à une vérité quelconque comme absolue et définitive. Toute théorie, quelque évidente qu'elle nous paraisse, ne doit jamais être tenue que pour une expression provisoire de ce que nous cherchons à connaître, expression que des exigences nouvelles de la science peuvent forcer un jour à écarter plus ou moins complètement (59).

**568.** De l'attachement au vrai, au beau et au bien on ne peut pas plus déduire les bonnes règles de la conduite qu'on ne peut les déduire de la bonne volonté indéterminée. Une action étant posée, nous pouvons toujours apprécier la bonne volonté de son auteur, comme aussi la valeur morale de cette action, sa

sa beauté, sa logique interne ou la vérité des connaissances qui l'ont inspirée. Mais cette activité rétrospective, qui nous donne l'expérience et la hauteur de vue, n'a rien de commun avec une opération par laquelle on prétendrait déduire des règles formelles à partir des trois catégories de la valeur.

Encore une fois, la noblesse d'âme est une qualité morale modératrice, non directrice. Elle superpose ses inspirations au système de règles formelles dont l'adoption s'impose à chacun de nous en tant que membres de groupes sociaux déterminés. La société où nous vivons nous propose les règles dont le respect est pour elle une condition d'existence; ce même groupe ou quelque autre auquel nous participons ou rêvons de participer, peut nous suggérer tel idéal: après avoir accepté ces suggestions, il nous reste encore à ne pas méconnaître ce qu'il peut y avoir de vrai, de beau et de bon dans les autres groupes, dans les autres formes d'idéal, et de bonne volonté dans les consciences étrangères.

#### LES ANTINOMIES DANS LES CATÉGORIES DE LA VALEUR.

569. Pour qu'à partir des valeurs spirituelles les plus hautes on pût déduire directement une règle de vie valant universellement, il faudrait que nos trois catégories de la valeur ne nous inspirent que des règles compatibles, et qu'il y eut entre elles identité de nature et harmonie préétablie. Nous savons que les classiques eurent une entière confiance dans une si belle ordonnance. Selon leur sentiment, c'eût été faire injure au Dieu parfait que de supposer que le beau et le vrai ne coïncident pas, en fin de compte, avec la vertu et le bonheur pour former le *souverain bien*. Il n'est pas inutile que nous revenions une dernière fois sur la réfutation de cet optimisme trop simple, dans le chapitre où nous avons à traiter de la vie spirituelle la plus raffinée, et à expliquer pourquoi il y a place pour une excellence morale subtile consistant justement dans le sens de la relativité de toutes les règles de conduite.

Bien loin que le vrai, le beau et le bien ne soient jamais que des aspects d'une seule et même excellence des choses, force est de reconnaître qu'il y a des incompatibilités irréductibles entre certaines réalisations de ces trois valeurs. Il y a des *antinomies* entre le beau, le vrai et la morale proprement dits, de la même manière que nous avons constaté des antinomies au sein de cette dernière. Cela veut dire qu'une activité qui se proposerait, par exemple, de réaliser toutes les formes de beauté se heurterait à une autre activité, soucieuse exclusivement du maximum de moralité. Un même agent ne peut réaliser en même temps le plus de beauté, le plus de vérité et le plus d'ordre moral possibles. Nous montrerons aussi que ces antinomies ne se rencontrent pas seulement entre les trois catégories chacune à chacune, mais qu'il y a des résolutions incompatibles dans la poursuite exclusive du beau. Il y a *des antinomies esthétiques* aussi bien que des antinomies morales. Quant à la question de savoir si l'on rencontre aussi de tels conflits irréductibles dans la poursuite de la vérité pure, nous verrons plus bas ce qu'il faut en penser.

#### LES CONFLITS DE LA MORALE ET DE LA SCIENCE.

**570.** Des conflits peuvent se produire entre *la morale et la science* (irréductibilité relative du vrai et du bien). Il est probable que la connaissance de la vérité ferait des progrès plus rapides dans plus d'une branche de la science intéressant la médecine si l'ordre public et la morale ne s'opposaient à certaines expériences. La littérature a quelquefois tiré parti de cette opposition : Villiers de l'Isle-Adam présente sous un jour favorable un médecin tuant un client qu'il vient de guérir d'une maladie réputée incurable, afin d'observer par autopsie les effets exacts de son nouveau remède.

On entend dire parfois : pourquoi ne fait-on pas servir des malades, des fous, des criminels à des recherches profitables à

l'humanité en général ? Si la vérité, même non susceptible d'applications utiles, est la plus haute valeur spirituelle, ce ne serait pas l'acheter trop cher que de hâter sa découverte par le sacrifice des indignes ou des désespérés... A de tels raisonnements vient s'opposer le souci de la morale formelle, en particulier la règle kantienne qui veut que l'on traite tout homme comme une fin en soi et jamais comme un moyen.

Le sens de la vie pratique suffit à nous faire apercevoir le danger qu'il y aurait à donner libre carrière à un idéal de la vérité à tout prix. Nous sentons bien qu'il serait impossible de donner, en vue de la recherche de la vérité, toute licence à un individu, quelque qualifié qu'il se juge par ses titres officiels ou par son génie, et que l'ordre public ni la morale ne peuvent perdre leurs droits, même devant les représentants de la science. Mais cette remarque ne saurait constituer une démonstration théorique ni installer une ligne de démarcation incontestable entre les droits de la morale et ceux de la vérité. Il demeure toujours que les intérêts de la recherche du vrai et ceux de la morale ne coïncident pas entièrement. Le souci du bien général ne peut s'abstenir de limiter la recherche, et réciproquement telle conjoncture est toujours possible où la bonne volonté d'un savant lui suggérerait quelque infraction à la morale formelle dans l'intérêt de la vérité.

**571.** Ces conflits ne sont pas seulement possibles, ils se produisent. Les fondateurs de l'anatomie, en disséquant des cadavres, heurtaient des sentiments fort respectables quant au caractère sacré de la mort. Jusqu'à quel point les explorateurs peuvent-ils se permettre de violer les sépultures des peuples sauvages dont ils parcourent les territoires, à cette fin d'enrichir les musées d'une collection de crânes ?

Plus brûlant est le problème de *la vivisection*. Les intérêts de la recherche scientifique sont en conflit avec une forme d'idéal de la bienfaisance, l'horreur pour la douleur en général quel que soit l'être qui la ressent.

Si disposés que nous puissions être à donner, dans les conflits de ce genre, notre approbation aux solutions modérées, tenant compte de toutes les données du problème et écartant les excès du sentimentalisme comme ceux du zèle professionnel, nous devons remarquer que ces compromis pratiques n'éliminent nullement l'opposition des valeurs spirituelles que nous étudions, et qu'une antinomie résulte irréductiblement de la dualité des voies vers la bienfaisance et vers la vérité (1).

De même jusqu'à quel point les droits de l'histoire littéraire et le souci de ses progrès prévaudront-ils sur le respect et la discrétion dus aux proches et aux amis d'un grand poète ? Cette question ne comporte pas de réponse positive, quoiqu'il nous semble que plus d'un éditeur de documents intimes ferait bien de se la poser quelquefois.

### LES CONFLITS DE LA MORALE ET DE L'ART.

**572.** D'une bien plus grande importance sont les conflits de la morale et de l'art. Les rapports du Beau et du Bien ont suscité dans tous les temps les dissertations et les polémiques; les débats qu'ils soulèvent sont un domaine classique de la morale et de la critique.

La philosophie de l'Art a toujours commencé par être naïvement utilitaire. A toutes les époques de réflexion neuve, il va d'abord de soi que l'art et le beau sont subordonnés à la morale, qu'ils ne peuvent servir qu'à l'édification publique, et qu'à tout ce que la morale défend, l'art ne saurait prétendre.

---

(1) Remarquons que ces conflits tournent au profit d'un progrès général des consciences, conformément aux lois sociologiques déjà invoquées (336, 363, etc.)... Le savant, fort de ses hautes intentions, est fondé d'éprouver quelque impatience devant un sentimentalisme de vieilles filles qui voudrait forcer les pouvoirs publics à venir le surveiller dans son laboratoire; mais ces excès qu'il méprise le mettront en garde, sinon contre un endurcissement professionnel, du moins contre un *pédantisme* qui pourrait porter l'homme de science ou le professeur à exagérer le nombre des expériences et à recommencer des démonstrations superflues.

Mais par une destinée qui ne se dément guère l'art en progrès a toujours dépassé ces limites, et les libertés qu'il s'est arrogées n'ont jamais manqué de soulever le problème de ses droits. A côté des genres officiels, édifiants, utiles, les affinités profondes de l'art avec le plaisir (580) n'ont pas manqué de susciter des arts inutiles, frivoles, donc dangereux. Le théâtre, notamment, ne demeure jamais longtemps subordonné à de hautes fins religieuses ou patriotiques ; sa nature le fait toujours dévier vers l'agrément pur. En même temps que les œuvres ne visent plus qu'au plaisir, ceux qui les jouent sur la scène constituent bientôt une classe de personnes où la rigidité des mœurs est de conservation malaisée. Aussi les conflits de l'art dramatique et de la religion sont-ils une des manifestations les plus classiques de l'antagonisme dont nous nous occupons.

573. Si le conflit de la morale et de l'art ne dépendait que du danger que ce dernier fait courir aux mœurs de quelques adeptes, il serait superficiel et ne mériterait pas de retenir notre attention ; mais il y a des antagonismes entre le service du beau et celui du bien plus profonds et plus troublants.

Par exemple, des raisons intrinsèques feront toujours que l'art accordera une importance particulière à la représentation d'actions blâmables et d'événements regrettables, soit pour les faire servir à l'exaltation du bien et du mérite — il faut peindre des bourreaux pour montrer des martyrs — soit parce que les crimes et les malheurs suscitent plus fortement l'intérêt et l'émotion. Or toute représentation du mal risque de le révéler à l'innocence ou de le suggérer à tous, quelque désapprobation dont il soit prudemment entouré.

D'autre part, l'expérience montre qu'une vie irrégulière ou marquée par de graves défaillances a souvent nourri le talent et l'inspiration. Nous sommes redevables d'œuvres très hautes et très précieuses à des gens qui furent de grands pécheurs, et il faudrait être un prédicateur bien insupportable pour soutenir que si Villon, Shelley, Poe, Baudelaire, Verlaine ou Rimbaut

avaient eu une existence plus irréprochable, leur lyrisme aurait été d'une qualité plus parfaite... Ainsi l'Art produit parfois ce qui mérite admiration et respect non pas malgré des actes que la morale condamne mais à cause de ces actes mêmes.

**574.** L'art donc contrecarre dans une certaine mesure l'effort de l'édification morale, d'un côté par l'évocation du mal dont il tire des effets agréables ou intéressants, de l'autre par une réhabilitation relative de désordres de conduite qui ont pu être pour les artistes une occasion d'inspiration. Une troisième source d'opposition est encore plus importante que ces deux premières. L'activité artistique comporte tout un monde de *conventions* peu à peu instituées et reconnues, sorte d'armature sans laquelle on ne comprendrait rien à ses œuvres, ou elles ne nous feraient aucun plaisir. Conventions techniques dans les arts d'imitation, conventions relatives au rythme, à l'harmonie, conventions de style, etc... Or, *la partie de cette armature conventionnelle relative aux mœurs, ne coïncide pas avec l'armature morale de la société où l'art se développe.* En général, les personnages de la fiction se meuvent dans un monde plus libre, c'est-à-dire dans un milieu social où les règles morales et juridiques sont moins rigoureuses ou comptent pour moins.

Ainsi le nu mythologique n'a jamais été qu'une convention née de l'art. La représentation des dieux et des héros dépourvus de tout vêtement a scandalisé les bonnes gens de l'Antiquité aussi bien que les puritains modernes. Les premières images des dieux les montraient vêtus; ce sont les progrès de l'art et du sentiment du beau qui ont imposé une convention de plus en plus généralisée.

Cette « latitude » impartie à la fiction esthétique est d'ailleurs bien plus complète qu'on n'est disposé à le juger; nous accueillons comme plaisants et sympathiques des héros de roman ou de comédie qui, transportés tels quels dans la vie réelle, nous feraient horreur. Les exploits de bons compagnons,

d'un Panurge, d'un Uylenspiegel, sont souvent de la qualité la plus abjecte; mais les prendre comme s'ils étaient véritables ce serait ne pas respecter les conventions du jeu. Sur le plan de l'art les actions n'ont pas la gravité, elles ne sont pas censées être suivies des conséquences qu'elles entraîneraient dans la réalité. Une farce, un mauvais tour, finit avec la dernière phrase du conte qui nous en est fait, et il faudrait avoir la simplicité d'un enfant pour s'inquiéter de ce qui a pu s'ensuivre. La naïveté de l'enfant qui demande ce qui est arrivé après le dénouement consiste justement à ignorer ces conventions et à s'obstiner à raccorder le plan de l'art avec celui de la vie réelle, où les conséquences se développent à l'infini.

Les personnages du roman « picaresque » sont enveloppés d'une vapeur légère à travers laquelle des crimes sont aperçus comme des tours plaisants, et des bassesses comme des pirouettes désinvoltes. La comédie de tous les temps est incompréhensible sans des conventions de même nature. Enfin l'art tragique lui-même en plaçant ses héros hors du temps ou au-dessus des classes où l'on est soumis aux lois communes, oppose le bien et le mal sous des rapports qui ne sont pas ceux de la vie réelle.

**575.** Cette liberté de l'art s'explique sans peine. L'artiste étant absolument le maître du petit monde qu'il a créé, il peut bien insister sur les effets désastreux d'une faute ou sur l'horreur qu'elle mérite d'inspirer si son intention est de mettre son œuvre au service de l'édification morale, ou s'il compte sur les dispositions morales de son public pour l'émouvoir et s'en faire applaudir; mais pour peu que ses intentions soient autres, il pourra ne pas s'embarasser de l'aspect moral des conjonctures représentées, ni de leurs conséquences vraisemblables, et le seul fait de ne pas les mettre en évidence les abolit dans son œuvre.

La fiction artistique est un monde à part où l'on peut considérer la passion sans regarder vers la prudence. Remarquons que cela résulte de la nature même de l'activité esthétique :

Celle-ci consiste à considérer des objets *en eux-mêmes*, abstraction faite de leur liaison avec d'autres objets. Elle nous fait apercevoir des valeurs que ne peut sentir l'homme pratique uniquement soucieux de saisir dans les choses leur rapport avec ce qui s'ensuivra. L'art et le beau *libèrent* l'esprit qui ne s'est développé d'abord que pour l'action, et ils achèvent de le former en le détachant de ce en vue de quoi il s'est développé. Ils sont comme une fête où ne laisse pas de s'instruire encore le jeune Télémaque auquel Mentor a donné un jour de congé.

Mais si les conventions de l'armature artistique sont plus libres que celles de l'activité courante, elles insinueront dans les esprits l'idée que l'armature morale de la vie réelle n'est ni si parfaite ni si absolument impérieuse qu'il semblait d'abord. Les initiatives de l'art peuvent suggérer à la vie des libertés inopportunes. Par là même que l'art et la morale sont indépendants, il doit arriver qu'ils s'opposent.

**576.** Mais rien ne peut forcer tous les moralistes à se résigner à de telles concessions de la morale en faveur du plaisir artistique.

Si le bien moral vaut absolument, et ne saurait avoir, par définition, que la valeur la plus haute, n'est-ce pas manquer de sincérité et de logique que d'admettre ces licences de l'art ? En général, les moralistes se sont faits ainsi les champions du primat de la morale sur l'art et du bien sur le beau. Dans la *République* de Platon, Homère et les poètes sont bannis au nom de l'ordre public et dans l'intérêt de la parfaite éducation des jeunes gens. Selon Rousseau, les beaux-arts et les sciences sont à écarter comme incompatibles avec la pureté des mœurs, que conserve et qu'exige seule la vie la plus simple. Tolstoï condamnait dans sa vieillesse les romans qu'il avait écrits dans sa maturité. Cependant, *Guerre et Paix* et *Anna Karénine* sont tout animés du souci de moraliser le lecteur, ou du moins de lui inculquer une direction de conduite; mais c'était trop, au sens de leur auteur devenu encore plus apostolique, qu'une

inspiration purement littéraire voisinât encore, dans ces pages, avec la propagande du moraliste.

