



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

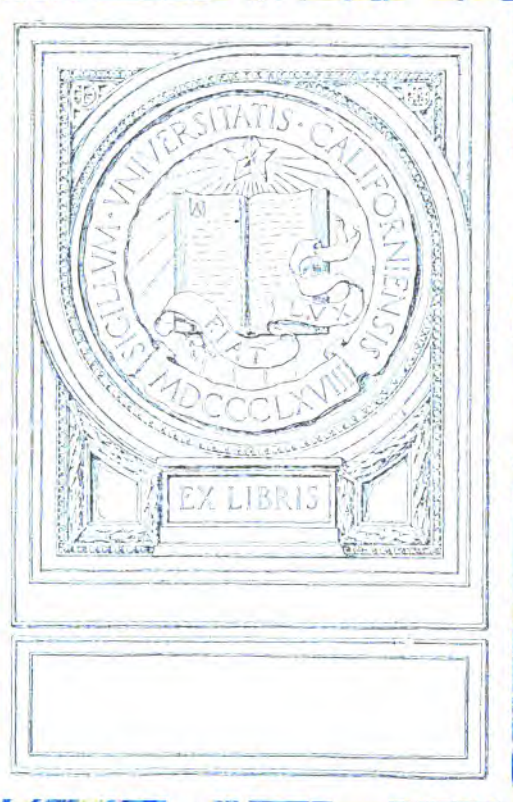
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

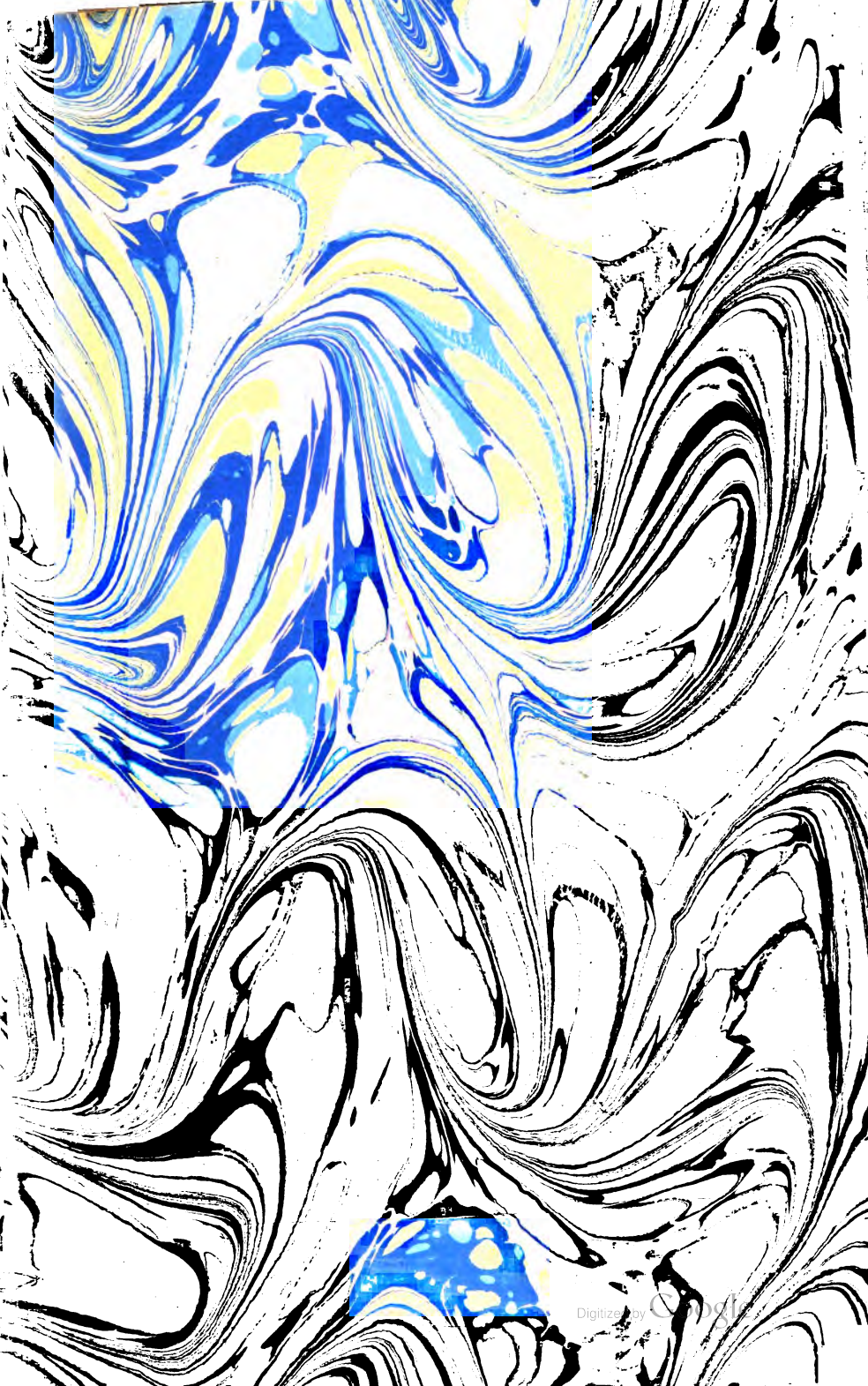
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



ФВ 45 635





L'IDÉE DE BIEN

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

DU MÊME AUTEUR :

La Morale scientifique : *Essai sur les applications morales des sciences sociologiques.* 1 volume in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 2^e édit., revue et augmentée **2 fr. 50**

L'IDÉE DE BIEN

ESSAI SUR
LE PRINCIPE DE L'ART MORAL RATIONNEL

PAR

ALBERT BAYET

UNIVERSITY OF
CALIFORNIA

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN REUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1908

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

BJ/043
-K33

TO VIND
ABSORBING

L'IDÉE DE BIEN

ESSAI SUR LE PRINCIPE DE L'ART MORAL RATIONNEL

AVANT-PROPOS

Y a-t-il des actions bonnes et des actions mauvaises ? Y a-t-il au-dessus des lois écrites, propres à chaque peuple, un certain nombre de lois non écrites exprimant la justice absolue ? — Oui, répond Hippias à Socrate dans le livre de Xénophon ; ce sont « celles qui règnent dans tous les pays ». Et il cite comme exemple la loi qui ordonne de respecter les Dieux. C'est, dit-il, la première de toutes et elle est reconnue dans le monde entier.