Cette intransigeance puritaine a marqué aussi la dernière période de la carrière de Brunetière, historien et critique littéraire. Il reprend pour son compte la vieille idée que l'art ne se justifie que comme le fidèle auxiliaire de la morale. Aux moments de leur plus belle floraison, beaux-arts et littérature sont au service de la religion, de la patrie, des intérêts les plus sérieux de l'humanité. C'est le signe de sa décadence quand on les voit s'écarter de ces grands offices et s'acheminer vers les délassements les plus frivoles et les plus licencieux.

**577.** Au reste, le problème du rôle social ou de la *mission* de l'art a occupé tout le XIX<sup>e</sup> siècle. Devant les prétentions des moralistes les plus traditionnels, ce sont les artistes eux-mêmes et les théoriciens de l'art qui ont levé le drapeau de *l'Art pour l'Art*.

Les partisans de la libre inspiration dans l'art et de l'indépendance du beau se divisent à leur tour en modérés et en intransigeants.

Les premiers se bornent à réclamer une place pour la recherche et la contemplation du beau en lui-même. Sans doute, les plus glorieuses œuvres du passé montrent que c'est un moyen très sûr de mériter l'admiration que de mettre son talent au service du bien. Ainsi firent les grands auteurs sacrés, les poètes qui exaltèrent le sacrifice à la patrie, les peintres et les sculpteurs qui donnèrent un corps digne d'elles aux divinités tutélaires. Mais cette alliance n'est pas un pacte d'esclavage; si ces artistes classiques furent grands, c'est parce qu'ils furent inspirés et il y a des inspirations de diverses sortes. L'artiste sincère peut trouver la beauté en ne cherchant qu'elle seule. Bien plus, certaines formes de beauté ne souffrent pas qu'on prétende y atteindre en visant autre chose, elle n'est pas si elle n'est pure. Au reste la pure beauté d'un poème, d'une symphonie, d'une forme, n'a en soi aucun contact avec la morale; elle n'est ni

morale ni immorale, et ne saurait être rendue responsable des égarements de ceux qui, indignes de la contempler, la font servir au mal, comme d'autres au bien.

**578.** Ceux qui raisonnent ainsi n'invoquent donc que l'hétérogénéité formelle du beau et du bien, cause de leur indépendance mutuelle. D'autres poussent plus loin leurs prétentions et, en face des partisans du primat de la morale, posent fièrement celui de l'art ou du beau. Ce n'est pas assez de dire que l'attachement à la beauté pure peut revendiquer sa place à côté, mais en dehors de la morale, nos esthéticiens intransigeants soutiendront que le don d'aimer et de discerner le beau est à lui seul une élection qui nous donne par surcroît la moralité véritable. Celui qui s'attache à la beauté ne peut tomber dans la bassesse. S'il lui arrive d'enfreindre la morale courante, c'est le signe de l'infériorité ou de l'insuffisance de celle-ci. Loin d'être le bien véritable, elle n'est qu'un système de recettes et d'expédients nécessaire pour maintenir l'ordre chez les bourgeois et les philistins, c'est-à-dire chez ces êtres trop naturellement abjects pour que la pure contemplation suffise à les maintenir d'accord...

Ainsi non seulement le beau n'est pas sous la férule de la morale établie, non seulement il peut être pour la morale un allié ou un soutien, mais il est à vrai dire la source du bien véritable ou supérieur, il est en quelque sorte le bien à l'état pur ; d'où il s'ensuit qu'une sincère aspiration au beau jointe au don de le découvrir suffit pour conférer l'excellence morale véritable, et pour nous garantir contre les égarements réellement dignes de réprobation. Une morale qui s'avère incompatible avec la dévotion à la pure beauté sera par là même taxée d'insuffisance et ravalée au rang des expédients pour sociétés inférieures.

**579.** Chacun sait bien que des morales esthétiques aussi outrancières sortent peu du domaine des paradoxes littéraires, et

que les groupes sociaux où elles ont cours, formés autour d'une table de cabaret, ne durent le plus souvent que le temps de vider un verre de bière. Mais la seule possibilité de justifier « le beau crime » ou de louer Néron qui, en brûlant Rome, sut se ménager un spectacle fascinant, est d'un grand intérêt pour le philosophe. *Du point de vue de la philosophie pure, en effet, cette doctrine de rapins fait exactement symétrie avec la morale des plus illustres métaphysiciens des âges classiques. Ceux-là espéraient déduire le bien de la seule considération du vrai, ceux-ci le déduisent de l'attachement exclusif au beau.*

Une plus exacte appréciation de la nature des trois catégories de la Valeur nous détourne également de ces deux chimères, mais elle ne condamne pas moins formellement cette autre prétention, celle des moralistes iconoclastes qui voudraient mesurer le domaine de l'art au mètre des convenances de la morale établie.

Sans doute, l'art et le souci du beau en général sont pour l'édification des auxiliaires précieux. Réciproquement, Eschyle, Corneille ou Giotto trouvent dans l'amour enthousiaste du bien des sources d'inspiration incomparables. Mais la beauté ne cesse pas d'être la beauté, même lorsqu'elle est à juste titre suspecte d'affaiblir les résolutions morales plutôt que de les fortifier, de même que la science ne perd rien de sa valeur théorique lorsque ce sont des desseins criminels qui la font progresser.

Remarquons d'ailleurs qu'il convient de n'être pas trop pessimiste à ce sujet. Le beau n'a pas, comme la vérité, pour s'imposer à qui le contemple, l'évidence ou la confirmation brutale de l'expérience : il vit de *communion* et d'*assentiment*. Aussi le beau lié à l'immoral avéré comptera-t-il toujours pour peu de chose, et leur accord ne peut-il se prolonger beaucoup. *L'art n'est jamais nécessaire* ; c'est pourquoi il ne saurait demeurer longtemps uni à ce qui le compromet comme antipathique ou comme révoltant. C'est ce que l'histoire de l'art et de la littérature prouvent clairement.

**580.** Cette mise au point ne serait pas complète si l'on n'insistait sur le bien fondé des thèses proposées à l'appui de l'indépendance de l'art. Si les prestiges de la beauté ont pu servir et serviront heureusement toujours les grands offices sociaux tels que l'éducation, le redressement de l'esprit public, l'attachement au groupe social, la conservation des traditions éducatives ou stimulantes, nous avons déjà eu à reconnaître qu'une société qui progresse obtient de plus en plus tous ces résultats par des institutions et des procédés exactement appropriés, tels que l'organisation de l'enseignement, les manuels, les publications périodiques, etc... L'artiste se trouve ainsi à la fois évincé de certaines fonctions et déchargé de certaines responsabilités. Or, on ne saurait méconnaître un instant les relations essentielles qui unissent l'art ou la contemplation du beau en général avec la vie passionnelle. Le beau et l'œuvre d'art sont *attractifs*, l'attention dirigée sur eux est cause d'agrément, de plaisir, de joie. Certes le goût ou le sens du beau est discernement dans la qualité des plaisirs et des joies, répudiant ceux-ci dès qu'il leur manque une certaine condition qui est la noblesse de la beauté dans ce qu'elle a de spécifique, mais cette condition n'est jamais le renoncement à tout attrait propre dans l'objet estimé beau. Le pur artiste ne prend plus de plaisir à ce qu'il ne trouve pas beau, mais il ne saurait accueillir sans joie la beauté qui répond à son attente, fût-ce la plus austère, la plus « dépouillée » des beautés.

Si donc la catégorie du beau est de nos trois valeurs spirituelles les plus hautes celle qui se relie le plus immédiatement au plaisir ou à la joie, le seul office social auquel l'art ne peut renoncer sans s'abolir c'est celui qui consiste à orner la vie d'un surcroît d'intérêt et de plaisir épuré. La morale est essentiellement sacrifice, règle consentie, renoncement à soi-même; la science est élaboration de méthodes dont doit résulter l'accord rigoureux des esprits et la prévisibilité: l'art seul accueillera le rêve, l'imprévu, l'indéterminé, le caprice, la surprise, et vivra de tout cela.

Lorsque les offices sociaux les plus indispensables sont assurés par des procédés exactement appropriés, il reste donc à l'art une mission qui est de procurer à la vie un attrait supplémentaire. Supposé la société la plus parfaitement organisée et admise à une connaissance progressive de la vérité pure, ce qui la menacerait le plus, c'est l'ennui de cette perfection même. L'art lui sera une diversion salutaire. C'est dans la création artistique, rêvée d'abord par l'artiste, contemplée ensuite par le public, discutée par tous, que l'initiative conservera tous ses droits et qu'un moyen sera donné à chacun de ses membres de reconnaître la valeur de tout ce à quoi cette société a dû renoncer pour devenir si parfaite.

**581.** Prenons, pour illustrer cette idée, l'exemple le plus délicat à développer, mais le plus significatif, celui des rapports de l'art avec les passions de l'amour. Nous savons qu'une société très parfaite n'a pu manquer de s'imposer une sévère discipline de ces passions. Parmi ses règles morales les plus significatives, celles qui imposent à ses membres des interdictions dans les relations entre les sexes, sont au premier rang. Mais si la décence, la pudeur, la réserve, les strictes règles du mariage allaient jusqu'à nous faire méconnaître entièrement la valeur esthétique de ce dont ces vertus nous forcent à nous détourner, l'appréciation de la beauté corporelle notamment, il y aurait une valeur spirituelle qui serait abolie par cette autre valeur spirituelle qu'est la discipline morale. Un *puritanisme* iconoclaste qui ignore tout souci esthétique en ce qui concerne le monde sensible n'est pas l'attitude de l'esprit la plus parfaite, et l'atmosphère de sévérité grise et de morne ennui qui l'entourerait inévitablement n'a rien de séduisant pour un esprit qui aurait conservé la liberté de choisir.

Par là s'explique que la littérature et les arts des sociétés où une grande régularité de mœurs et une réelle réserve sont arrivées à dûment prédominer, inclinent à donner aux passions de l'amour une importance si grande, voire exagérée. Représenter

sur la scène des personnages moins astreints qu'on ne l'est dans la vie réelle à tant de conventions qui sont comme des broussailles sur le chemin de la passion, rêver d'un monde où la beauté corporelle s'offre à l'admiration sans provoquer ces désordres qui, dans le monde réel, ont conduit la morale à poser en ces matières ses restrictions, attribuer aux héros des romans ou des contes, des actions, même licencieuses, dont ne s'ensuivent pas les conséquences matérielles ni le discrédit qui se produiraient dans la vie courante, en résumé, tout l'écart qui éloigne le monde des fictions artistiques du monde de l'activité véritable, cela constitue une sorte d'*évasion* de l'esprit, laquelle, dans la mesure où elle sait se contenir dans le domaine de l'art, c'est-à-dire au point de vue de l'expresse beauté, ne cause pas nécessairement préjudice aux conventions nécessaires de la vie pratique.

L'artiste, dans le monde qu'il imagine, peut se permettre d'abolir certaines des conventions de la vie réelle, au premier rang desquelles figurent les hautes conventions de la morale : Il n'est pas, à cet égard, dans une autre situation que le géomètre qui recherche avec curiosité ce que deviennent les propriétés des figures lorsque l'on écarte le postulat d'Euclide par exemple. Une telle étude est riche d'enseignement à la condition qu'une convention de la géométrie élémentaire étant abolie, les autres propriétés de l'espace soient rigoureusement maintenues en même temps que les règles de la logique. De même, la fiction artistique ne demeure *intéressante* que si, quelques conventions de la vie courante étant suspendues, toutes les autres ne laissent pas de développer leurs effets. Un conte dont le fantastique déconcerte sur tous les points l'expérience et la logique nous rebute immédiatement ; il faut que le greffon de merveilleux prenne sur un tronc dont les racines plongent dans le vrai. Le romancier qui représenterait un milieu social où toutes les conventions de la morale seraient abolies, n'aboutirait qu'à nous présenter un tableau ou fade ou répugnant, fait

de personnages auxquels il nous serait impossible de nous intéresser.

**582.** Cette dernière remarque nous permet de revenir à notre proposition principale. L'art a beau justifier certaines de ses libertés par cet office d'évasion noble offerte à l'esprit en dehors des limitations nécessaires de la vie pratique, cette justification ne pourra jamais endormir tous les scrupules de celui qui se place au point de vue de la moralité. Celle-ci ne saurait fixer à l'art des limites entre lesquelles il aura à remplir cet office, car en ce cas la susdite évasion ressemblerait trop à la promenade hygiénique et réglementaire d'un détenu de droit commun. Elle ne peut exiger que l'art abdique l'indépendance de son inspiration. Mais elle ne saurait éviter d'apercevoir que dans l'usage de cette liberté rien ne peut préserver l'art d'en abuser quelquefois, disons mieux, d'en abuser à peu près inévitablement. Encore une fois, si l'évasion par le rêve et la fantaisie artistique est à certains égards un office complémentaire de l'ordre moral, elle est en même temps un danger pour celui-ci, ou un germe d'amoindrissement. L'art qui trouve dans les passions de l'amour un domaine infini pour ses créations, contrecarre inévitablement le constant réfrènement sur lequel réussit à s'instaurer l'ordre moral. Le pur artiste s'adresse à un public de purs artistes, mais il atteint par le fait même un public moins bien préparé, tenté d'appliquer à la vie réelle les transgressions de conventions qui conditionnent l'œuvre d'art. Avant d'atteindre lui-même à la pureté du goût qui préserve de telles défaillances, l'artiste a commencé par ne pas trop s'élever au-dessus de ce public inférieur, et peut-être que ce qui l'a porté d'abord vers les formes ou les sentiments qui lui sont devenus occasion de pure inspiration esthétique, ce n'étaient pas les aspirations les plus élevées possibles. Toutes ces complexités et ces oppositions décevantes se résument d'un mot : des *antinomies* demeurent irréductibles entre ces deux catégories de la valeur, le bien et le beau ; la

dévotion à l'une d'elles conduit à quelque infidélité à l'autre, sans compromis définitif possible; aucune de ces deux valeurs ne peut devenir le servile instrument de l'autre sans s'abolir elle-même, et cette impossible subordination éclate par le fait de leur fréquente opposition.

Et c'est l'existence de telles antinomies qui donne une haute portée morale à cette capacité dévolue à un esprit développé, de maintenir en toutes circonstances chacune de ces valeurs éminentes à sa vraie place, de ne pas verser définitivement dans l'adoration fanatique de l'une d'elles au point de méconnaître les droits de l'autre, à cette vigueur critique qui lui permet de s'élever assez haut pour apercevoir les richesses inévaluables de la vie spirituelle, en même temps que les limites assignées à sa propre perfection.

#### OPPOSITIONS ENTRE LE BEAU ET LE VRAI.

533. La morale étant seule notre sujet d'étude, nous n'avons pas à nous étendre sur la question de savoir s'il y a des oppositions irréductibles entre le beau et le vrai, entre l'art et la science. Signalons toutefois que la réponse affirmative paraît s'imposer ici encore.

Sentir la beauté d'une chose, c'est une opération psychologique par laquelle cet objet beau est formellement distingué de ce qui n'est pas lui; cette beauté qu'on admire dans cet objet achève de lui donner la dignité d'un être à part, dont l'existence se suffit et qui vaut par lui-même. Une chose est belle indépendamment de ce à quoi elle peut servir, indépendamment des autres choses en compagnie desquelles on peut la classer dans un genre. En ce qui la concerne, être belle et exister en propre c'est tout un.

D'autre part, *expliquer* les choses et connaître la vérité scientifique à leur sujet, c'est ramener le particulier au général, dissiper des apparences, subsumer les espèces dans le genre et ne

voir dans le particulier que le jeu normal des lois universelles. Expliquer c'est *réduire*, confondre par conséquent, ou ramener la chose expliquée à autre chose que ce qu'elle était d'abord, prise en elle-même.

Ainsi, admirer la beauté d'un objet et chercher à expliquer intégralement cet objet, ce sont là deux activités distinctes et opposées, qui requièrent un usage fort différent de nos facultés : *l'explication scientifique et la contemplation esthétique ne peuvent qu'alterner dans une même conscience*. Il serait sacrilège de dire qu'un naturaliste n'aime pas la nature et n'en sent pas la beauté ; néanmoins, mieux que tout autre, il saura que ce serait le fait d'un esprit brouillon et malencontreux de confondre l'admiration pour la nature et le souci de l'expliquer. La science ignore l'être individuel ou elle n'y voit qu'un point de départ sensible que sa tâche est de résorber dans un ensemble ; l'art ignore l'homogénéité et la régularité abstraite, ou n'y voit qu'un système de recettes dont on peut se servir pour discerner le concret ou pour créer des êtres.

584. Si les deux activités ne faisaient que se succéder alternativement chez un seul individu, ou se répartissaient toujours chez des individus différents, leur incompatibilité foncière n'aboutirait aucunement à des *antinomies* ; mais supposer cette étanchéité ce serait oublier que notre vie est faite d'innombrables circonstances où notre esprit est forcé *d'unifier* et de *choisir*.

Le sentiment de beauté se prend à tout ; on apercevra la beauté d'une explication scientifique en elle-même, et aussi cet inconnu que la science pourchasse, il arrive qu'on s'en éprenne sous la forme du *mystère*. Un esprit peu soucieux du progrès des lumières poursuivi à outrance s'attache à des explications anciennes ou surannées non seulement malgré leur insuffisance, mais en quelque sorte à cause de cette insuffisance même et pour la part de mystère qu'elles laissent autour de l'objet étudié ou qu'elles invoquent délibérément comme un moyen d'explication.

La science dans sa poursuite obstinée du progrès de la vérité se déprend sans cesse des théories qui ont marqué ses étapes dépassées, trouble ou interrompt la contemplation de ces théories, par laquelle la plénitude de leur valeur tendait à se dégager. Le pur esprit scientifique défend en quelque sorte à ses adeptes de se complaire, fût-ce un instant, dans *l'admiration des vérités* auxquelles il atteint, car cette distraction sera un danger pour les progrès futurs de la vérité. Il ne permettrait en somme d'admirer pleinement que les théories décidément périmées, justement parce que la science les ayant formellement expulsées de son domaine propre, les considérer avec complaisance est sans danger pour la conquête de la vérité intégrale et pour l'esprit critique qui la conditionne (1). Mais cela revient à constater que le pur esprit de recherche de la vérité ne permet qu'une théorie arrive à la pure valeur esthétique que lorsqu'elle a cessé d'être l'expression de la vérité.

**585.** L'antinomie foncière de la science et de l'art apparaît sans doute d'une manière moins subtile quand on se borne à rapprocher leurs attitudes respectives vis-à-vis de l'inconnu. La science ne voit dans l'inconnu que cela qu'il s'agit d'abolir, tandis que l'esprit esthétique, inspiré de la vie pratique, morale, religieuse, peut magnifier l'inconnu sous la forme du mystère, vénérable et précieux comme un suprême recours.

Il ne nous faut pas aller loin pour trouver un exemple de cette opposition : nous le trouverons dans les préoccupations qui se faisaient jour dès le préambule de cet ouvrage. On ne s'y dissimulait pas qu'expliquer scientifiquement les règles de la morale par leur rôle dans la vie des sociétés, par le progrès des consciences, résultat de l'émulation des groupes, par les conventions explicites ou implicites où arrivent à s'entendre les bonnes volontés, que faire ainsi *comprendre* les règles les laisse

---

(1) C'est la raison de la séduction qu'exercent sur nous les systèmes de l'Antiquité, tels la physique d'Empédocle au celle d'Anaximandre.

devant notre attention dépouillées d'un certain prestige, dont les enveloppent au contraire les demi-explications des doctrines qui recourent au mysticisme ou la naïve vénération que témoigne pour elles l'éducation primaire.

Certes nous avons à bon droit exprimé cette confiance, que comprendre la morale lui confère une solidité renouvelée, et des possibilités de progrès que les prestiges anciens lui assurent moins sûrement, et nous ne renions pas la pensée de Léonard que nous avons invoquée, mais il nous faut convenir que cet amour consolidé que ressent pour la morale celui qui s'est attaché à la connaître scientifiquement, ce n'est pas durant le temps qu'il ne cherche que la vérité qu'il peut se laisser aller à le ressentir pleinement, mais dans ce moment de détente qui suit le travail et l'effort critique. Sachons reconnaître aussi que cet amour viril de celui qui sait, en se dépouillant de la naïveté de l'amour ignorant n'est pas sans avoir perdu quelques qualités estimables.

Pour savoir apprécier toute la valeur de l'émotion religieuse de celui qui croit sentir en soi le devoir comme un commandement mystérieux, nous avons besoin désormais d'une sympathie que l'esprit scientifique ne saurait suffire à nous procurer. Cette sympathie, seule pourra nous l'inspirer l'élévation de pensée qui consiste à n'entendre méconnaître aucune espèce de valeur spirituelle (1).

---

(1) Il y a une manière de faire ressortir l'antagonisme irréductible de l'art et de la science qui demanderait des développements que nous avons commencé à donner dans notre étude sur *La Valeur du Progrès* (Deux Essais sur le Progrès, I). La connaissance scientifique nous procure des procédés techniques efficaces. Or, on montrerait que la beauté ne se produit dans un fabricat humain qu'à la condition que le procédé impliqué ne soit pas tout-à-fait parfait et force celui qui l'emploie à réaliser quelque chose de plus que son intention exprime. Par exemple, le souci d'imiter absolument la nature ne suscite de hautes œuvres d'art que dans les écoles où les procédés techniques, la science du dessin, les couleurs, etc., sont encore assez imparfaits pour que l'imitation cherchée ne soit que partiellement atteinte. Le beau, le caractère de l'œuvre tient alors à l'écart qui subsiste entre l'original et la copie. Donnez à l'artiste les moyens de serrer la réalité de plus près, de deux choses l'une : ou il fera dès lors une copie servile qui

## LES ANTINOMIES ESTHÉTIQUES.

583. Nous venons d'attirer l'attention sur les oppositions irréductibles qui se présentent dans les relations mutuelles des trois catégories de la Valeur. La coïncidence du bien, du beau et du vrai n'arrive pas à se produire dans la plénitude d'un seul et même acte d'approbation, d'affirmation ou d'admiration.

Mais plus profond encore est le pluralisme foncier dont une conscience déliée doit se rendre compte afin d'exercer sa capacité d'appréciation : Non seulement il y a des antinomies entre le beau, le vrai et le bien, mais il s'en révèle aussi au sein de plus d'une de ces trois valeurs universelles.

Nous savons d'avance qu'il en est ainsi pour le bien, ayant consacré toute une étude aux conflits de devoir ou antinomies morales. Montrons à présent que le chemin de la beauté connaît, lui aussi, des bifurcations décevantes (1).

On serait tenté d'objecter au préalable que cette expression : *antinomie esthétique* ne saurait avoir de sens. L'activité esthétique, en effet, a pour domaine le rêve et la fantaisie, et dans ce monde-là un obstacle est aboli dès qu'il est aperçu comme obstacle. Les objets beaux sont reconnus tels chacun en lui-même, et non comme la conséquence d'une règle appliquée ;

---

ne sera plus une œuvre d'art, c'est-à-dire douée d'une beauté propre, ou bien, s'il est vraiment artiste, il sentira le besoin de changer en partie d'intention et de s'écarter volontairement de l'imitation pure et simple.

S'il en est ainsi, à mesure que la science fournit à l'industrie des procédés efficaces, elle tue des formes d'activité qui, consistant dans l'emploi de procédés plus imparfaits, fournissaient l'occasion de créer du beau par surcroît. Le procédé plus parfait est celui qui permet de ne réaliser strictement que ce qu'on se propose, sans compromis favorable à la beauté. Aussi voyons-nous les procédés scientifiques éliminer autour de nous toutes les industries d'où sortaient des œuvres à la fois utiles et belles. — Plusieurs des incompatibilités que nous avons signalées dans le texte ne sont que des cas particuliers de cette opposition vraiment fondamentale de la recherche du vrai et de la création du beau.

(1) Sur ce sujet, voir E. DUPRÉEL : *Le Renoncement*. (Archives de la Société belge de Philosophie, 2<sup>e</sup> année, 1929-1930.)

ils sont, avons-nous dit, des êtres séparés et indépendants par cela même qu'ils sont considérés dans ce qu'ils ont en propre, leur beauté. Il n'apparaît jamais obligatoire de donner l'existence à telle forme de beauté plutôt qu'à telle autre. Le choix de l'artiste n'est-ce pas toujours un choix libre, et par conséquent son cas n'est-il pas aussi éloigné que possible du cas de cette conscience scrupuleuse prise, non pas entre deux libertés, mais entre deux règles opposées ?

L'antinomie, cependant, subsiste en ceci qu'il n'est pas possible de réaliser toujours dans un même objet toutes les beautés dont on le reconnaît susceptible. Il faudra donc renoncer à certaines qualités esthétiques pour en réaliser d'autres, comme l'honnête homme, à cause des antinomies morales, renonce à une certaine vertu pour s'adonner à la pratique d'une autre.

Réciproquement, il n'est pas possible de réunir dans un seul acte d'admiration toutes les qualités esthétiques dûment présentes dans un même objet. Ce qui contribue à le rendre beau à tel point de vue, nuira à la contemplation de telle autre beauté qui est en lui.

Les cas de conscience esthétiques sont peut-être plus nombreux dans la vie de l'artiste que les conflits de devoir dans celle de l'homme d'action. L'architecte, en particulier, en rencontre dans toutes ses entreprises. Sa profession repose sur un art des compromis, comme celle de l'homme politique et du diplomate. Supposons-le, par exemple, appelé à assurer la conservation d'un édifice de bon style tombé en ruine. On sait à quelle beauté émouvante les ruines peuvent atteindre. Elles sont une collaboration de l'homme et de la nature. Sur un objet auquel l'homme a donné, en même temps que l'existence, un style et une signification, la nature vient ajouter son charme propre. Elle rompt par l'imprévu de ses lignes croulantes ce qu'il y a de trop répété dans les profils raisonnés du constructeur, elle élimine une superstructure utilitaire et trop périssable et elle y substitue la vie des fleurs et des nids ; elle simplifie et

elle enrichit. Mais cette harmonie est faite de deux équilibres antagonistes, la nature détruit peu à peu ce qu'elle décore si heureusement. De là l'antinomie. Si, préoccupé surtout de la construction en elle-même, l'architecte conservateur relève et reconstruit, si seulement il empêche le progrès régulier de la nature « reprenant ses droits », il sacrifie cette fleur de beauté spontanée qui ne s'épanouit que grâce au laisser-faire. Que si, plus artiste qu'homme de métier, il entend laisser libre cours à l'action des agents naturels, c'est la part de l'homme qu'il laisse s'anéantir lentement, en même temps que c'est l'avenir qu'il sacrifie à la beauté du moment.

On sait qu'entre les restaurations indiscrètes « à la Viollet-le-Duc » et l'abandon total cher aux aquarellistes, on s'arrête fréquemment à un compromis consistant en un travail de préservation et de consolidation. Mais cette solution intelligente et modérée n'écarte point l'antinomie, elle ne fait qu'en réduire au minimum les conséquences, par un régime de concessions réciproques. Etant admis ce programme d'intervention discrète, l'architecte aura à chaque instant à trancher en faveur de l'une ou de l'autre beauté. Ici il se demandera jusqu'à quel point il faut refaire à seule fin de consolider, là, ce qu'il faut laisser tomber davantage, ou s'il convient de laisser prospérer telle végétation adventice et charmante, mais qui disjoint les pierres. Le conflit esthétique du fait de l'homme et du fait de la nature demeure irréductible.

**587.** Au reste, l'efficacité même de l'intervention est au détriment de la valeur de ce qui en bénéficie. Ce qu'il y a de plus fin et de plus émouvant dans la beauté des ruines est lié au sentiment de ce qu'elles ont de précaire, à l'idée même de la destruction progressive qu'elles nous suggèrent. De savoir que ces murs croulants ne le sont désormais qu'en apparence, qu'un zèle de commission veille sur leur destin et que la part de la nature n'est plus exactement que ce que l'homme veut qu'elle soit, cela ne laisse pas d'altérer notre sentiment de la beauté de cet intéressant objet.

Cette restriction s'applique à tous les actes conservatoires déterminés par l'amour des belles choses : notre sollicitude pour celles-ci détruit un peu de ce que nous aimons en elles dès qu'elle nous conduit à changer quelque chose de leur condition d'existence : Ce sera une œuvre d'art trop exposée aux intempéries que l'on met à l'abri dans un musée, et qu'une copie remplacera. Elle n'est plus, dans le musée tout ce qu'elle était en place, et son double ne la suppléera qu'en partie ; quelque chose est conservé, quelque chose est détruit.

Une forêt qu'on décide de ne plus exploiter selon le plus haut rendement, parce qu'elle est belle, devient un *parc*, et cela lui vaut quelque chose d'ennuyeux qui remplace son ancienne précarité, plus émouvante. La visite des *parcs nationaux* laisse beaucoup de voyageurs moins satisfaits qu'ils ne s'y étaient attendus ; cette nature entérinée ne conserve qu'une valeur amoindrie.

Insistons moins sur d'autres exemples, plus évidents d'ailleurs. Ce sera le conflit entre l'immutabilité de l'œuvre d'art et son développement dans le temps. Pour enrichir, embellir toujours davantage cette cathédrale ou ce palais, les générations y ajouteront quelque partie selon le goût du jour, ou remplaceront ce qui est primitif par ce qu'elles jugent meilleur. Mais en continuant de créer, elles détruisent. L'œuvre collective en est plus riche et plus vivante, mais moins une et, à certains égards, moins parfaite.

Dans cet exemple, la variété remplace l'unité ; dans d'autres cas, c'est l'unité qui, avec le temps, prétend se substituer à la diversité. Pour permettre à Raphaël de faire de l'enfilade des *Chambres* du Vatican un ensemble plus organique, il a fallu faire disparaître des fresques, à coup sûr admirables, de Piero della Francesca. En vain estimons-nous que Raphaël eût mieux fait de réaliser son plan sur quelque autre série de chambres, et que Michel-Ange aurait pu peindre n'importe où son *Jugement Dernier* sans détruire comme il l'a fait l'ensemble ornemental

de la chapelle Sixtine, chef-d'œuvre de la génération antérieure. Ce n'est pas réfuter la possibilité des antinomies que d'imaginer des circonstances permettant d'éviter que l'une d'elles se produise : la Sixtine n'a pu, à la fois, conserver son harmonie ancienne et se glorifier du *Jugement Dernier*.

588. Antinomie encore que l'opposition de qualités de l'ébauche ou de l'étude fragmentaire, et de celles de l'œuvre achevée, du carton et de la fresque ou de la tapisserie. L'esquisse de premier jet a la fraîcheur, l'accent, elle est adéquate à l'inspiration et donne l'intuition de la personnalité de l'artiste. Tout cela s'atténue dans l'œuvre entièrement élaborée, mais celle-ci fera sur qui la contemple une impression que la somme des études préparatoires ne saurait lui procurer et ses qualités seront d'autre sorte, solidité, proportion, équilibre, preuves de la victoire d'une intention délibérée sur la multitude des difficultés et des obstacles.

On serait peut-être tenté de dire : pas d'antinomie dans cette affaire, puisque rien ne force l'artiste à détruire ses esquisses, le tableau fini : au lieu d'une œuvre, nous en avons deux. L'antinomie n'est pas là, elle est dans la décision qui s'impose à l'artiste quant à l'essentiel de sa production : ne fera-t-il que des esquisses, des œuvres de premier jet, ou bien consacra-t-il un temps toujours considérable à pousser ses travaux jusqu'à l'œuvre synthétique ? Fera-t-il œuvre d'inspiration ou œuvre de composition ?

Celui-là ne comprend pas grand'chose aux plus féconds aspects de l'art moderne, qui ne s'avise point du fait que l'artiste renonce à réaliser certaines beautés, à sa portée, afin d'en réaliser d'autres, la conciliation s'avérant impossible. On peut renoncer au dessin en vue de la couleur ou des « valeurs », à l'intérêt du détail en vue de la force de l'expression, aux artifices traditionnels qui donnent l'illusion dans le rendu, en vue d'une sincérité supérieure.

A la vérité, l'antinomie, dans la vie artistique, est partout.

C'est justement parce qu'on en tranche arbitrairement quelque chose à chaque fois qu'on veut produire, qu'on ne s'avise pas plus souvent de ces incompatibilités. Les faits les plus régulièrement fréquents sont parfois les plus inaperçus ; l'art vit de sacrifices et de renoncement (1).

### LA VÉRITÉ ET LA NOTION D'ANTINOMIE.

589. Il nous reste à montrer pourquoi nous faisons une place à part à la question de savoir s'il faut reconnaître *des antinomies théoriques*, c'est-à-dire des oppositions irréductibles au sein de la catégorie de *vérité*.