Nous admettons aujourd'hui qu'on puisse être un honnête homme et ne pas respecter les Dieux. Nous commençons même à croire qu'il n'y a pas une seule loi morale un peu précise qui soit reconnue dans le monde entier. — Et pourtant l'idée d'Hippias et de Socrate nous est toujours chère. Nous croyons à la justice universelle, éternelle. Nous voulons que ceci soit un bien, cela un mal. Il ne nous suffit pas que le meurtre, le vol soient condamnés ; nous tenons aussi fermement à ce qu'ils soient condamnables. Nous savons que notre morale ne règne pas dans tous les pays, mais nous espérons qu'un jour elle y régnera, nous croyons qu'elle doit y régner.

De là vient la répugnance avec laquelle nous voyons la science et l'esprit scientifique pénétrer dans le domaine moral. En vain les sociologues répètent que leur rôle n'a rien de révolutionnaire. En vain proposent-ils, en toute chose, les solutions les plus conservatrices. Il nous déplaît de conserver notre morale pour des raisons qui ne touchent plus à l'absolu. Nous ne voulons pas qu'elle soit bonne pour nous. Nous voulons qu'elle exprime le souverain bien.

*
*
*

Comment définir le souverain-bien ? — Si la science nous proposait une réponse à cette question, quelle que fût cette réponse, nous ne trouverions pas la science immorale. Nous serions prêts à discuter, à nous entendre avec elle.

Mais la science ne peut pas répondre. La question qu'agitèrent en tant de sens les philosophes d'autrefois ne séduit plus ceux d'aujourd'hui. Le vieux problème qui excite encore notre curiosité paraît aux savants mal posé et, qui plus est, dénué d'intérêt.

Pourtant toutes ces disputes sur le principe de la morale n'étaient pas un jeu vain de l'esprit. Et la science, en y renonçant, n'en saurait méconnaître le sens et la portée. L'erreur des anciens moralistes fut de croire que la morale pratique, souple et malléable à merci, dépend de la définition préalable d'un Souverain-Bien. Leurs habitudes logiques rendaient cette méprise inévitable : comment auraient-ils admis qu'un principe ne fût pas antérieur à ses conséquences, qu'une conclusion ne fut pas subordonnée à ses prémisses ?

Cependant il suffit d'un regard sur la réalité morale, sur l'histoire des idées et des mœurs pour se rendre compte que la morale pratique ne dépend pas de quelques formules imaginées par les philosophes. Bien plus, c'est exactement le phénomène inverse qu'on observe communément : la morale ne dépend pas de la définition du Souverain-Bien, c'est la définition du Souverain-Bien qui dépend, à chaque instant, de la morale environnante.

Cette erreur des anciens philosophes ne doit pas nous empêcher de reconnaître la valeur pratique de leurs travaux. Sans doute ils empruntaient à la réalité les formules qu'ils croyaient naïvement lui imposer. Mais c'est justement parce qu'elles prenaient leur source dans la réalité que ces formules se trouvaient aptes à réagir sur elle, à la modifier. Le moraliste

se flattait de ne devoir qu'à la raison l'idée qu'il se faisait du bien. Mais s'il ne l'avait due qu'à elle, il n'aurait pu la faire prévaloir dans un pays donné, en un temps défini. D'ailleurs, la raison, dont il était si fier, est-elle beaucoup moins changeante et diverse que le reste des choses humaines ? Les grands systèmes de philosophie morale ont beau se présenter comme des œuvres rationnelles, valables pour l'humanité : ils ne sont jamais que l'expression des tendances et des idées contemporaines. Il ne créent pas les mœurs, ils les reflètent.

De là leur valeur pratique. S'ils n'avaient aucun rapport avec la réalité qui les entoure, ils ne pourraient, faute de points de contact, l'atteindre et la modifier ; s'ils devaient avoir pour effet de tout changer, ils ne changeraient rien. Mais, subordonnés au réel, adaptés à l'état présent des esprits et des cœurs, approuvés avant d'être connus, ils peuvent agir puissamment sur la conscience collective.

La réalité morale est, comme l'homme lui-même, riche, ondoyante et diverse. Elle est faite à chaque instant de tendances, d'usages et d'idées mouvantes qui se doublent, se contrarient, se heurtent même, et dont l'équilibre changeant n'est jamais stable. Une doctrine qui ne demanderait sa définition du Souverain-Bien à aucun de ces sentiments, à aucune de ces tendances serait vouée à la stérilité, quelle qu'en fût d'ailleurs l'excellence. Mais il est clair que, si le moraliste choisit le principe de son système dans la réalité, l'idée, le sentiment, la tendance à laquelle il donne, en la choisissant, une sorte de consécration théorique pourra prendre, dans la conscience commune, une place infiniment plus grande, une autorité plus respectée. C'est bien ainsi qu'ont procédé tous les chefs des grandes écoles religieuses ou métaphysiques. Les stoiciens, les épicuriens, l'Évangile, les philosophes du XVIII^e siècle ont-ils apporté à l'humanité d'imprévisibles révélations, des principes neufs, insoupçonnés ? — Ils n'ont fait, au contraire, que résumer, illustrer, consacrer des sentiments obscurs et des tendances

sourdes, dont chacun autour d'eux sentait la réalité naissante. Mais loin d'être leur faiblesse, c'est là leur force véritable et la raison de leur triomphe. Reprocher à l'Évangile, ainsi qu'on l'a fait quelquefois, d'exprimer les tendances d'une époque et non la morale éternelle, c'est lui reprocher ce qui, dans l'histoire, a fait sa grandeur, le secret de sa vertu.

Ainsi les définitions successives du Bien absolu, loin d'être un exercice stérile de logiciens, pouvaient avoir et ont eu une influence parfois décisive sur l'évolution des peuples. Les principes qu'elles dégagaient du sein de la réalité orientaient cette réalité vers des états nouveaux, guidaient l'activité des hommes. Vains, dans la mesure où ils prétendaient exprimer l'absolu, ils furent souvent gros de force pratique. Les théoriciens qui les dégagaient crurent bien jouer un rôle théorique ; au fond, ils nous apprenaient à agir sur les sociétés, ils frayaient la voie à l'art moral rationnel. Les plus belles de leurs découvertes furent des inventions merveilleuses.

* * *

Est-ce à dire qu'il faille aujourd'hui nous en tenir au point de vue antique ? — Il est fort possible, et j'essaierai de le montrer dans ce travail, que, pendant quelque temps au moins, l'art rationnel s'emploie à répandre des idées absolues. Il n'y aura là rien de contradictoire : les conceptions absolues excluent celles qui sont relatives ; mais les conceptions relatives embrassent sans peine l'absolu. Des arts que la science a rendus rationnels ont déjà servi plus d'une fois à combattre la science et l'esprit scientifique.

Mais autant il est possible aux praticiens de répandre par des moyens rationnels des idées absolues, autant il est impossible au sociologue de poursuivre à travers les faits une idée scientifique du bien absolu. Il étudie les idées qui, en fait, furent celles des différents peuples : comment pourrait-il, sans se faire arrêter.

par les logiciens, sans contredire aux premiers principes de toute science, essayer d'atteindre ainsi l'absolu ?

Il y a plus, comment pourrait-il, sans sortir de ses attributions, déduire du spectacle de ce qui est, la formule de ce qui doit être ? Il observe les règles d'action, les lois morales qui sont les nôtres, comme un astronome observe le cours que suivent les astres : mais où prendrait-il le droit de blâmer ou d'approuver ces lois et ces règles ? L'astronome s'avise-t-il de blâmer ou d'approuver les astres ? Nous rappelons plus loin la théorie, désormais acquise, de la distinction des points de vue théorique et normatif. Cette distinction, qui est le point de départ de notre travail, s'impose à la sociologie : le savant qui prétendrait tirer de ses recherches positives un impératif absolu serait deux fois contraire à l'esprit de la science, qui lui interdit également et de viser à l'absolu et d'usurper un rôle normatif.

Ainsi le vieux problème des métaphysiciens : comment définir le Souverain-Bien ? ne peut pas ne pas disparaître dans une conception scientifique.

* * *

Mais la disparition du vieux problème en pose un nouveau.

La conception scientifique de la morale repose, on le verra plus loin, sur une distinction nette et rigoureuse de la réalité morale, qui n'est qu'un ensemble de faits donnés et dont les « morales pratiques » sont les éléments principaux, — de la science des mœurs qui étudie ces faits pour en trouver les lois positives, — de l'art moral rationnel qui utilise les lois ainsi découvertes pour agir sur la réalité.

Mais dans quel sens, en vue de quelles lois, en un mot selon quel principe l'art moral agira-t-il ?

Il doit, dit-on, modifier, c'est-à-dire améliorer la réalité morale ? Mais est-il possible de concevoir une amélioration quelconque, sans faire appel à une idée quelconque du bien, du mal et du mieux ?

Et, si c'est impossible, quelle sera cette idée ? Où les praticiens iront-ils la chercher ? Comment se détermineront-ils, pris entre l'action qui veut des principes et la théorie nouvelle qui s'interdit de leur en donner ?

La science trouvera-t-elle un biais pour leur donner l'idée normative dont ils ont besoin ? Pourront-ils, par exemple, comme le leur conseille M. Durkheim, prendre pour but la réalisation d'un état moral « normal » et l'élimination des éléments « pathologiques » ? Pourront-ils trouver dans la connaissance de l'avenir humain celle des fins qu'il est bon de poursuivre ?

S'ils ne reçoivent de la science aucune règle scientifique, comment choisiront-ils leurs principes ? Comment leur choix, s'il est libre, leur permettra-t-il une action ordonnée et suivie ?

Tel est le problème qui semble aujourd'hui devoir se substituer au vieux problème du Souverain-Bien.

Je voudrais, dans ce travail, aider à l'élucider en examinant les questions suivantes :

1° L'existence et le développement de l'art moral rationnel impliquent-ils l'existence de l'idée de bien ?

2° Si l'art moral a nécessairement pour principe une idée de bien, la science des mœurs peut-elle, pourra-t-elle un jour lui donner une formule scientifique de cette idée nécessaire ?

3° Si la science ne peut fournir cette formule et si les praticiens sont réduits à choisir librement leurs principes, l'existence de l'art rationnel sera-t-elle compromise ?

4° Une fois que les praticiens auront choisi leurs principes, ne pourront-ils pas recevoir de la science, à défaut d'indications normatives, des renseignements positifs capables d'avoir une influence sur leurs déterminations pratiques ?

L'examen de ces questions permettra peut-être de préciser sur certains points la conception scientifique de l'art moral rationnel. Cet art semble pris, dès sa naissance, dans le plus fâcheux dilemme : comment la science, qui n'est pas normative, pourrait-elle lui donner des principes d'action ? Com-

ment sera-t-il rationnel, s'il ne tient pas ses principes de la science ? Nous essaierons de montrer qu'un tel dilemme est moins embarrassant qu'on ne pourrait le croire, et que l'art moral loin d'être paralysé par cette question de l'idée de bien, commence déjà sur certains points à se rationaliser.