Revenons pour cela à la notion d'antinomie en général ou d'opposition irréductible. A la rigueur, on peut toujours *convenir* soit qu'il y a des antinomies, soit qu'il n'y en a pas. Cela dépend des propositions complémentaires de l'une ou de l'autre de ces deux conventions.

Considérons les actions morales : on peut dire, comme nous l'avons fait, qu'il y a des conflits de devoirs irréductibles. On pourrait dire aussi : il y a des conflits de devoirs, *mais non pas irréductibles*. Si je décide qu'il n'y aura qu'un code unique et universel de règles de conduite, tout conflit se réduira à savoir laquelle des deux décisions possibles y est le plus conforme. L'antinomie ne prend son caractère propre que parce que l'intéressé ne sait pas laquelle des deux conduites est la bonne, et qu'il doit choisir sans savoir. Il y a donc des antinomies *de fait*,

---

(1) En un certain sens, l'antinomie esthétique est d'un degré plus irréductible encore que l'antinomie morale. De celle-ci, en effet, nous avons vu que si l'individu ne peut la lever, les deux groupes qui viennent en conflit dans sa conscience peuvent arriver à un compromis, instituer une règle nouvelle, les liant tous deux, et qu'il suffira de respecter désormais pour être méritant sans démerite. Il demeure au contraire quelque chose d'absolu dans une beauté sacrifiée, un élément dont on apprécie encore la valeur dans le moment qu'on y renonce, une perte qu'aucune convention expresse n'abolit définitivement.

mais non pas *de droit*. C'est ainsi que raisonne le moraliste classique.

La même dualité de positions s'offre au sujet des antinomies esthétiques. Je peux décider qu'il y a un canon de beauté unique et universel, la laideur étant tout ce qui s'en écarte. Il y aura donc toujours, pour un objet, une manière d'être le plus beau possible, et les hésitations de l'artiste créateur ne peuvent provenir que de ce qu'il n'est pas capable de reconnaître sûrement soit le Beau, soit le moyen de le réaliser dans son œuvre. Ce raisonnement est la base de l'esthétique classique.

Pour se défendre, cette doctrine peut faire valoir l'argument suivant : Il n'en va pas autrement dans la Science, recherche du Vrai, que dans l'Art, recherche du Beau, ou dans la conduite, recherche du Bien. Celui qui cherche la vérité se trouve aussi, en maintes circonstances, devant l'opposition de deux thèses fondées chacune sur des raisons de bonne apparence, et cependant incompatibles. Mais dans ce cas, le savant avisé ne se résigne pas à reconnaître l'existence d'une antinomie véritable, il sait que le vrai est unique, et qu'un surcroît d'information résoudra le conflit. L'expérience en mille circonstances lui donne raison : c'est ainsi que la science progresse, non seulement en volume, mais en unité.

590. A ce raisonnement d'esprit classique nous en opposons un autre, d'esprit conventionnaliste. Dans la science tout comme dans la morale et dans l'art, il est loisible soit de convenir qu'il peut y avoir des oppositions irréductibles, soit de décider qu'il n'y en a jamais, toute opposition constatée étant réputée provisoire. Il n'y a sur ce point aucune différence entre les trois activités universelles.

Mais entre la science et les deux autres activités, il y a une différence fondamentale : c'est que pour la science, des deux conventions possibles, celle qui écarte l'irréductibilité de l'anti-

nomie s'avère la plus profitable *et toujours praticable*. Au contraire, dans l'art et dans la vie militante, des deux conventions, celle qui veut écarter l'antinomie en différant sa solution, s'avère proprement *impraticable*.

Chaque fois qu'il ne s'agit que de connaissance pure, deux thèses à la fois évidentes et incompatibles étant en présence, rien ne nous force à choisir définitivement l'une d'elles, comme étant seule l'expression de la vérité. Nous pouvons suspendre indéfiniment notre décision. Que si nous choisissons, notre choix ne détruit pas l'alternative, la thèse évincée demeure aussi indéfectible que la thèse adoptée. On pourra toujours revenir sur une première décision.

En matière de connaissance pure, il ne s'agit jamais ni de détruire quelque chose ni d'empêcher d'être, mais seulement de noter une thèse au moyen de la note *vrai*, et cette opération peut toujours être rapportée. Voilà pourquoi nous pouvons toujours décider d'un accord unanime, qu'il y a *une Vérité* et qu'il *n'y en a qu'une seule*; autrement dit, que nous n'admettons jamais comme définitive l'opposition de deux affirmations vraies. Cette convention de l'unicité de la connaissance pure, ou de la Science, est une haute convention qui se justifie par ses éclatants succès. C'est l'idéal de la Vérité unique et universelle qui préside à l'inspiration scientifique.

Mais lorsqu'il s'agit de l'Art ou de la vie pratique, la convention de l'unicité du Beau et du Bien se trouve devant des conditions toutes contraires. Le mérite moral ne consiste pas à *savoir* ce qui est le meilleur, mais à *le faire*. Dans la vie esthétique, il ne saurait suffire de *savoir* ce qui est le plus beau, il s'agit de *réaliser du beau* et de *le sentir* expressément. L'artiste doit créer une œuvre déterminée, l'amateur doit éprouver des émotions réelles, une joie supérieure. Devant l'opposition de deux beautés possibles, l'artiste ne peut se contenter d'attendre une information plus complète; devant celle de deux devoirs, l'honnête homme ne jugera pas que la plus parfaite attitude

soit de se soustraire à tous les deux. Dans le concret de la vie, délibérer c'est agir, différer c'est choisir.

**591.** Nous dirons donc que s'il y a des antinomies morales et des antinomies esthétiques, c'est parce que l'Art et la Vie consistent dans une *activité déterminée*. Or, agir c'est toujours, de deux alternatives, abolir l'une ou l'empêcher d'être. Réaliser une beauté ce peut être renoncer à une autre, atteindre à un certain mérite peut nous écarter d'une certaine forme d'excellence.

Au contraire, lorsqu'on se trouve devant l'incompatibilité de deux propositions toutes théoriques, leur irréductibilité peut toujours être tenue pour provisoire. On peut toujours admettre qu'une plus complète information fera découvrir soit que l'une des deux thèses est seule vraie, c'est-à-dire conforme aux principes unanimement établis d'avance, soit qu'elles sont fausses toutes les deux, soit que leur incompatibilité seule était fausse. C'est dire que l'on peut convenir de l'unicité du Vrai, et l'activité spécifique conforme à cette convention, la recherche scientifique, s'avère féconde. Ainsi est fondée la Science pure, indéfiniment perfectible.

Mais convenir qu'il n'y a qu'un seul Beau, tout ce qui n'y est point conforme étant tenu pour laid et sans valeur, cette convention-là ne s'avèrerait nullement adéquate à la vie artistique véritable, où il est de sens commun que cela qu'on peut être conduit à sacrifier pour réaliser une certaine beauté, ce peut aussi bien être de la beauté que de la laideur. De même la convention de l'unicité du Bien ne répond nullement à la vie morale réelle. Si le contraire d'une certaine bonne action est le plus souvent une mauvaise action incontestée, il arrive aussi que ce soit une autre bonne action; il n'est pas rare que, pour acquérir un certain mérite il faille renoncer à ce qui est du mérite aussi.

Nous concluons donc que s'il y a des antinomies morales et des antinomies esthétiques, s'il y a des antinomies entre le

beau, le vrai et le bien, il n'y a pas d'antinomie au sein de la connaissance pure. La vérité peut être et demeurer *une*, parce que *toucher la vérité pure est connaissance à l'écart de l'action* (1).

### LA MORALE D'INSPIRATION.

592. Nous n'avons insisté sur tant d'oppositions possibles que pour montrer que l'amour du beau, du vrai et du bien ne saurait constituer une sorte d'idéal intégral et suprême, auquel il suffirait que tous les êtres raisonnables se ralliasent pour que soient fondés la paix et le progrès indéfini. Du système des catégories de la Valeur ne se déduisent pas immédiatement des règles de conduite, non seulement parce que l'on ne peut savoir à l'avance ce qui sera la chose la plus belle, l'affirmation la plus vraie ni l'action la meilleure, mais aussi parce que, chaque fois que notre activité se met au service de l'une de ces trois valeurs absolues, elle s'expose à desservir en quelque

---

(1) On voit pourquoi l'unité de la Vérité ne saurait faire de celle-ci un idéal pour la conduite. Pour s'attacher à la vérité comme à une valeur absolue, il faut la détacher de toute valeur d'application. Il ne faut pas que la vérité soit *compromise* par l'une quelconque de ses applications possibles. Il n'est jamais nécessaire qu'une connaissance soit  *vraie* pour être susceptible d'une application quelconque. S'il en était autrement, la valeur de la vérité dépendrait de la valeur des applications de cette sorte. Or, par définition, l'idéal de la Vérité, c'est l'idée d'une connaissance qui soit au-dessus de toute convenance déterminée. Son unité est à ce prix.

Il n'est pas d'idée philosophique dont l'importance dépasse celle que nous touchons ici. Dans la pensée populaire, héritière de l'esprit classique, la valeur de la science repose sur ses applications pratiques. Or, on peut apercevoir que dorénavant les applications de la science s'avéreront de moins en moins bienfaisantes et de plus en plus redoutables. Si donc la science ne repose que sur ses applications pratiques, ceux-là mêmes la maudiront bientôt qui la bénissent encore actuellement, et de cette dépréciation pourrait sortir une barbarie terrible. La valeur indéfectible de la science n'est point dans les applications qu'on en peut faire, elle consiste dans le fait de fournir à tous les esprits un but commun et unique qui rende indéfiniment possible leur accord. La vérité c'est *l'accord des esprits*, au-delà des contingences, des intérêts, des groupes particuliers. Elle apporte une trêve, un moyen de pacification relative, sa recherche étant une occasion de communion universelle indéfiniment renouvelée.

manière les deux autres. Que si nous passons outre et bornons notre aspiration à la perfection dans la catégorie de notre choix, là encore des alternatives se présenteront qui nous forceront à des renoncements arbitraires, au sacrifice de valeurs du même ordre que celle qui aura nos préférences.

Il faut comprendre que le Bien, le Vrai, le Beau ne sont pas *donnés* de telle sorte qu'ils commandent directement une règle de conduite (ce que fait un idéal proprement dit). Il se fait seulement que l'attachement à ces valeurs peut nous *inspirer*, dans des conjonctures particulières, des déterminations qui ne soient pas conformes à une règle établie, tout en étant aussi désintéressées que la ponctuelle application de la règle.

L'attachement aux trois valeurs universelles est, pour la conscience, *une réserve d'inspiration indéterminée*, complémentaire de la soumission aux règles formelles. Il est ce qui sauvegarde, dans l'individu supérieur, cette part de liberté qui lui vaut de n'être jamais complètement « socialisé ».

À la morale formelle, que circonscrivent tout entière nos trois premières rubriques, Bienfaisance, Justice, Honneur, notre quatrième rubrique ajoute *une morale d'inspiration* qui la complète ou la corrige (1). Les trois Valeurs sont *le trésor de notre bonne volonté*.

Quant à fixer l'importance respective de la morale des règles et de la morale d'inspiration, cela ne saurait incomber qu'à notre bonne volonté elle-même avec tout ce qui peut l'animer.

593. Il résulte de cette mise en place que les actes non conformes à la règle mais inspirés du Bien, du Vrai ou du Beau, ne sauraient, par eux seuls, *faire jurisprudence*, c'est-à-dire que leur auteur, conscient de leur caractère d'exception, n'entend pas les justifier par une règle appropriée.

---

(1) Nous mettons ainsi à sa vraie place la haute idée que le sophiste *Gorgias* opposait trop radicalement au formalisme de *Protagoras*. La morale occasionnelle ou de l'inspiration a vivement préoccupé les anciens. C'est un point de l'histoire du *scepticisme* auquel les historiens ne me paraissent pas avoir attribué l'importance qu'il mérite.

De ce que la seule pitié pourra me faire commettre, dans certains cas, un mensonge, je n'entendrai pas tirer cette règle qu'on doit toujours mentir quand la pitié le suggère, ni même la simple idée qu'il est *bien* de mentir pour un pareil motif. Si, par amour du Beau, je ne puis que trouver bon qu'un notaire, en 1452, ait eu de sa servante un bâtard qui devait peindre la Cène et la Joconde, il ne s'ensuit pas qu'à mon sens tous les notaires puissent imiter celui-là avec moins de scrupule de conscience.

Apprécier à leur valeur tels poèmes que leurs auteurs n'auraient pas produits sans l'ivrognerie ou la débauche, cela peut se faire sans prétendre décréter que l'intempérance et les mœurs dissolues seront désormais moins répréhensibles. L'activité morale selon la quatrième rubrique est en dehors des règles et ne fonde pas à elle seule des règles. On ne passe pas de plain-pied d'une suggestion occasionnelle de la bonne volonté à la résolution d'appliquer une règle. L'intervalle qui est entre ces deux modes d'activité est occupé par une convention faite avec autrui ou avec soi-même.

**594.** C'est dire que si les trois catégories de la valeur ne nous donnent pas immédiatement un principe de conduite, elles ont au degré le plus éminent le pouvoir de suggérer des formes d'idéal dont des règles formelles peuvent être logiquement déduites. C'est par là que d'être attentifs aux trois valeurs, cela met tous les esprits sur le chemin de l'apaisement et de l'atténuation des antagonismes. Trop indéterminées pour dispenser un individu d'une discipline reçue du dehors, et pour imposer aux groupes l'obligation de fusionner en un seul, elles marquent cela d'universel dans quoi les groupes et les individus peuvent communier sans renoncer à leur distinction ou à leur indépendance.

C'est par la noblesse et la générosité de l'âme que chacun de nous peut concevoir et aimer la société tout idéale réunissant les grandes personnalités des temps révolus, placées par notre respect dans une sorte de Parnasse de la gloire pure ou du pur

mérite, où l'harmonie et la concorde n'ont plus à souffrir de la diversité des groupes dont les grands hommes relèvent historiquement ni de l'incompatibilité des fins qu'ils se sont assignées durant leur vie.

595. Si nous avons dû montrer que l'idée d'une communion universelle et définitive de tous les esprits dans une même aspiration vers ce qui résumerait toute excellence, n'est qu'une chimère plus favorable à la tyrannie qu'à la paix, en revanche il est toujours possible aux esprits les plus divers, aux membres des groupes les plus opposés de se rapprocher les uns des autres par une commune admiration pour ce qui est beau, par un égal respect pour la vérité, ou par un sentiment identique de la sainteté de tout sacrifice. Seuls *les intérêts égoïstes* sont facteurs d'antagonismes à la fois déplorables et évitables; et l'on remarquera que l'attachement fanatique et exclusif à la règle de son groupe ou à l'idéal de son choix participe encore de la nature de l'égoïsme, puisque cela consiste en fin de compte à faire de l'intérêt d'un groupe, réel ou idéal, notre intérêt. Par delà le formalisme moral lui-même, il faut donc qu'un sentiment modérateur nous rende capables d'apprécier ceux de nos semblables dont des oppositions d'intérêts et de groupes font des adversaires ou des rivaux. Ce sentiment, c'est l'attachement aux trois valeurs catégoriques qui le soutiendra. Reconnaisant que l'activité des autres, quels qu'ils soient, est occasion de beauté, de sacrifice, de connaissances justes et raisonnables, sachant aussi qu'il y a toujours des formes d'excellence dont nous devons nous résigner à nous détourner, cela nous suggère, à côté et au-dessus des conventions formelles au respect desquelles nous sommes résolus de nous consacrer, cette bonne volonté indéterminée, mais souple et multiple, qui nous inspirera jusque dans l'idéal, les tempéraments nécessaires et les concessions opportunes, source de plus d'entente entre les plus différents et condition d'un progrès moral indéfini.

## CHAPITRE X

**Conclusions philosophiques du chapitre précédent  
et de l'ouvrage.**

**I. — Morale, Esthétique, Philosophie de la Science**

596. Le chapitre qu'on vient de lire, consacré à la noblesse d'âme, forme d'excellence morale complémentaire de la moralité formelle, conduit à apercevoir dans l'étude scientifique de la morale une partie d'une recherche plus vaste. À côté de l'explication de l'avènement du bien dans les sociétés et dans les consciences, une place attend des recherches parallèles concernant le beau et le vrai. D'ailleurs telles sont les relations entre les trois catégories de la Valeur, que l'étude de l'une requiert celle des autres. La philosophie morale n'est complète que lorsqu'elle a pu profiter des résultats de l'*Esthétique* ou philosophie du beau, et de la philosophie de la science ou réflexion sur la vérité, la réciproque étant vraie aussi.

Il n'est pas inutile de montrer succinctement que les procédés d'explication adoptés dans ce travail pour l'étude des faits moraux seraient applicables aussi dans la philosophie de l'Art ainsi que dans la théorie de la connaissance et de la vérité. L'esprit sociologique réussit à rendre compte de la moralité par la considération des consciences multiples s'influençant les unes les autres : on peut présumer que le même point de vue ne sera pas entièrement décevant lorsqu'il s'agira de comprendre mieux la nature des deux autres valeurs spirituelles universelles.

597. *Identité des problèmes de la morale, de l'esthétique et de la philosophie de la science.* Le problème capital auquel se rattache toute la science morale est celui de savoir comment une conscience en arrive à attribuer à certains modes d'action une

valeur supérieure et absolue. Toutes les autres questions que se pose le moraliste peuvent être posées comme préparatoires à la solution de celle-là. A côté des actes qui émanent de quelques consciences parvenues à la notion du bien en soi ou à la phase de l'idéal, le moraliste observe un nombre bien plus grand d'actes déterminés par des impulsions irraisonnées, instinctives ; et l'on est fondé de considérer celles-ci comme plus primitives ou plus fondamentales que l'activité proprement morale. En effet, elles sont plus immédiatement nécessaires à la vie, puisqu'il y a des sociétés où il n'y en a pas d'autres, tandis que le désintéressement moral à lui seul ne saurait suffire à la subsistance d'une société ni d'un individu.

Le problème de la morale nous est dès lors apparu comme la question de savoir comment, avec l'activité impulsive pour point de départ, la moralité pure pouvait arriver à se développer.

Les problèmes fondamentaux de l'esthétique ne se présenteraient pas autrement. C'est ici le pur sentiment de la beauté qui est la chose à éclairer, s'il est possible. L'artiste et le sincère admirateur du beau reconnaissent une haute valeur à certains objets, non pour ce à quoi ils peuvent servir, mais pour la seule beauté qui est en eux. Une valeur inconditionnelle et absolue est attribuée aux choses belles ; l'œuvre d'art proprement dite n'est évaluée que par cette seule qualité dont elle est l'occasion ou mieux, avec laquelle elle se confond. Et de même qu'une conscience morale développée respecte toutes les formes d'idéal moral, une âme sans étroitesse ne saurait trouver mauvais que d'autres se prennent d'admiration et d'amour pour telles choses jugées belles, encore qu'elle-même n'éprouve ces sentiments que pour des objets différents.

A son tour, l'esthéticien est fondé de prendre pour point de départ de ses recherches certaines démarches et certains phénomènes psychologiques considérés comme plus communs et plus primitifs. Dans leurs relations mutuelles et dans leurs relations avec les choses, les êtres vivants sont d'abord déterminés

par des attractions directes et immédiates, résultat de leur constitution organique. Il y a des instincts et il y a, plus primitifs encore des *tropismes*. L'être vivant mobile et impressionnable, s'orientera et s'avancera vers la lumière; le silence et l'obscurité le déprimeront; les couleurs claires et variées, les bruits multiples le disposeront à la joie et à l'action. Les instincts de la conservation, les instincts sexuels déterminent de même des attractions et des répugnances; les instincts plus proprement sociaux sont cause que nous trouvons du plaisir dans certains actes imités de nos semblables ou accomplis de concert avec ceux-ci, tels que les chœurs et les danses. Dans tout cela se marque donc une étroite liaison entre l'action et le plaisir, joie ou volupté, état qui accompagne l'activité conforme aux tendances organiques et qui fait qu'on y persévère.

Mais comment de *l'activité agréable* peut-il résulter, en fin de compte, l'affirmation de la pure beauté, estimée, non pour la quantité d'agrément qu'elle peut procurer, mais pour elle-même, à tel point dissociée, dans certains cas, des formes ordinaires de la joie et du bonheur, que ceux qui en ont le culte estimeront qu'on ne la trouve que par le renoncement et le sacrifice ?

**598.** Posons en troisième lieu *le problème central de la philosophie des sciences*. C'est ici l'idée d'une valeur absolue de la connaissance qu'il s'agit d'expliquer, *le problème de la vérité*.

Une connaissance quelconque ou le jugement qui la formule, vérité, erreur ou mensonge, peuvent toujours être considérés comme des instruments dont on peut se servir, comme une chose utile, et c'est comme tels qu'ils sont tout d'abord élaborés ou retenus, dans la vie pratique. Mais voilà que l'on a reconnu aux jugements et propositions, aspect formel des connaissances, un degré de valeur indépendant de leur utilité possible : les propositions sont vraies ou fausses, les connaissances sont plus ou moins vraies. Et cette valeur de la vérité n'est pas seulement

un surcroît de valeur, par rapport à l'utilité, elle peut être jugée absolue, suffisante et décisive. La distinction du vrai et du faux est un critère des connaissances qui se suffit et qui prétend supplanter le critère de l'utilité ou de l'opportunité.

Cet amour de la vérité se manifeste dans l'idéal du savant. La science est proprement un recueil jamais achevé, sinon de toutes les vérités, du moins de celles qui possèdent certaines qualités à déterminer (généralité, enchaînement logique, déduction ou vérification possibles, l'intérêt qu'elles présentent pour un grand nombre d'esprits, difficulté de les établir, etc...). Non seulement la vérité scientifique est conçue comme méritant d'être recherchée, indépendamment de son utilité possible, mais on la regarde comme valant en soi, telle qu'il est bien de lui sacrifier ses intérêts, telle enfin que d'aucuns ne laissent pas d'approuver cette recherche, quoi qu'ils ne puissent en comprendre ni les opérations ni les résultats, incapables de connaître la vérité par eux-mêmes.

Les connaissances quelconques, avons-nous dit, sont d'abord des instruments : on fait servir une connaissance au succès d'une entreprise, à la réalisation d'une fin, on influe sur l'activité d'autrui par les connaissances qu'on lui communique. Mais les connaissances et les propositions ne sont qu'une espèce d'instruments parmi d'autres ; il y a aussi les outils matériels et les actes ordonnés non par l'intelligence, mais par des instincts.

Ce qu'il y a de commun dans l'emploi des outils, les actes instinctifs et l'usage utilitaire des connaissances et des jugements, c'est que ces trois modes d'activité n'ont pas leur raison d'être en eux-mêmes : ils sont déterminés par ce qui ne doit arriver qu'ultérieurement, ils sont du présent déterminé par l'avenir. Ainsi un hyménoptère prépare une cellule et accumule des provisions pour une progéniture qui naîtra après sa mort.

Tel est donc le point de départ que l'observation fournit au philosophe à la recherche d'une explication de la connaissance

vraie : Des actes divers, instinctifs ou conscients, déterminés actuellement par le futur et dont la valeur dépend de ce futur. Comment, au sein d'une activité déterminée dans le présent par le futur se produit-il ce fait, que certaines consciences attribueront à certaines connaissances, non plus une valeur d'instrument, non plus une valeur déterminée par ce qui doit arriver, mais une valeur en soi, actuelle, éternelle, celle de la vérité. Tel est le problème, sous un énoncé qui doit en faciliter la solution.

599. Ainsi l'esthéticien doit trouver le chemin qui conduit du plaisir impulsif au beau dans l'art, le théoricien des sciences doit marquer la voie qui va de la technique instinctive ou machinale à la vérité, idéal du savant, comme le moraliste part des actes impulsivement posés par un être social en vue d'autrui, pour relever le chemin qui mène au pur amour du bien.

Il faut se garder sans doute de chercher à instituer un parallélisme trop exact entre les manières de traiter les problèmes correspondants de la morale, de l'esthétique et de la science. Nous nous sommes trop souvent complu à insister sur l'indépendance foncière de ces trois valeurs universelles et à dénoncer la trop étroite correspondance qu'en affirmaient les classiques, pour tomber à notre tour dans le même travers. Ceux-là croyaient que tout est dit quand on a trouvé l'une des trois explications requises, car, y ayant identité entre le beau, le vrai et le bien, ce qui expliquait l'un de ces trois termes, valait pour les deux autres, et la possession du vrai, par exemple, faisait atteindre par surcroît au beau et au bien.

Pour nous l'étude de ces trois valeurs foncièrement distinctes comporte trois disciplines relativement indépendantes, mais celles-ci seront inspirées d'un même esprit, de telle sorte que ce qui réussit dans l'une des trois sciences inspirera des procédés féconds dans les deux autres. Il importe notamment de marquer l'analogie dans le développement de la conscience en

ce qui concerne son progrès vers l'aperception des trois valeurs universelles.

La phase des instincts, la phase de la connaissance des règles et la phase de l'idéal moral caractérisent le développement de la vie morale. La trinité de ces étapes se retrouve dans le progrès de la vie esthétique et dans celui de la connaissance. L'esthéticien pourra distinguer : 1° la phase *du plaisir* ou de l'attrait immédiat ; 2° la phase *de la correction* ou *de la conformité, de la mode* ou *du style établi* ; 3° enfin la phase *du sentiment de la beauté pure et de l'art autonome*. Le théoricien de la connaissance établira de son côté : 1° la phase *de la technique instinctive* ou *irraisonnée* ; 2° la phase *de la connaissance en général* ou *du langage* ; 3° la phase de la recherche *de la vérité* ou *de la science pure*.

#### LES TROIS PHASES DE LA CONSCIENCE ESTHÉTIQUE.

600. Comme nous le remarquons plus haut, l'embryon de l'activité artistique se trouve dans l'attraction directe qu'exercent certaines choses et certains actes. Soumis sans contrôle spécifique à ses tropismes et à ses instincts, l'individu va vers ce qui lui procure volupté ou satisfaction sentimentale. S'il s'élève au sentiment réfléchi d'une valeur, c'est la capacité de lui procurer cet avantage qui sera la seule mesure de cette valeur.

Mais dans une phase plus avancée de la vie sociale, nous trouverons qu'un critère est intervenu pour l'appréciation de la valeur des choses et des actes. Les individus ne cherchent plus leur plaisir sous la seule impulsion de leurs instincts et tendances organiques, mais quelquefois aussi conformément à des coutumes établies : ce sera le plaisir d'être *conforme*, d'être *correct*, et aussi d'être *beau*, ce mot étant pris dans le sens de conforme à *la mode*, à *l'usage* ou *au style reçu*. Ou bien chacun trouve réellement son plaisir dans les jeux concertés, dans des

manières d'agir convenues et dans les objets proclamés précieux d'un commun accord, ou du moins l'on s'imagine y prendre un plaisir suffisant, ou enfin l'on juge opportun de se comporter comme si l'on éprouvait réellement cet attrait.

Il serait aisé de montrer que l'avènement de cette seconde phase du développement du goût résulte de l'importance prépondérante des relations sociales durables et permanentes aboutissant à *la conscience du groupe*. L'attrait de ce qui est à la mode ou conforme au style reçu correspond à l'attachement pour le groupe dont c'est la mode ou le style. La valeur qu'on se juge fondé d'accorder à ces objets, indépendamment de l'attrait immédiat qu'on peut éprouver à leur égard, a sa racine dans le respect ou l'estime du groupe.

C'est au cours de cette seconde étape que la conscience de la *beauté*, distincte de ce qui est cause d'agrément ou de plaisir, se dégage. Là où règne la mode des formes systématiques et convenues, des rythmes adoptés une fois pour toutes, etc., s'imposera bientôt cette idée que ce sont là des modalités d'une valeur respectable alors même qu'elles ne procureraient pas de plaisir, ou plutôt, puisque c'est à l'occasion de certaines démarches faites en vue du plaisir que ces valeurs prennent consistance, qu'il convient d'y prendre du plaisir, et que celui qui n'y en trouve point est en cela moins méritant qu'un autre : il a mauvais goût. Le beau ou la valeur esthétique s'affirme dès lors comme relativement indépendant de l'attrait sentimental et digne de déterminer celui-ci. La parure, les ornements, les conventions arbitraires du style, étrangères à l'utilité pure et combinées avec ce qui relève de celle-ci, surgissent donc à cette seconde étape du développement de la conscience esthétique.

Nul doute que les premières manifestations d'une activité visant expressément à superposer du beau à la stricte utilité, ne se soient produites lorsque les membres d'un groupe, prenant confusément conscience de ce lien social qui les unissait, se

sont réjouis d'apercevoir tous les signes de cette union et se sont préoccupés de les multiplier. De là les caractères formels et convenus dans la parure, la construction des maisons, l'ornementation des arnes et instruments, dans la danse et dans la musique, surtout dans les objets du culte et les cérémonies.

**601.** Mais si les groupes sont portés à adopter des modes propres et à s'opposer à d'autres par un style qui soit leur marque, si cela amène la conscience des individus à concevoir un caractère propre aux choses, la beauté, indépendant du plaisir que la chose perçue procure ou ne procure pas, cette évolution s'achève grâce aux relations des groupes multiples. Les rivalités chez ceux-ci amènent des comparaisons entre les objets qui symbolisent chacun d'eux, et dès lors les esprits sont conduits à concevoir la beauté non plus seulement comme une propriété du style ou de la mode du groupe dont on est membre, mais comme une excellence supérieure à laquelle toutes les modes ou tous les styles s'efforcent d'atteindre et qu'ils réalisent avec plus ou moins de bonheur. Dès lors la plupart pourront encore être convaincus que la mode de chez eux est ce qu'il y a de plus beau, il y aura cependant des esprits pour lesquels des choses belles peuvent exister en dehors des conventions du groupe dont ils font partie; des objets seront réputés précieux en eux-mêmes uniquement parce qu'ils sont beaux, et l'on pourra en créer de tels: ce seront les œuvres d'art. La création artistique apparaîtra soumise à la seule condition de créer de la beauté. Les gens de goût adhèrent à des formes de beau idéal comme les consciences morales pleinement développées s'éprennent de telle forme d'idéal moral. Le beau achève ainsi de se détacher de l'utilité, et de se mettre au-dessus, non seulement des commodités des individus, mais des convenances des groupes. C'est la troisième phase, la phase du beau en soi ou de la

beauté pure, de la liberté du goût et de l'initiative dans l'art (1).

#### LES TROIS DEGRÉS DE LA CONNAISSANCE.

602. Enfin, de même que la correction, la mode, les styles particuliers sont sur le chemin qui va de la recherche impulsive du plaisir à l'idéal de la beauté, de même *le langage et la connaissance vulgaire* en général sont intermédiaires entre l'industrie toute machinale ou instinctive et la science pure. On retiendra que dans les trois cas de la morale, de l'esthétique et de la théorie de la connaissance, *c'est au groupe social proprement dit que correspond la phase intermédiaire*. Au sein du groupe surgissent de même façon la connaissance expresse des règles morales, l'institution des modes et des styles particuliers et aussi bien, sinon d'abord, *un langage*, c'est-à-dire une technique ou art de s'influencer les uns les autres, fondée sur un accord sur des connaissances proprement dites.

Nous n'avons pas à rechercher ici comment s'opère le passage d'une activité technique purement instinctive à une industrie basée sur des connaissances, mais le lecteur ira de lui-même vers les moyens de résoudre ce problème. Il est trop clair que si l'association, les activités concertées ont quelque effet sur des consciences, l'effet le plus évident de tous est l'institution et la conservation d'un langage, c'est-à-dire

---

(1) On remarquera que dans la troisième phase de la conscience esthétique, le beau se retrouve étroitement associé avec *le plaisir*, mais c'est un plaisir spécifique. L'artiste juge de la beauté, en dehors des conventions établies, d'après *son plaisir*, l'agrément propre de la perception du beau. Il méprise celui qui ne juge que d'après des règles ou des conventions étrangères à ce sentiment personnel. Ici comme dans la vie morale (319), la troisième phase marque donc un certain retour aux caractères de la première. La phase supérieure est concordance de la *valeur* et du sentiment individuel. Dans la première phase, il n'y a que du sentiment, réaction psychologique sans une valeur discernée. Dans la deuxième phase, il y a divorce possible de la valeur et du sentiment.

l'adoption d'actes spécifiques pour servir précisément à faciliter des activités concertées. Lors donc que nous expliquons l'avènement de *la conscience morale* par l'influence des individus les uns sur les autres, par l'effort dont devait résulter la solution des conflits et le retour à la paix après les infractions, nous ne faisons que développer un cas particulier du *progrès de la conscience en général*, dû à l'activité combinée des individus multiples, en relations durables ou permanentes les uns avec les autres, autrement dit, à l'activité au sein d'un groupe social.