Assurément ses débuts sont modestes et c'est peu à peu qu'il devient rationnel ; c'est lentement que les praticiens se tournent vers la science. Ils lui avaient d'abord demandé l'impossible, la formule scientifique du bien absolu. Ils se flattaient qu'elle allait répondre et du coup, mettre fin aux divisions, aux discussions. Elle n'a pas répondu. Ils ont été réduits à lui faire dire ce qu'ils auraient voulu qu'elle leur dit. Et ils ont été surpris de se retrouver aussi divisés qu'avant de l'avoir consultée.

De là à proclamer la faillite de la science dans le domaine moral, il n'y avait qu'un pas. Mais c'est si elle avait répondu à des questions démesurées que la science aurait fait faillite à ses premiers engagements et serait devenue incapable d'être, même indirectement, utile aux praticiens. En refusant d'écrire les lois « non écrites », en bornant son rôle à l'étude de la réalité, elle sera restée fidèle à sa mission essentielle, qui n'est pas d'indiquer à l'art ce qu'il doit faire, mais de l'aider à accomplir ce qu'il veut faire.

Elle nous aura permis, d'autre part, — et c'est là surtout ce que je voudrais essayer de montrer dans ce travail, — d'orienter très librement notre activité pratique et d'éviter ainsi cet écueil du « conservatisme » politique et social, sur lequel on a pu craindre que vint échouer la sociologie.

CHAPITRE PREMIER

L'art moral ne pourrait exister là où, sous des formes quelconques, l'idée de bien n'existerait pas.

Distinction du point de vue théorique et du point de vue normatif. — On ne peut améliorer la réalité, sans faire intervenir, consciemment ou non, une idée de bien. — Il ne faut pas rechercher quels *doivent* être les principes de l'art moral rationnel, mais quels ils *peuvent* être, quels ils *sont* déjà. — Des définitions précises ne seront possibles que quand l'art aura déjà accompli des progrès sensibles.

Quelles conséquences doit avoir, en morale, l'introduction de l'esprit et des méthodes scientifiques ?

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler la réponse qu'ont faite à cette question les représentants français de l'école néocomtiste.

Le terme même de « morale scientifique » est obscur et mal venu. Diverses écoles, divers partis l'ont revendiqué tour à tour pour des doctrines très peu semblables. On peut se réjouir de voir dans cette revendication commune un des signes les plus certains du triomphe de l'esprit positif. Mais il importe de dissiper les malentendus qu'il a fait naître.

Pour beaucoup, les progrès de la sociologie et en particulier de la science des mœurs n'ont d'intérêt que s'ils doivent un jour nous permettre de formuler la morale rationnelle, la morale vraie. Aux anciens codes de devoirs fondés sur la révélation divine ou l'abstraction métaphysique se substituerait

un code nouveau et définitif, élaboré par les savants. Cette conception prit diverses formes dans la philosophie politique du XIX^e siècle. On la retrouve au fond des systèmes de Saint-Simon, d'Auguste Comte, de Buchez, de Proudhon. Elle est aujourd'hui même assez répandue. Il va sans dire qu'elle ne peut plus être considérée comme scientifique.

Récemment, M. Lévy-Bruhl a montré avec beaucoup de force que demander à la science des règles d'action, des maximes de vie, c'est méconnaître l'esprit même de l'activité scientifique. L'effort du savant, sur quelque point de la réalité qu'il se porte, est d'ordre théorique et non normatif. Ce qu'il cherche, ce n'est pas une raison d'agir, un but, un précepte, c'est la loi des phénomènes, l'ordre de leurs successions. Il veut découvrir et non régler, savoir et non légiférer. Toute sa tâche est terminée, toute son ambition satisfaite, quand, de l'observation des faits, il a dégagé la formule hypothétique et toujours provisoire des lois positives.

Est-ce à dire que son travail doit rester sans résultats ? — Non. Une fois les lois formulées, il sera possible d'en tirer parti pour modifier à l'avantage de quelques-uns ou de tous, la réalité mieux connue. Grâce aux progrès de la physique, l'ingénieur multipliera les machines. Grâce aux progrès de la biologie, le médecin préviendra des maladies toujours plus nombreuses.

Mais il faut se garder de confondre l'office purement théorique du savant et l'office pratique de l'ingénieur. L'art reçoit de la science ses moyens d'action les plus sûrs, c'est pourquoi, il se développe avec elle. Mais la science elle-même ne crée pas l'art, ne lui indique pas les fins qu'il doit poursuivre, n'intervient pas dans la réalité qu'elle étudie.

On voit dès lors combien il est vain d'imaginer que la sociologie nous donnera un jour une morale. La plus belle science du monde ne peut donner que ce qu'elle a : et le trésor accumulé par les savants est fait d'observations exactes et de ces hypothèses vérifiées que nous appelons des lois. Plus la sociologie

s'étendra, plus elle nous fera connaître les faits sociaux et leurs rapports : jamais elle ne nous dira : fais ceci ou fais cela ! Le jour où elle nous le dirait, elle aurait cessé d'être une science.

Mais si l'introduction de l'esprit scientifique en morale ne doit pas nous permettre d'aboutir, par la science positive, à la morale vraie, quelles en sont donc les conséquences et quel en est l'intérêt ?

On l'a vu par ce qui précède. Il faut, en morale comme ailleurs, distinguer avec soin le point de vue théorique et le point de vue pratique, l'étude de la réalité et l'action sur la réalité, la science et l'art.

A la science il appartient d'étudier les faits moraux en les considérant comme des choses et d'en découvrir les lois.

A l'art il appartient d'utiliser la connaissance des lois morales pour modifier la réalité.

L'art ne peut donner de résultats utiles que s'il est armé par la science. Mais la science ne peut grandir que si elle se désintéresse des considérations pratiques, si elle s'abstient avec soin d'usurper le rôle de l'art.

Si, par exemple, l'on considère l'activité dite criminelle, la science des mœurs aura pour office d'étudier, sans passion ni parti-pris, les phénomènes par lesquels cette activité se manifeste, de marquer les rapports qui les unissent, soit à d'autres phénomènes, soit entre eux, bref, d'exprimer dans des lois positives le résultat de ses observations. Aux praticiens reviendra l'office de tirer parti de ces lois pour agir sur l'activité criminelle, la supprimer, la diminuer, l'accroître ou la modifier. Ces deux offices sont et doivent rester distincts. Si le savant, au lieu de dire : « telle espèce de vol est, dans tel milieu, liée à tel fait social », disait : « telle espèce de vol est blâmable, excusable ou louable », il sortirait de son rôle, et sa parole, pour être celle d'un savant, n'aurait rien de scientifique.

Distinction nette et absolue de la science qui étudie la réalité et de l'art qui modifie la réalité, telle est la grande consé-

quence que doit avoir, en morale, l'introduction de l'esprit scientifique.

Comme on voit, c'est l'idée de réalité qui domine et définit la conception positive. C'est en considérant les faits moraux comme des choses qu'on est naturellement amené à les étudier scientifiquement, à les modifier ensuite. Il y a peu de points communs entre ce principe et celui des anciennes « morales scientifiques ». Car le rêve d'une morale « vraie », si séduisant à tous ceux qu'imprègne encore l'esprit métaphysique, s'évanouit dès qu'on admet le point de vue indiqué plus haut: la science des mœurs ne recherche pas des principes d'action scientifiques, mais des lois positives; le but de l'art moral ne saurait être d'enseigner aux hommes on ne sait quelles vérités absolues et éternelles. Enfin il ne peut être question, ni pour le théoricien, ni pour le praticien, de morale vraie et de morale fausse. Pour l'un et l'autre la morale est un ensemble de faits donnés: un fait n'est ni vrai, ni faux; seule, l'idée que nous nous en faisons peut être exacte ou inexacte. L'office propre de l'art rationnel ne sera donc nullement, comme quelques-uns s'obstinent à le croire, d'élaborer un code « vrai », opposé à la fausseté des codes religieux ou métaphysiques, de proclamer un Décalogue scientifique, une Déclaration des Droits positive. Le praticien, considérant la morale qui l'entoure comme une réalité donnée et qui s'impose à lui, n'essaiera pas d'y substituer brusquement quelque idéal nouveau. Il s'efforcera de la modifier, de la transformer lentement par des réformes multipliées, en un mot d'exercer sur elle une action aussi étendue, aussi efficace que ses connaissances théoriques le lui permettront.

*
* *

Ce bref résumé permet d'apercevoir un problème que soulève aussitôt la conception scientifique de la morale et qu'il nous faut, dans ce chapitre, examiner.

L'office propre de l'art moral, avons-nous dit, est de modifier

la réalité. Mais ne faut-il pas qu'un principe quelconque préside à ces modifications ? A quoi bon changer quoi que ce soit, si ce n'est pour l'améliorer ? Si donc l'on veut que l'art améliore un état donné des idées et des mœurs, n'est-il pas indispensable qu'il soit dirigé, dans ses interventions, par une idée du bien, du mieux, du mal ?

Cette question n'a pas échappé aux philosophes qui, les premiers, ont défini des conceptions positives de la morale. M. Durkheim, dans ses *Règles de la Méthode sociologique*, exprime l'avis qu'en distinguant les phénomènes normaux et les phénomènes pathologiques, la science, indirectement, donnera à l'art rationnel le principe de son action. Nous discuterons cette théorie au chapitre suivant. M. Lévy-Bruhl, dans son livre sur *la Morale et la science des mœurs*, essaie de démontrer qu'une réalité donnée peut être améliorée, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer un idéal absolu : « Helmholtz a pu dire que l'œil était un médiocre instrument d'optique, sans faire appel au principe des causes finales, en montrant simplement qu'une disposition plus avantageuse de l'appareil visuel est concevable. De même, le sociologue peut constater dans la réalité sociale actuelle telle ou telle « imperfection », sans recourir pour cela à aucun principe indépendant de l'expérience. Il lui suffit de montrer, par exemple, que telle croyance ou telle institution sont surannées, hors d'usage et de véritables *impedementa* pour la vie sociale... (1) ».

Il n'est pas douteux, en effet, qu'on puisse améliorer la réalité sans invoquer, sans définir un idéal absolu, une idée du bien essentiel. Mais peut-on se passer de tout idéal, même relatif et particulier ? Cela paraît bien difficile à concevoir. Lorsque Helmholtz imagine une disposition plus avantageuse de l'appareil visuel, sa pensée n'implique pas une définition du souverain-bien. Mais il semble évident qu'elle implique une idée quelconque de ce qui est avantageux et de ce qui ne l'est pas, de ce

(1) *La Morale et la science des mœurs*, (Paris F. Alcan 1903) p. 273.

qui pour l'œil est bon, de ce qui pour l'œil est mauvais.

Doit-il cette idée à l'expérience ? — A coup sûr, il ne l'a pas trouvée dans les faits ; elle n'en est pas l'expression. La réalité lui offrait dans l'appareil visuel une réalité donnée. Il l'observe, en imagine une autre qu'il déclare « meilleure ». Cette déclaration, toute normative, n'exprime pas le réel ; elle le juge, au nom d'un principe extérieur. Peut-être ce principe ne se serait-il jamais manifesté, sans le contact des faits eux-mêmes : mais les faits n'ont donné à Helmholtz que l'occasion de l'affirmer.