De même que dans la conscience des individus vivant ensemble, la règle morale arrive à se détacher des circonstances où elle s'applique et à être estimée en tant que règle, de même des moyens de concerter leurs activités arrivent, dans les consciences respectives des associés, à s'isoler et à être doués d'une existence propre, indépendante des circonstances de leurs applications : ce sont des mots, signes, ou plutôt des phrases, formules, propositions, en un mot, *des connaissances*. Et tout comme la condition essentielle pour une règle morale c'est d'être la même dans toutes les consciences des associés, la condition fondamentale de ces instruments de communication que sont les connaissances, c'est d'être les mêmes dans tous les esprits : c'est grâce à cela qu'elles peuvent servir à combiner les actions des individus, qu'elles sont intelligibles et communicables.

603. Ainsi l'activité concertée ou activité sociale enveloppe ce qui permettra d'expliquer le progrès par lequel on passe de la technique instinctive à la technique fondée sur la connaissance et le langage. La phase supérieure de ce progrès de la conscience théorique, ce sera l'avènement de *l'idée de vérité*, fondant la valeur absolue des propositions. Dans l'idée de la vérité pure, la connaissance est détachée de tout rôle utilitaire éventuel, *c'est donc ici le divorce de l'idée de la connaissance et de celle de la technique*. La valeur de la proposition vraie

est conçue comme indépendante de ce à quoi elle peut servir. Celui qui a le respect de la vérité se tient prêt à la professer, non seulement lorsqu'il n'aperçoit pas à quoi elle peut servir, à lui ou à d'autres, mais même s'il y a danger qu'elle lui nuise. C'est un idéal. Son avènement dans les consciences ne s'explique pas autrement que celui des formes d'idéal moral ou esthétique : Comme il y a des groupes multiples, il y a diversité de langages et diversité de connaissances. A l'antagonisme des groupes correspond le désaccord sur des affirmations et l'incompatibilité avérée des croyances. Et ces affirmations qui s'opposent peuvent fort bien être des instruments utiles, des moyens efficaces, demeurer au même titre des valeurs pratiques.

La science, avec son arsenal de méthodes et de critères et son ambition d'unifier, sera fille des esprits les plus soucieux de l'ordre et de l'accord. Dans leur effort pour résoudre ou pour écarter les controverses, ils recueillent parmi l'infinité des propositions, celles qui, méritant l'attention pour une cause quelconque (applications pratiques, etc...) s'avèrent en outre capables de résister à tous les efforts pour les réfuter. A ces propositions la conscience du savant accorde ou reconnaît cette valeur éminente qui les place bien au-dessus des intérêts des individus ou des convenances des groupes sociaux quels qu'ils soient. Contre la vérité rien ne saurait prévaloir.

## II. — Morale et synthèse philosophique

604. Irrésistiblement surgissent sur nouveaux frais les problèmes les plus universels de la philosophie, et il faut s'en féliciter, car s'il nous paraît difficile de contester que les explications qui précèdent fournissent à l'esprit investigateur de réelles satisfactions, ce serait en compromettre la valeur que de supposer qu'elles apportent la solution intégrale des plus hauts problèmes. Elles ne font qu'en suggérer des énoncés

renouvelés, excitant encore davantage, nous semble-t-il, la curiosité de les voir résolus.

Un point de vue sociologique fournit une inspiration et des méthodes communes à la morale, à l'esthétique et à la philosophie des sciences; mais l'unité de tout cela, où la découvrir? Où se placer pour juger de l'ensemble? D'où proviennent ces correspondances et que faut-il admettre au préalable de ces explications? De la méthode adoptée dans cet ouvrage, il résulte qu'il n'y a partout que conventions amovibles; et si l'on veut bien professer un profond respect pour « les plus hautes conventions », encore est-il que le sens commun réclame ses droits et regimbe d'abord devant ce recours dernier à l'idée de convention, ne voyant dans celle-ci qu'une opération parmi d'autres, supposant des matériaux et des agents... Le problème philosophique urgent dans une morale aux explications fondées sur la vie des sociétés et les accords entre plusieurs, est le *problème du fondement de la convention*.

605. Nous ne pouvons que destiner à un autre ouvrage le traitement de ce problème (1), remarquant seulement que toute philosophie se ramène toujours, et très légitimement, à confronter avec les exigences d'un sens commun préalable, les découvertes que l'on a cru faire. Le philosophe est celui qui se soucie des conséquences dernières ou de toutes les conséquences.

S'il en est ainsi, c'est à bon droit que nous terminons par des problèmes philosophiques posés, non résolus, et nous pouvons marquer notre satisfaction de ce que ces problèmes paraissent s'imposer dans des termes renouvelés, non reçus d'une école ou d'une tradition. Pour un esprit imbu de la

---

(1) En attendant ce travail en cours de préparation, on se permettra de signaler à titre de premières esquisses: *Convention et Raison* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1925); *La Métaphysique et la notion de groupe social*. (*Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des Lettres, 5<sup>e</sup> série, t. XIV, 1928.*); *De la Nécessité*, *Le Renoncement*, *Théorie de la Consolidation*, déjà cités.

pensée classique, ces remarques impliqueraient au contraire une grave objection.

La philosophie morale traditionnelle, en effet, prétend consister dans l'application d'un système aux problèmes « pratiques ». C'est au préalable et par des études étrangères à l'examen direct des problèmes de la conduite que la grande métaphysique du passé et même la critique kantienne, aussi bien que l'empirisme eudémoniste, se faisaient forts de trouver les fondements de la science de la conduite. L'histoire nous a montré dans les doctrines morales les plus connues une application de vérités inspirées de la physique, des mathématiques, des sciences naturelles. Le *traité de morale* est, chez la plupart des philosophes, celui qu'ils se proposent d'écrire le dernier.

Nous prétendons procéder autrement. Allant droit aux faits de la conduite, ce que le point de vue sociologique permet de faire, nous avons cru en trouver des explications satisfaisantes, dûment scientifiques, sans trop nous inquiéter de savoir au préalable si elles étaient conformes à telle ou telle donnée de la philosophie, laissant à une critique ultérieure le soin de chercher ce qui en résultait au point de vue des exigences du sens commun, et nous réservant, en cas de conflit entre nos conclusions et ces exigences, d'examiner le bien fondé de ces dernières.

606. En d'autres termes, nous avons estimé qu'il incombe au sociologue et au moraliste, assez sûrs de leur méthode pour espérer des résultats positifs, d'élaborer une philosophie conforme aux besoins de leur science, quittes à chercher ensuite, en qualité de philosophes purs, la valeur universelle des propositions générales dont ils se seront provisoirement contentés.

*La science progressive, élaborant sous l'inspiration de ses besoins, sa propre philosophie*: Deux considérations ôtent d'ailleurs à cette formule tout caractère de paradoxe. C'est d'abord que la prétention du philosophe proprement dit d'ou-

vrir la marche, n'a jamais été qu'une attitude de parade, venue au second temps et faussant l'ordre réel de l'inspiration. En réalité, les philosophes du passé ne sont jamais parvenus à rien de fécond qu'en faisant d'abord œuvre de science proprement dite, ou en réfléchissant sur quelque nouveauté scientifique. Les présocratiques ou Descartes allaient de l'avant dans la physique ou la science des nombres, puis il traitaient les problèmes philosophiques que le rapprochement de ces découvertes avec le sens commun posait à eux-mêmes ou aux autres. La philosophie kantienne s'est comportée de même à l'égard des éclatants progrès de la science newtonienne.

Le second fait qui vient à l'appui de cette formule, c'est que jamais aussi nettement que de notre temps les savants ne se sont rendu compte du droit en possession duquel ils se trouvent de ne pas passer par les conditions d'une philosophie toute faite.

Il n'y a pas si longtemps, la physique jugeait encore devoir s'incliner devant les propriétés universelles du temps, de l'espace, de l'activité, telles que le philosophe les énonçait d'après « les exigences a priori de la raison ». La philosophie, qui n'était en fin de compte qu'une codification du sens commun — on dirait : sa dernière édition, revue et corrigée — énonçait un *système de catégories* dans les cadres duquel le physicien aurait à édifier sa science. La physique de la Relativité a secoué cette entrave; elle modifie pour ses besoins, le système des catégories du sens commun, quitte à discuter ensuite les conséquences philosophiques de cette initiative, ou les ajustements opportuns. Quel que soit l'avenir de cette grande aventure scientifique, elle a prouvé que cette liberté est possible.

**607.** La véritable philosophie ne consiste donc pas à rédiger un code d'exigences et de conditions qui s'imposeront désormais à la science comme à la vie pratique, mais bien à examiner ce qui résulte, pour une considération d'ensemble sur les choses, et en vue de l'accord des esprits, des libres initia-

tives du savant progressant dans la découverte de la vérité, comme des libres inspirations de l'artiste réalisant des beautés nouvelles, comme des libres résolutions du héros dans le choix de ses sacrifices.

Au fait, lorsque le philosophe du passé voulait imposer au savant, à l'homme d'action et même à l'artiste une règle ou une condition préalables, cadre destiné à circonscrire leur activité en la soutenant, il croyait agir lui-même comme savant, et parler au nom de la vérité, alors qu'il n'agissait que comme moraliste pratique, au nom d'une fin qu'il avait adoptée. Il a pu se faire illusion sur son autorité dans les époques où le savant, l'artiste et l'unanimité des gens de bonne volonté se posaient en somme les mêmes fins que lui philosophe; mais cette harmonie préétablie n'est pas pour durer toujours.

❧❧❧. Pas plus que nous n'avons commencé cet ouvrage avec la préoccupation de justifier un code de morale déterminé, nous ne l'avons développé avec celle de déduire une telle morale d'un système tout fait de philosophie. Retournant la proposition qui s'applique à la morale classique, nous dirions que *c'est le progrès dans l'étude sociologique de la morale qui nous inspire une philosophie de la convention*. Notre recherche de la vérité philosophique serait donc en deux temps; un temps sociologique: progrès de l'explication des phénomènes moraux observés dans la société et dans les consciences; un temps philosophique: réflexions sur ces résultats scientifiques.

Mais ce renversement des rapports classiques de la philosophie et de la morale manque à son tour d'exactitude, il est trop formel et n'exprime pas parfaitement les relations véritables de la réflexion philosophique et de l'investigation scientifique dans l'explication des phénomènes moraux. En réalité, l'inspiration philosophique et le traitement sociologique des problèmes posés par la vie se développent concurremment et sont l'un pour l'autre d'utiles auxiliaires. En terminant notre introduction historique et critique nous marquons la récipro-

cité de services qui relie la critique philosophique et l'explication morale. On aura pu vérifier cette interdépendance par de nombreux endroits de l'exposé systématique. On a vu par exemple que pour définir et commencer d'élaborer la sociologie au moyen *du rapport social* sans être arrêté tout de suite par des objections inspirées du sens commun, il faut « transcender » la notion vulgaire d'individu. Pour se servir utilement de la notion de *groupe social*, il faut développer celle de *participation*, fort étrangère à la pensée pratique. Pour expliquer l'idée de justice il faut une théorie de la connaissance confuse doublant une théorie générale de la définition. Dans l'exposé de la technique de la personne, ou de l'honneur au sens large, une théorie du symbolisme, une critique de la substance, une théorie de l'âme, enfin, une doctrine de la liberté sont également impliquées. La notion de valeur absolue, base de l'explication du plein développement de la conscience, ainsi que la généralisation de l'idée d'antinomie ont besoin d'une forte armature de critique philosophique.

Sous peine de se ravalier à une servile description des connaissances de sens commun et des techniques sociales, déguisée sous des formules à l'instar des autres sciences, la sociologie ne peut se passer de l'appui d'une critique philosophique, jusque dans les moindres de ses démarches. Il serait facile de montrer que c'est faute d'une critique philosophique appropriée que certains errements font obstacle au progrès de la sociologie, ou que la difficulté de s'entendre sur les fondements et les cadres de cette science est liée à la variété inévitable des systèmes philosophiques dont les sociologues s'inspirent.

**609.** La philosophie que tendent à dégager les propositions directrices contenues dans ce traité de morale peut être appelée *une philosophie de la Convention, ou de l'Accord des esprits*. Écartant le point de vue d'une conscience individuelle tenue pour donnée première et suffisante, ou celui d'un donné universel : être, univers, raison en soi, elle retient seulement les

relations entre plusieurs *termes*, qui seront définis eux-mêmes comme des *esprits* quand les relations dont ils sont les termes sont d'une certaine nature. C'est le *cas*, par excellence, lorsque les relations affirmées entre eux résultent de *conventions*. Des êtres capables de concevoir, d'établir et de respecter des conventions sont des êtres spirituels (conscients, volontaires).

Une convention possible entre consciences multiples répartit le contenu de la notion vulgaire de *réalité* entre deux notions mieux définies : Il y a la *réalité* qui s'impose à nous, le nécessaire, la force brute, les choses sensibles, la contrainte, en résumé, tout ce dont nous ne sommes pas librement convenus. Le sensible, le nécessaire, la force étrangère, c'est aussi *l'inconnu*. Le type de cette réalité, c'est *la matière* du sens commun actuel, inerte, aveugle, irrésistible. — Puis il y a *la réalité connue*; or, celle-là se ramène à ce qui résulte de nos libres conventions. Une chose est connue en tant qu'elle est conforme à son expression convenue. L'exemple typique en sera une de ces règles morales telle qu'elle se présente à la conscience de quelques-uns qui se trouvent d'accord pour la vouloir et pour l'aimer. Une valeur spirituelle est *réelle* dès qu'elle est conçue et voulue. Une beauté que j'admire, une sainteté que je vénère, qu'est-ce qui pourrait la réfuter, au nom de quoi? Et lorsque nous sommes plusieurs à communier dans le sentiment de ces valeurs, qui donc pourrait les réduire à une illusion ou forcer à n'y voir qu'un caprice individuel?

Le monde et l'activité universelle se répartissent ainsi entre trois aspects ou trois moments : 1° les antécédents de la convention, la matière brute, les forces aveugles, la masse de l'inconnu, les tendances, les intentions et les alliances étrangères; 2° la convention, résolution par laquelle quelque sacrifice est mutuellement consenti par tous ceux qui s'associent; 3° la règle ou la valeur instituée, la chose établie, fruit de l'opération conventionnelle que les associés sont d'accord pour considérer ou pour respecter désormais dans l'esprit de son insti-

tution, et à ce titre force agissante, réalité spirituelle connue de nous parce que nous l'avons élaborée.

L'activité sociale est ainsi, non au bout de l'explication du réel, cela que tout le reste devrait expliquer, le dernier volume sur le rayon encyclopédique, comme c'était le cas dans la philosophie traditionnelle : elle est au cœur même de l'explication (1). C'est à partir *d'un point de convention* que rayonnera toute réalité et toute explication. Nos libres déterminations aménagées grâce à nos sacrifices réciproques et que nous instituons d'un commun consentement, sont le point central d'où tout s'ordonne, prend consistance et direction. Elles sont pour l'intégralité des choses ce que notre « ici » est dans l'univers spatial et notre « maintenant » entre le passé et l'avenir.

610. Evidemment, ce n'est pas là satisfaire intégralement ce traditionnel désir de savoir mieux quel est en soi ce réel objectif, ce « concret total » un et étranger à nous, antérieur à toute convention déterminée, que pose le sens commun et que le philosophe classique prétendait définir. Mais précisément ce qu'il faut répudier, c'est ce préjugé qui donne à la science et à la philosophie la mission de dire ce qu'est en soi cette réalité intégrale.