De même pour les *impedimenta* sociaux dont parle M. Lévy-Bruhl, il est clair qu'on peut démontrer l'inutilité, le caractère nuisible de certaines croyances et de certaines institutions, sans recourir à des principes absolus. Mais cette démonstration n'aura de valeur pratique que si l'on sous-entend un principe quelconque, tel que : ce qui nuit à la vie sociale est mauvais. Admettons qu'on ait mis en lumière le caractère « suranné » de la confession ou de n'importe quelle autre pratique culturelle ; admettons qu'on ait pu prouver qu'elle nuisait à la société : quel parti pourrait-on tirer d'une semblable constatation ? Ceux qui définissent le bien par l'intérêt social, diront : supprimons l'usage vieilli et pernicieux ; ceux qui mettent au-dessus de cet intérêt social, la parole de leur Dieu répondront que les hommes ne sont pas ici-bas pour s'y divertir et pour vivre à l'aise. — Au nom de quelle « expérience » donnera-t-on raison à l'un et tort à l'autre ? Bon gré mal gré, on devra recourir à un principe conçu comme supérieur aux faits. Certes, il y a dans chaque société, à chaque époque, des institutions, des croyances qui gênent et contrarient la vie sociale. Mais comment décider si ces gênes, si ces contrariétés sont mauvaises ou bonnes, sans faire appel, explicitement ou non, à une conception quelconque de ce qui doit être, à une forme quelconque de l'idée de bien.

— L'idée de bien, dites-vous ? Mais qu'est-ce que l'idée de bien ? Comment essayer de la définir sans retomber dans d'innombrables discussions métaphysiques ? Et comment dire

qu'elle est nécessaire à l'existence et au progrès de l'art moral, si on ne peut la définir ?

Certes, nous n'avons pas l'intention de définir le bien absolu. Encore moins pourrions-nous songer à prétendre à une définition de ce genre fût la condition nécessaire de l'art moral rationnel. A supposer qu'elle fût possible, elle aurait sans doute assez peu d'efficacité pratique. Mais autre chose est de définir le bien, autre chose est de définir l'idée de bien ; autre chose est de dire ce que doit être cette idée, autre chose est de dire ce qu'elle est. Nous verrons plus loin que lorsqu'on l'étudie, en tant que fait social, elle se présente, en un même temps et en un même milieu, sous des formes diverses et contradictoires. Mais toutes ces idées de bien, diverses et opposées, qui se heurtent et se combattent ont un trait commun, qui est d'être des idées de bien, c'est-à-dire des formes de l'idée de bien. Quant à celle-ci on peut dire, — sans soulever aucun problème métaphysique, — qu'elle existe dès l'instant où les hommes distinguent des actions justes et bonnes et des actions injustes et mauvaises, dès l'instant que leurs lois, leurs mœurs, leurs façons d'être et d'agir impliquent cette distinction.

Or, on n'essaierait pas d'agir, sur la réalité morale, — ou bien l'on aboutirait à des fantaisies incohérentes, — si l'on n'était consciemment ou inconsciemment poussé par l'idée que ceci est bon, ceci moins bon, ceci mauvais, bref par des formes quelconques de l'idée de bien. Autant il serait arbitraire de prétendre qu'une définition abstraite du bien en soi doit être au fond de l'art moral rationnel, autant il paraît impossible d'admettre que cet art puisse naître et grandir, là où la distinction du bien et du mal ne s'observerait pas, là où, sous des formes diverses, absolues ou relatives, générales ou particulières, coordonnées ou contradictoires, l'idée de bien n'existerait pas. Il suffirait d'en supposer la disparition pour que le passage de la théorie à la pratique devint, en morale, inconcevable.

Seulement, il faut bien prendre garde à ne pas retomber dans

la vieille habitude des métaphysiciens, à ne pas imposer aux faits les rigueurs de la logique formelle.

Théoriquement, une définition claire et précise du bien en soi d'où l'on déduirait quelques grandes idées normatives, devrait précéder dans le temps toute réforme, toute tentative destinée à améliorer les mœurs. L'idée d'une amélioration partielle ne doit-elle pas être extraite d'une idée plus générale ? Et la définition des principes ne doit-elle pas précéder l'effort pratique, briller au seuil de l'art rationnel ?

Tel n'est pas notre point de vue. Ce n'est pas pour que l'art existe que nous voudrions en saisir les principes, c'est parce qu'il existe. Nous nous résignons d'avance à ne pas les connaître avec précision, étant donnée la jeunesse de l'art rationnel. Il nous suffirait de bien marquer ce qu'ils peuvent être et ce qu'ils ne peuvent pas être.

La nécessité de définir le bien en soi n'est pas une nécessité pratique. Disons plus, une définition de ce genre serait conçue en termes trop généraux pour exercer sur les progrès de l'art une influence appréciable. En outre, il est très fréquent que l'action précède toute définition et se subordonne à un principe donné sans que les praticiens l'aperçoivent. Souvent même ils nourrissent à cet égard les plus grandes illusions. Ce n'est pas à dire que l'art forge, en se développant, des idées normatives. Non ; elles existent en lui, dès l'origine, mais sous forme d'un sentiment que l'agent n'analyse pas, d'une tradition confuse à laquelle il se soumet, d'une tendance à laquelle il cède au point de ne pas sentir qu'il y cède. Loin de briller, claire et distincte, au seuil de l'art et de l'illuminer, l'idée peu à peu se dégage des progrès de l'art lui-même, comme une lueur diffuse qui irait en se concentrant. C'est ainsi, d'ailleurs, qu'elle se modifie, peu à peu et profondément, sans que personne y prenne garde. Le jour où la réflexion philosophique l'aperçoit — et s' imagine naïvement la créer, — elle est déjà vieille, elle a beaucoup changé ; elle est toujours prête à changer encore.

Comment pourrait-on songer à définir le bien dont l'idée animerait l'art moral, ou même quelques-uns des principes généraux qui le dirigeront ; comment essaierait-on de dire avec précision : ils seront ceci ou cela, quand les arts voisins sont restés si longtemps avant d'apercevoir les leurs, avant de prendre conscience d'eux-mêmes ? La médecine elle-même, bien qu'elle réponde à des besoins plus vivement sentis, plus impérieux que beaucoup d'autres, n'a pas dégagé rapidement le principe et le but de ses interventions. Après coup, nous voyons bien que, de tout temps, sous sa forme magique, sous sa forme religieuse, sous sa forme empirique, elle a joué le même rôle, elle a essayé de diminuer les souffrances des hommes et d'éloigner pour eux l'heure de la mort. Mais croit-on que les magiciens et les prêtres se représentaient clairement ce rôle ? Croit-on même qu'ils auraient accepté, si on la leur avait soumise, cette définition précise et modeste ? Quand le magicien prépare ses parfums, ses infusions et ses pâtes, quand il fait entendre ses calembours et ses onomatopées, quand il susurre ses formules, il n'entend pas guérir une maladie : il entend dénouer le lien des maléfices, jeter et chasser des charmes, brûler des sorts. Le prêtre, lui non plus, n'entend pas borner son rôle à l'élimination d'une souffrance physique, il veut établir une communication entre le monde sacré et le monde profane. Les praticiens qui affichent aujourd'hui dans les villages les mesures à prendre contre la fièvre aphteuse, obéissent, en fait, au même principe que les prêtres qui jadis éliminaient le Rudra des bêtes, en sacrifiant un taureau déifié. Mais si le principe est identique, il n'a pas été senti identique. A l'origine, l'art médical ne pouvait être différencié de l'art moral et plus généralement de l'art social. Le pécheur et le criminel, sont, comme le malade, des êtres sacrés. La lèpre est une souillure analogue ou plutôt identique à celle que l'on contracte en touchant une chose impure ou en transgressant une loi religieuse : « Maladie, mort et péché, disent MM. Hubert et

Mauss, sont, au point de vue religieux, identiques » (1). Il est clair que les prêtres se considèrent comme des purificateurs, ils ne distinguent pas, comme nous, la purification morale et la purification physique. L'exorciseur délivre d'un même geste l'âme et le corps.

Plus tard, la distinction du mal moral et du mal physique est devenue parfaitement claire et a donné aux médecins le principe de leur action. Peut-être ne tardera-t-elle pas à être elle-même remise en question, par suite des derniers progrès de la psychologie scientifique. Nos médecins ne soignent pas encore les maladies mentales avec autant de certitude et d'assurance que les autres. A coup sûr, ils n'accepteraient pas qu'on les exclût de leur domaine. Si demain certaines théories prévalaient, après avoir dit : le malade est un criminel, on dirait : le criminel est un malade. Les principes de la médecine se trouveraient renouvelés. On sait d'ailleurs, qu'aujourd'hui même ils sont, sur certains points, mal fixés : le médecin doit-il, dans les accouchements difficiles, sacrifier la mère à l'enfant ou l'enfant à la mère ? A-t-il le droit de supprimer les monstres ? Doit-il, avant tout, prolonger, fût-ce au prix de souffrances cruelles, la vie des incurables ? Fait-il mieux de diminuer leurs souffrances en hâtant leur fin ? Peut-il faire à la nouvelle idole tel ou tel sacrifice ? Sur tous ces points, la médecine moderne n'a pas encore pris conscience de ses principes ; les avis sont partagés et ce n'est pas la science qui peut résoudre les problèmes. Cette indétermination des principes n'est pas un obstacle sérieux au progrès de l'art médical. Mais elle nous fait assez prévoir combien il serait puéril de vouloir dès maintenant, fixer avec précision les principes de l'art moral.

Combien plus instructif encore est l'exemple des ingénieurs. L'ingénieur, au XIX^e siècle, n'a cessé d'étendre le champ de son action. Quelques-unes de ses inventions ont introduit dans nos sociétés des changements profonds. De plus en plus sûr de

(1) Essai sur le sacrifice. *Année sociologique*, deuxième année, p. 94.

lui-même, il s'élève chaque jour à des ambitions plus hautes. Mais quel est son but, quels principes ordonnent son activité ? Quelles idées clairement définies en soutiennent le merveilleux essor ? — Lui-même n'en a qu'un sentiment confus. Interrogeons-le : il nous répondra qu'il se préoccupe de trouver la solution de tel ou tel problème étroitement technique. Et si nous insistons, si nous voulons savoir pourquoi il cherche cette solution, il nous répondra en riant qu'il ne fait pas de philosophie. Mais nous-mêmes qui, voyant son œuvre du dehors, serions mieux à même que lui d'en dégager l'inspiration, ne serions-nous pas bien en peine de répondre précisément à notre propre question ? On a dit parfois que c'est l'idée d'intérêt qui visiblement dirige l'art de l'ingénieur et plus généralement tous les arts (1). Mais à tout prendre, vraie ou fausse, cette théorie est bien générale. Elle est commode parce qu'elle est vague. Nous verrons plus loin qu'elle est par là même sans efficacité pratique. Encore faudrait-il l'élargir sans mesure pour voir en elle le principe de l'industrie moderne. On triomphe sans peine des vieux arguments : l'art de l'ingénieur est anti-social, puisqu'il rend la guerre plus meurtrière, puisqu'il produit les canons, les torpilles, les explosifs. Ces objections s'appuient sur une conception absolue du bonheur et de l'intérêt. En fait, il est bien évident que, là où la guerre existe à titre de principe admis par les consciences collectives, l'art, en se faisant belliqueux, ne cesse pas d'être utilitaire. Mais il est plus malaisé d'apercevoir ce caractère utilitaire dans les grandes entreprises de falsification que la science moderne a rendues possibles ou tout simplement dans la fabrication de certaines boissons alcooliques. On ne peut même pas dire que l'intérêt des fabricants cause tout le mal : gagneraient-ils moins d'argent à produire des liquides inoffensifs ?