La philosophie courante, et nous entendons par là aussi bien les doctrines *réalistes* que les *idéalistes*, assigne soit au savant, soit au philosophe une tâche déterminée : c'est de *corriger le sens commun*, de remplacer la représentation vulgaire de toutes choses, utile mais *inadéquate*, par une représentation qui, aux mêmes avantages, joindrait celui d'être *adéquate à la réalité*

---

(1) La philosophie a depuis longtemps placé dans cette position centrale, non la nature ou la matière, ou quelque chose du même ordre, mais l'esprit. Seulement, elle l'a posé sous l'aspect de l'esprit individuel. Or, une conscience, c'est encore une chose, un être, un morceau de nature. Et expliquer l'univers à partir de l'esprit individuel, c'est toujours expliquer la nature du tout par celle d'une de ses parties. Seule la convention permet de *sortir de la nature* et de s'y opposer assez pour commencer de l'expliquer.

ou de signifier plus directement celle-ci. Le résultat de la recherche serait ainsi *un sens commun supérieur* soit renouvelé (idéalisme), soit perfectionné (réalisme). Il s'agirait dans tous les cas de partir de la représentation donnée où règne en tout ou en partie *l'apparence* ou *l'illusion*, pour aboutir à *la réalité pure*. Le philosophe dirait *la vérité des choses* ou la rendrait évidente par sa conformité avec l'intuition de chacun.

Telle ne nous paraît la mission ni du philosophe ni du savant. Les efforts du savant ne vont qu'à donner de toutes choses, non pas une représentation *adéquante*, mais seulement une expression de plus en plus une et toujours communicable d'un esprit à l'autre, sur laquelle l'accord universel des esprits puisse, en fin de compte, se réaliser. Il fait pour cela les conventions qu'il faut. Une telle *expression* de tout ce qui est connaissable ne vise nullement à remplacer dans tous ses offices l'ensemble des représentations de la vie courante. L'idée que la science se substitue avantageusement à toute autre activité dirigée est en passe de nous faire plus de mal qu'elle ne nous a jamais fait de bien. Elle méconnaît à la fois, et la nature profonde de la science et celle de la vie réelle.

Quant au *philosophe*, c'est lui justement qui situe, ainsi que nous venons de le faire, la science elle-même dans son rapport avec l'activité pratique : il réfléchit sur les différentes expressions et représentations possibles d'un même donné, ce qui le conduit non seulement vers les rapports de la science et du sens commun, mais vers ceux de ces deux représentations avec la représentation artistique, par exemple. Et sa conclusion sera que ces représentations ne pourront jamais être substituées intégralement l'une à l'autre, leurs fins n'étant pas les mêmes. Que la science, par exemple, ne pourra rivaliser avec le sens commun comme une connaissance plus parfaite et indéfiniment progressive, qu'à la condition de ne point prétendre se substituer à la connaissance vulgaire pour les offices pratiques auxquels celle-ci est attachée.

**611.** Aussi bien, le monde n'a que faire d'un sens commun supérieur et superposé. Un seul suffit, et c'est celui-là qu'a élaboré collectivement l'humanité agissante, et que la vie conserve en l'adaptant lentement. Quelle chimère que de vouloir trouver de l'Univers, une fois pour toutes, une représentation plus cohérente, plus consistante, plus attachante et plus féconde que ce monde de notre représentation familière et traditionnelle sur laquelle sont fondés la vie sociale, le mérite moral, l'attrait sentimental, la création artistique et même la science qui y trouve son point de départ, ses appuis provisoires et l'unique source de son intérêt ! (1).

Le rôle véritable du philosophe n'est pas de fournir de cet « Univers sensible » un substitut unique et meilleur, ou de nous dire ce qu'est véritablement ce qui est. Sa mission est d'éclairer des êtres capables de *convenir* et de les en rendre plus capables encore en les faisant plus libres par une plus complète information. De ces conventions que nous nous découvrons en état d'établir, les unes sont déjà faites, et nous n'avons qu'à y consentir, c'est le sens commun et le trésor universel des valeurs reconnues. La conscience éclairée par la philosophie ce sera l'esprit humain qui parvient à sa majorité. On lui rend des comptes, il voit ce que l'on a fait pour lui, les engagements pris en son nom. Il se réserve d'en contester un petit nombre, il confirme la plupart. Il veut désormais cela qui naguère lui pesait comme une contrainte d'école, parce qu'il a reconnu et sa liberté et les raisons de n'en pas user toujours. Connaître c'est, plus intimement, *s'associer*.

**612.** *Les lois de l'association*, voilà ce que la science, objet de cet ouvrage, a pour mission de découvrir, et non pas un ordre moral qui s'impose. Elle étudie cette opération qui est

---

(1) Les formules du savant n'ont de sens et d'intérêt que dans leur rapport avec une représentation commune préalable, de laquelle elles sont un substitut conforme à certaines conventions.

synthèse de liberté et de discipline : adopter en commun, convenir. Savoir, ce n'est pas perdre sa liberté, c'est être en état d'en faire usage.

La moralité n'est pas une conclusion nécessaire, elle est, tout bien considéré, *un point d'honneur*. La conscience la plus sincère et la plus réfléchie est anxieuse d'approbation au sein du groupe tout idéal des meilleurs, et de cette approbation c'est en elle-même qu'elle cherche la plus sûre expression. Elle sait que sa conduite, formalisme accepté, tempéré de bonne volonté, ne sera jamais qu'une excellence partielle et précaire. Connaître d'autres perfections et y avoir renoncé fait d'elle une âme modeste en même temps qu'une âme enfin majeure et libre. Elle n'a pu que choisir, mais elle a le mérite de son choix.

---

## APPENDICE

### Conseils pour l'enseignement élémentaire

Les professeurs chargés de l'enseignement de la morale dans les athénées, les lycées et dans les écoles plus élémentaires m'ont si souvent fait part des difficultés de leur tâche et de leurs hésitations, que je crois opportun de présenter ici, à leur intention, quelques conseils, longuement médités.

I. On se gardera bien de concevoir un enseignement élémentaire de la morale sous la forme d'un résumé ou d'une paraphrase du présent ouvrage. Ce que le professeur doit tirer de ce traité de morale, rédaction d'un cours universitaire, c'est une préparation générale en vue de sa tâche propre. Il y trouvera une base d'information, l'amorce de recherches possibles, mais surtout les moyens de garder, en face de ses jeunes auditeurs, *une contenance* suffisamment indéfectible. Ceux qui ont l'expérience de l'enseignement savent que des objections n'ont pas besoin d'être formulées pour *déconcerter* un professeur : il suffit qu'il se les fasse à lui-même sans être assuré d'y répondre, pour qu'il croie les lire dans les yeux de ses auditeurs. Demeurer d'accord avec soi-même et parler efficacement, cela résulte d'une confiance dans sa propre préparation, faite surtout d'une claire détermination de ce qu'on se propose de faire et de ce qu'on prétend obtenir. On a sur son auditoire le prestige et l'autorité lorsqu'on est muni d'une compétence suffisamment *réfléchie* pour se donner le luxe de ne pas dissimuler ce qu'on ignore et ce qu'on n'a pas résolu.

En un mot, l'étude de ce livre doit être pour le professeur un exercice de préparation dont résultera ce qu'on pourrait appeler l'assiette de sa compétence, la possession d'une base et d'une direction.

II. Ainsi muni, le professeur saura qu'il n'a pas à *démontrer* le choix d'un mode de conduite ni le caractère inévitable des règles de morale. Son office est de *dire*, non d'*insinuer*. Il développe et explique ce qui est regardé comme convenu entre gens d'honneur. Il énonce les règles, il définit les noms et les qualificatifs correspondant aux vertus et aux vices, il étudie les nuances des synonymes et des métaphores suggestives. Il cherche les applications et discute des exemples trouvés dans l'histoire et dans la littérature.

Rien n'est plus périlleux que de solliciter l'adhésion des consciences à de laborieuses démonstrations. Les jeunes esprits sont très souvent capables de sentir la fragilité d'un argument, alors même qu'ils ne sauraient formuler clairement la cause de cette insuffisance. Quelle faillite de l'enseignement ce serait que de laisser dans le souvenir des jeunes gens, pour le reste de leur vie, l'impression que la morale repose sur des raisonnements confus ou contestables ! Ils n'en deviendront pas immoraux pour cela, justement parce que leur moralité a d'autres bases que des arguments en forme, mais on aura affaibli leur conscience au lieu d'en renforcer le contenu.

Au résumé : Se maintenir « in medias res ». S'adresser à l'honneur. Dire les règles, faire connaître jusque dans ses recoins éloignés, le champ de leur application, alimenter ainsi, pour la vie, le scrupule ; ôter d'avance aux sollicitations de la passion ou de l'intérêt, le bénéfice de l'ignorance et de l'irréflexion. Tel est le but formel de l'enseignement et la meilleure condition de sa fécondité.

III. On dira : Et l'élan ? et l'enthousiasme ? et la volonté du bien ? et l'idéal ? Je répondrai : créer la force morale propre-

ment dite ne doit pas être le but qu'on se propose expressément. Ce serait risquer trop. L'école ne sera jamais un substitut suffisant de la vie. Mais on peut bien dire que d'heureux résultats, dans cet ordre, viendront par surcroît. Rien n'est plus suggestif que d'exprimer tranquillement ce que les meilleurs ne mettent pas en discussion, ou de montrer *des faits*. Le meilleur moyen d'écarter un mauvais usage de la liberté de faire le bien et le mal, c'est de ne pas trahir quelque intention de dissimuler cette liberté.

A un jeune malin qui dirait : Mais, Monsieur, je ne vois pas la nécessité de s'astreindre à tel devoir, que le professeur réponde : En effet, rien ne vous y force. Vous êtes libre de choisir votre niveau moral. Vous pouvez même être une canaille ou un homme infâme, si vous le voulez. Seulement ne prétendez, après cela, ni mériter le respect des gens d'honneur, ni conserver l'estime de vous-même.

En exposant les conditions de la valeur morale, on suscite le sentiment de cette valeur.

Au reste, du point de vue de l'édification proprement dite, il faut laisser une marge aux dons personnels et aux inclinations du professeur. Un seul précepte : ne forçons pas notre talent.

IV. Les limites et l'esprit de l'enseignement étant ainsi fixés, on en trouvera les développements, appropriés au degré de maturité des élèves et à l'étendue des programmes, dans des recherches de classification, dans l'étude fouillée du vocabulaire, ainsi que dans l'analyse des exemples et dans l'appréciation des applications concrètes.

J'insiste sur les classifications : on ne craindra pas de les faire très détaillées, en dépit d'une pédagogie vulgaire qui méconnaît ou condamne pêle-mêle, sous le nom de *verbalisme*, toutes sortes de moyens suggestifs et de valeurs symboliques. A ce travail de classement des mérites et de leurs contraires, on fera collaborer les élèves, on les amènera à découvrir les imperfections inévitables de toute répartition en genres et en espèces.

Je signale à ce propos la fécondité d'une étude analytique des notions complexes de l'activité morale, telles que *l'avarice, l'hypocrisie, l'orgueil, l'amour-propre*. On montrerait par exemple comment l'avarice qui n'est, en soi, qu'un *travers* et un dérèglement d'ordre psychologique, mérite cependant la réaction du mépris en ce qu'elle est le vestibule de toutes sortes de fautes formelles, fautes contre la charité, contre la probité, contre le respect de soi-même, etc...

A propos de l'hypocrisie, on pourra s'étendre d'une part sur son caractère spécifiquement vil, mais aussi sur l'abus que font de l'argument d'hypocrisie certaines formes de cynisme et de forfanterie du vice.

Cet ordre d'études permet un enseignement *gradué*. Pour la plus haute classe il faudrait réserver l'analyse des notions subtiles telles que *le pharisaïsme* : Ce serait une occasion de toucher un domaine dans lequel l'enseignement élémentaire n'a pas à se complaire, celui des conflits de devoir. On comprend assez le danger qu'il y a d'en exagérer l'importance. L'enseignement public doit se faire du point de vue de cette société composite ou moyenne, sur les règles de laquelle s'accordent en somme la grande majorité des groupes non excentriques. Autrement dit, il inculque cet honneur généralisé (440 sqq) que la vie sociale a peu à peu élaboré, et que des groupes particuliers ne contestent que sur des points très circonscrits.

Devant les élèves en état d'aborder ces questions, on ne contestera pas les antinomies et les conflits de devoir, mais on en circonscrira l'importance pratique; on en montrera l'atténuation régulière par accommodation des groupes et de leurs règles respectives. Surtout, on partira de là pour reconnaître l'imperfection inévitable des consciences les mieux intentionnées, et pour stigmatiser l'attitude du pharisien, cette satisfaction outrée de soi, liée à la croyance à un code unique et intégralement observé. On liera à des considérations de cette sorte l'étude de la bonne volonté indéterminée; prête à atténuer les conséquen-

ces du formalisme ou de la stricte ponctualité lorsqu'elles s'avèrent trop décevantes.

V. Il va de soi que l'on trouve aussi une ample matière dans l'étude de ce qu'on pourrait appeler *les notions connexes* de l'activité morale, telles que *la prudence, le bonheur, l'imitation, l'habitude, l'utilité* ou *le bien général*. Par là pourraient s'amorcer quelques linéaments de critique philosophique. Le professeur se gardera bien de méconnaître les rapports de parenté qui unissent moralité et vie heureuse, moralité et utilité. Il ne s'agit point de nier, par une réaction exagérée, ces avantages de toutes sortes, pour l'agent et pour la société, qui font qu'une saine prudence conseillera *plutôt* l'attitude morale que son contraire. On montrera seulement, et ceci avec le plus grand soin, que *la valeur de la règle* ne dépend pas seulement de celle des avantages qui s'ensuivent, et que l'homme d'honneur est celui qui se sait engagé au delà de ses intérêts.

L'expérience de l'enseignement m'a appris que c'est un des points par où l'on peut le plus aisément amener de jeunes esprits au sentiment de ce qu'il y a de spécifiquement noble dans le comportement moral.

VI. Il faut bien toucher brièvement une question particulière, trop abondamment débattue, celle des rapports de l'enseignement élémentaire et de la morale sexuelle.

Connaissant l'esprit de nos exposés, on ne s'étonnera pas de nous voir peu sympathiques à certaines prétentions d'une pédagogie courante. Ce serait par l'effet d'un pédantisme regrettable que l'enseignement organisé entendrait se substituer sur tous les points comme un procédé supérieur, à l'effort du milieu familial et à l'éducation spontanée qui est le fait de l'opinion publique.

Il me paraît très raisonnable, et nullement regrettable, que le professeur de morale, au niveau élémentaire, se dérobe devant les précisions de la morale réglant les rapports entre les sexes et les conditions connexes.

Ceux qui nous ont lu savent que les pratiques réprouvées ne sont pas honteuses parce qu'elles sont mauvaises, mais qu'elles sont mauvaises parce qu'elles sont honteuses. S'il en est ainsi, ces étalages délibérés, ces initiations scientifiques, que tant de gens préconisent, me paraissent aller à l'encontre des meilleures intentions. Je ne sais pas si elles profiteraient à l'hygiène, je sais bien qu'elles ne profitent pas au sentiment le plus raffiné des valeurs morales.

On veut devancer ces révélations que se font mutuellement les enfants, avec toutes leurs maladresses, voire leurs incongruités plus ou moins graves : je n'hésite pas à dire que ce *procédé naturel* de l'éducation nécessaire me paraît, à tout prendre, très supérieur à l'intervention délibérée des adultes, laquelle participe toujours, quoiqu'on fasse, soit de l'aveu, soit du cynisme. L'initiation spontanée sauvegarde *la honte*, et c'est l'essentiel.

Dans cet ordre de choses, l'enseignement organisé se bornera à des interventions occasionnelles, commandées par les circonstances. Les développements consacrés à l'explication des règles d'honneur et de respect des personnes seront l'occasion d'énoncés de préceptes généraux et de remarques sur lesquels il n'est pas nécessaire d'appuyer pour que les élèves des classes supérieures en comprennent la portée.

Il est bon que les professeurs aient réfléchi sur ce point et délibéré leur attitude réservée : ils sauront faire comprendre à leurs auditeurs que si un département de la morale auquel ceux-ci pensent beaucoup demeure en dehors de leur enseignement explicite et développé, il n'en faut conclure ni que la question est sans importance, ni que le professeur l'a oubliée, ni qu'il s'abstient par pusillanimité.

Au reste, il convient peut-être que cette partie de la morale soit abordée plus délibérément et avec plus de précision dans l'enseignement féminin. Ce point est à étudier en connexion avec les dissymétries que nous avons rappelées (495 sqq).

VII. Condensons encore, s'il se peut, ces conseils : Professeurs de morale, votre tâche est de dire, d'ordonner, de détailler clairement les plus hautes conventions de la société que se fie à vous. Elle n'est pas de tout faire : à l'appropriation des jeunes consciences d'autres forces travaillent aussi, avant, pendant, après votre propre effort. Vous avez à collaborer avec elles, non à les supplanter. Le plus grand écueil de l'enseignement pratique de la morale, c'est l'exagération.

---



# TABLE DES MATIÈRES

---

|                              |   |
|------------------------------|---|
| AVANT-PROPOS .....           | V |
| Divisions de l'ouvrage VIII. |   |

## PREMIÈRE PARTIE

### INTRODUCTION HISTORIQUE ET CRITIQUE

|                 |  |    |
|-----------------|--|----|
| CHAPITRE I. —   | <i>Caractère de cette introduction. — Les étapes de la philosophie morale .....</i>  | 1  |
| CHAPITRE II. —  | <i>Les débuts de la morale classique. — L'idée du Sage</i><br><i>Morale et médecine, p. 8. — Les premières écoles,</i><br><i>p. 13. — Le sens du mot eudémonisme, p. 14.</i> | 4  |
| CHAPITRE III. — | <i>L'Eudémonisme et les premières formes de l'Idéalisme.</i><br><i>— La morale du Bien Universel .....</i>   | 15 |
|                 | <i>L'Epicurisme, p. 15. — Les origines de l'Idéalisme.</i><br><i>Héraclite, p. 17. — L'idée-mère du stoïcisme, p. 18.</i><br><i>— La morale platonicienne, p. 20.</i>        |    |
| CHAPITRE IV. —  | <i>Les systèmes idéalistes (suite). — La morale du Bien spécifique .....</i>   | 23 |
|                 | <i>La morale du bien spécifique dans le stoïcisme, p. 25.</i><br><i>— La morale aristotélicienne, p. 26.</i>   |    |
| CHAPITRE V. —   | <i>Dernière forme de l'Idéalisme. — La morale théologique et mystique .....</i>  | 29 |
| CHAPITRE VI. —  | <i>La pensée dissidente dans l'antiquité. — Les sophistes.</i><br><i>— Les sceptiques .....</i>  | 32 |
|                 | <i>Les négateurs; morale de Calliclès, p. 34. — Hippias d'Elis, p. 35. — Pyrrhon d'Elis, p. 36.</i>  |    |

|                  |  |     |
|------------------|--|-----|
| CHAPITRE VII. —  | <i>La morale classique dans les temps modernes. — L'idéalisme</i> .....  | 39  |
|                  | La morale de Spinoza, p. 43.   |     |
| CHAPITRE VIII. — | <i>La morale classique moderne (suite). — L'eudémonisme</i>  | 47  |
|                  | L'utilitarisme et le principe de l'identité des intérêts,<br>p. 49. — La morale de Bentham, p. 52.   |     |
| CHAPITRE IX. —   | <i>Examen de la morale classique. — Critique de l'eudémonisme</i> .....  | 54  |
|                  | La morale d'Epicure, p. 54. — Critique de l'utilita-<br>risme classique, p. 58. — Remarques sur le mot uti-<br>tarisme, p. 64.   |     |
| CHAPITRE X. —    | <i>Critique de l'idéalisme. — Les morales du bien universel</i>  | 66  |
|                  | Examen de l'idée-mère du stoïcisme, p. 66. — Critique<br>de la morale platonicienne, p. 70.  |     |
| CHAPITRE XI. —   | <i>Critique de l'idéalisme (suite). — Les morales du bien</i><br><i>spécifique</i> .....   | 82  |
|                  | Critique de l'aristotélisme, p. 85. — Sur l'opposition<br>du bien universel et du bien spécifique, p. 86. — La<br>deuxième forme de la morale stoïcienne ou le stoïcisme<br>proprement dit, p. 88. — La liberté du sage,<br>p. 92. |     |
| CHAPITRE XII. —  | <i>Critique de l'idéalisme (suite). — La morale théologique</i><br><i>et mystique</i> .....  | 96  |
| CHAPITRE XIII. — | <i>Critique des formes modernes de l'idéalisme classique</i> .....   | 101 |
|                  | Le Dieu personnel et volontaire, p. 101. — La morale<br>de Spinoza, p. 106.  |     |
| CHAPITRE XIV. —  | <i>Critique des fondements communs de toute morale du sage</i>   | 115 |
|                  | Le bonheur, p. 115. — Le bien, p. 119. — Identité<br>foncière de l'eudémonisme et de l'idéalisme, p. 123.<br>— L'erreur fondamentale de la morale classique,<br>p. 125.  |     |
| CHAPITRE XV. —   | <i>Appréciation des morales dissidentes de l'antiquité</i> .....   | 128 |
|                  | La morale des sceptiques, p. 128. — Protagoras, p.<br>130. — L'immoralisme ou la morale de la force,<br>p. 131. — Hippias d'Elis, p. 132. — Gorgias,<br>p. 133.  |     |

|   |     |
|---|-----|
| CHAPITRE XVI. — <i>Le naturalisme moderne</i> .....   | 134 |
| Les moralistes psychologues, p. 139. — David Huncce, p. 141. — Naturalisme et idéalisme, p. 143. — Développements littéraires de la morale sentimentale, J.-J. Rousseau, p. 145.  |     |
| CHAPITRE XVII. — <i>Critique de la morale naturaliste ou psychologique</i> .....  | 146 |
| Hume et la distinction de la morale et de l'économie politique, p. 150.   |     |
| CHAPITRE XVIII. — <i>La morale de Kant</i> .....  | 152 |
| CHAPITRE XIX. — <i>Examen critique de la morale kantienne</i> .....   | 162 |
| CHAPITRE XX. — <i>La morale au XIX<sup>e</sup> siècle. — L'esprit historique et les morales du devenir</i> .....  | 175 |
| La théorie du progrès, p. 178. — La moralité comme un progrès, 180. — Le romantisme rationaliste, p. 184. — Le romantisme pur ou antirationaliste, p. 188. — La réaction pessimiste, p. 191. — L'évolutionnisme et l'eudémonisme, p. 193. |     |
| CHAPITRE XXI. — <i>Examen critique des morales du devenir</i> .....   | 200 |
| Critique du romantisme rationaliste, p. 201. — Critique du romantisme pur ou antirationaliste, p. 204. — Réflexions sur le pessimisme romantique, p. 209. — Critique de l'eudémonisme évolutionniste, p. 212.                             |     |
| CHAPITRE XXII. — <i>La morale au XIX<sup>e</sup> siècle (suite). — Les premières formes de l'esprit sociologique</i> .....  | 219 |
| La réaction contre l'esprit individualiste, p. 220. — L'esprit de technicité, p. 225. — L'œuvre d'Auguste Comte, p. 229.  |     |
| CHAPITRE XXIII. — <i>Remarques sur les débuts de l'esprit sociologique</i> .....  | 233 |
| CHAPITRE XXIV. — <i>Quelques aventures de l'esprit sociologique. — Le biologisme</i> .....  | 238 |
| Critique du biologisme, p. 244.   |     |
| CHAPITRE XXV. — <i>Aventures de l'esprit sociologique (suite). — Le matérialisme historique. — Le psychologisme sociologique</i> .....  | 249 |
| Critique du matérialisme historique, p. 253. — Sociologie et psychologie, p. 260.   |     |

|   |     |
|---|-----|
| CHAPITRE XXVI. — <i>Coup d'œil sur la philosophie morale de la période contemporaine</i> .....  | 265 |
| La philosophie des valeurs, p. 267. — La morale comme science normative, p. 273. — Critique de l'idée d'une science morale normative, p. 275. — Science sociale et philosophie, p. 281. |     |

## DEUXIÈME PARTIE

### LA MORALITÉ EN GÉNÉRAL

|   |     |
|---|-----|
| CHAPITRE I. — <i>Éléments de sociologie</i> .....   | 285 |
| Notions de sociologie, p. 289. — Le rapport social, p. 291. — Caractères et classification, p. 294. — Rapports sociaux complémentaires, p. 299. — Le groupe social, p. 301. — Caractères généraux des groupes sociaux, p. 305. — Relations entre groupes sociaux, p. 309. — Les lois sociologiques, p. 311. |     |
| CHAPITRE II. — <i>La nature de la moralité en général</i> .....   | 314 |
| Les deux caractères de l'acte moral, p. 314. — L'établissement de la moralité, p. 321.  |     |
| CHAPITRE III. — <i>L'établissement des règles ou l'ordre social objectif</i> .....  | 328 |
| CHAPITRE IV. — <i>L'ordre social subjectif. — Les trois états de la conscience</i> .....  | 336 |
| La morale implicite, p. 336. — La phase des instincts, p. 340. — Classification des instincts sociaux, p. 344. — L'habitude, p. 350.  |     |
| CHAPITRE V. — <i>La phase de la conscience morale proprement dite ou de la connaissance des règles</i> .....  | 353 |
| Les causes de l'avènement de la deuxième phase, p. 353. — L'antagonisme et le mal comme facteurs de progrès, p. 360. — Développement de la deuxième phase. Institutions et notions, p. 362. — Notions religieuses correspondant à la deuxième phase, p. 368.  |     |
| CHAPITRE VI. — <i>La phase de l'idéal moral ou de l'ordre moral pur</i> .....   | 371 |
| La troisième phase comparée aux deux premières, p. 373. — Le degré d'existence de la troisième phase,   |     |

|                    |  |     |
|--------------------|--|-----|
|                    | p. 380. — Affinité de la troisième phase avec la première, p. 385. — Les trois phases de la conscience et la morale classique, p. 386. — Diversité des formes d'idéal, p. 390.   |     |
| CHAPITRE VII. —    | <i>Les causes de l'accession à la phase de l'idéal moral.....</i>  | 398 |
|                    | L'unité de la conscience et la multiplicité des groupes, p. 400. — Les conflits de devoirs ou antinomies morales, p. 404. — Les antinomies morales et la théorie de la conscience collective, p. 412. — Les antinomies et la morale classique, p. 416. — Les conflits entre groupes mutuellement extérieurs, p. 421. — Les antagonismes limités, p. 428. — Le rapport entre les causes de l'idéal et sa valeur, p. 432. — La sécession morale, p. 434. — La sécession individuelle, p. 436. — La liberté morale, p. 438. |     |
| CHAPITRE VIII. --- | <i>Remarques et conclusions sur le développement de la conscience. — Les notions liées à la troisième phase</i>  | 440 |
|                    | Première remarque: L'universalité des rapports d'antagonisme, p. 440. — Deuxième remarque: Le progrès vers l'unité et le progrès vers la multiplicité, p. 443. — Troisième remarque: Progrès de la conscience et progrès de la vertu, p. 449. — Les notions liées à la phase de l'idéal moral, p. 454.   |     |

## TROISIÈME PARTIE

### LES FORMES PARTICULIÈRES DU MÉRITE MORAL

#### RÈGLES ET VERTUS

|                |   |     |
|----------------|---|-----|
| CHAPITRE I. —  | <i>La classification des formes de mérite (règles et vertus)</i>  | 459 |
| CHAPITRE II. — | <i>Les règles de bienfaisance .....</i>   | 467 |
|                | La bienfaisance et l'opposition des groupes, p. 468. — Commandements positifs et commandements négatifs, p. 473. — L'opposition de la charité et de la justice, p. 474. — Valeur spécifique de la bienfaisance, p. 481. |     |

|                  |  |     |
|------------------|--|-----|
| CHAPITRE III. —  | <i>La justice</i> .....  | 482 |
|                  | La justice statique, p. 485. — La justice dynamique,<br>p. 487. — Justice relative et justice absolue, p. 497.   |     |
| CHAPITRE IV. —   | <i>L'honneur ou les vertus de la personne</i> .....  | 499 |
|                  | L'honneur au sens étroit, p. 501. — Les vertus d'hon-<br>neur, p. 505.   |     |
| CHAPITRE V. —    | <i>L'honneur au sens large</i> .....   | 510 |
|                  | La technique de la personne, p. 514. — Différences<br>entre la personne et l'individu proprement dit, p.<br>515. — Différences quant à l'évolution, p. 516. —<br>Différences quant aux capacités. Le libre-arbitre,<br>p. 521. — L'idée de l'âme, p. 530. — Remarques<br>sur les raisons d'être de la technique de la personne,<br>p. 532. — Les vertus symboliques, p. 536. |     |
| CHAPITRE VI. —   | <i>La morale sexuelle</i> .....  | 544 |
|                  | Variations de la morale sexuelle selon les niveaux so-<br>ciaux, p. 554. — Sacerdoce et enseignement, p. 556.<br>— L'austérité des mœurs et les classes intermédiaires,<br>p. 557. — Ascétisme et ponctualité, p. 560. — Dif-<br>férences de la morale sexuelle selon le sexe, p. 564.   |     |
| CHAPITRE VII. —  | <i>La morale sexuelle (suite). — La prohibition de l'inceste</i> .....   | 571 |
|                  | L'exogamie de clan, p. 573. — Les tentatives d'expli-<br>cation, p. 575. — Solution du problème. La morale<br>de la famille, p. 584. — Valeur symbolique de la<br>morale familiale, p. 590. — Caractère indirect des<br>causes de la prohibition, p. 591. — Généralisation<br>du phénomène, p. 593.  |     |
| CHAPITRE VIII. — | <i>La morale sexuelle (fin). — Les variations dans le temps</i> .....  | 601 |
|                  | Variations selon le temps liées aux relations entre grou-<br>pes, p. 602. — Variations de la morale sexuelle<br>d'après les changements démographiques, p. 604. —<br>Les théories eugénistes, p. 608. — Sur les variations<br>de la morale sexuelle liées aux changements dans la<br>technique, p. 613.  |     |
| CHAPITRE IX. —   | <i>L'élévation ou la noblesse d'âme. — La borne volonté...</i> .....   | 624 |
|                  | L'élément subjectif de la noblesse d'âme. L'idée de<br>bonne volonté, p. 631. — L'élément objectif de la   |     |

noblesse d'âme. Les trois catégories de la valeur, p. 634. — Les antinomies dans les catégories de la valeur, p. 638. — Les conflits de la Morale et de la Science, p. 639. — Les conflits de la Morale et de l'Art, p. 641. — Oppositions entre le beau et le vrai, p. 653. — Les antinomies esthétiques, p. 657. — La vérité et la notion d'antinomie, p. 662. — La morale d'inspiration, p. 666.

|               |  |     |
|---------------|--|-----|
| CHAPITRE X. — | <i>Conclusions philosophiques du chapitre précédent et de l'ouvrage</i> .....  | 670 |
|               | I. — Morale, esthétique, philosophie de la science, p. 670. — Les trois phases de la conscience esthétique, p. 675. — Les trois degrés de la connaissance, p. 678. |     |
|               | II. — Morale et synthèse philosophique, p. 680.  |     |
| APPENDICE. —  | <i>Conseils pour l'enseignement élémentaire</i> .....  | 691 |

---





**D / 1967 / 0098 / 17**

**IMPRIMÉ EN BELGIQUE**  
**Nauwelaerts (Louvain)**



UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES  
Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres

*Derniers volumes parus :*

Pierre RUELLE  
LES CONGÉS D'ARRAS

In-8° raisin . . . . . FB 250,—

Eric BUYSENS  
LINGUISTIQUE HISTORIQUE

In-8° raisin . . . . . FB 165,—

Léopold FLAM  
DE BEWUSTWORDING

In-8° raisin . . . . . FB 300,—

Marie-Rose THIELEMANS  
BOURGOGNE ET ANGLETERRE

In-8° raisin . . . . . FB 690,—

Eric BUYSENS  
LA COMMUNICATION ET L'ARTICULATION LINGUISTIQUE

In-8° raisin . . . . . FB 175,—

# **Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB**

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celui-ci est reproduit sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mise en ligne par les Bibliothèques; il s'articule selon les trois axes [protection](#), [utilisation](#) et [reproduction](#).

## ***Protection***

### **1. Droits d'auteur**

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

### **2. Responsabilité**

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -.

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

### **3. Localisation**

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <[http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom\\_du\\_fichier.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf)> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

## ***Utilisation***

### **4. Gratuité**

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

## 5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (EDITIONS@admin.ulb.ac.be).

## 6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

## 7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

1. les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
2. l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

## ***Reproduction***

### 8. Sous format électronique

Pour toutes les [utilisations autorisées](#) mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre base de données, qui est interdit.

### 9. Sur support papier

Pour toutes les [utilisations autorisées](#) mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

### 10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.