Sans doute, en laissant de côté cette idée par trop indétermi-

(1) J'ai moi-même, et je le regrette, soutenu cette théorie dans un travail sur la *Morale scientifique* (F. Alcan, 1907).

née, on peut dès aujourd'hui saisir quelques-uns des principes de l'activité industrielle ; mais ce sont des principes encore bien techniques. Dans l'industrie automobile, on constatera, par exemple, une tendance à construire des voitures très rapides et très coûteuses et une tendance à construire des voitures populaires, d'un prix peu élevé. Le même contraste s'observera dans un grand nombre d'industries voisines : on en pourra conclure qu'il existe deux principes, l'un visant à la perfection, l'autre à la modicité du prix. Mais il se passera longtemps avant qu'on puisse formuler une maxime comparable à celle qu'a dégagée la médecine, avant qu'on puisse dire : l'art des ingénieurs joue, dans nos sociétés, tel rôle, sert à ceci et à cela.

Est-ce à dire qu'on ne la formulera jamais ? Rien ne nous invite à le croire. Il est vraisemblable, au contraire qu'à mesure que l'art des ingénieurs prendra conscience de son rôle, de sa force, de lui-même, des définitions plus précises et plus générales deviendront possibles. Aujourd'hui même l'idée imparfaite que nous nous faisons de lui est infiniment plus claire et plus exacte que celle qu'en pouvaient avoir les magiciens ou les prêtres. Nous connaissons — et c'est quelque chose — les limites de son pouvoir sur certains points. Nous ne lui demandons plus de faire tomber la pluie ou la foudre, de soulever des tempêtes, d'accomplir des métamorphoses, d'arrêter la course des astres. Notre conception va se précisant. Nous avons le droit d'espérer que les idées qui, dans l'ombre, dirigent les praticiens seront toujours pour nous et pour eux de plus en plus claires et définies. Mais ces claires définitions, loin d'avoir précédé l'art, seraient la conséquence même des progrès qu'il aura accomplis. Une fois dégagées, elles seront encore plus aptes à diriger, pendant quelque temps, l'activité des ingénieurs futurs. Mais elles se modifieront au fur et à mesure que ce travail lui-même sera appliqué à des tâches nouvelles et pourvu de moyens nouveaux.

Ainsi dans des arts déjà prospères et sûrs d'eux-mêmes,

la définition précise des principes semble généralement postérieure aux premiers progrès accomplis. On ne peut donc qu'accepter sans réserve la pensée des sociologues prudents qui déclarent qu'un idéal précis, fixé d'avance et défini n'est pas nécessaire à celui qui se propose d'agir sur la réalité morale. Et, du même coup, l'on comprend à quel point il devient puéril de vouloir dire aujourd'hui : les principes de l'art moral seront exactement ceux-ci ou ceux-là.

Mais si la définition du bien en soi n'est pas utile à l'art rationnel, si l'on ne peut espérer dire aujourd'hui avec précision : telle idée de bien, tels ou tels principes dirigeront les praticiens, il n'en résulte pas qu'en fait ces principes et cette idée ne soient pas impliqués dans l'effort même des praticiens. Les premiers artistes, dans la plupart des cas, ne savent pas, nous venons de le voir, ce qu'ils veulent faire, ce qu'ils font. Ils agissent, et le vrai principe de leur activité leur échappe. Est-ce à dire qu'il n'existe pas ? L'observation la plus rapide ne permet pas cette hypothèse. Le principe existe, l'artiste l'ignore, (et, s'il le connaissait, il serait plus fort) ; mais, quand des siècles ont passé, nous apercevons sans peine que l'artiste, en fait, y était fidèle et, à son insu, s'y subordonnait.

Toute tentative, destinée à modifier la réalité, implique et traduit forcément un sentiment, une tendance, un désir, une croyance dont l'idée, pour n'être souvent aperçue que longtemps après, n'en est pas moins dès l'abord réelle et nécessaire. Si rien ne nous poussait à l'action, comment et pourquoi agirions-nous ? Comment surtout nos efforts seraient-ils suivis, persistants ? L'art moral est sur ce point tout semblable à ses aînés ; il n'a pas besoin pour naître que l'idée de bien, sous des formes quelconques, soit définie pour les praticiens ; mais si elle n'existait pas, et, à leur insu, ne les conduisait, l'art lui-même n'apparaîtrait pas.

Essayons de nous représenter, d'imaginer un groupe social, dénué de toute conscience morale, et dans lequel les individus

ne trouveraient rien bon et rien mauvais. Loin de nous, l'idée de prétendre qu'une indifférence aussi merveilleuse serait une infériorité. Mais comment l'art moral pourrait-il naître en un tel milieu ? Tout étant, par hypothèse, indifférent à tous, comment irait-on s'aviser de s'ingénier sans but et de peiner sans raison ? Aucune activité morale ne viendrait troubler la quiétude de ces êtres indifférents. Mais ce n'est pas faute de principes *définis* qu'ils resteraient inertes ; c'est faute de principes *existants*.

* * *

Donc, d'une part, la définition de certaines formes de l'idée de bien, principes nécessaires de tout art moral, ne pourra probablement devenir précise que quand l'art moral-lui-même aura fait des progrès suffisants. Et, à mesure qu'il grandira, elle devra sans cesse être rectifiée.

Mais, d'autre part, l'art moral ne ferait pas de progrès ou plutôt n'existerait pas, si, sous des formes quelconques, l'idée de bien ne lui donnait la vie et ne guidait, fût-ce à leur insu, l'esprit incertain des moralistes.

Ceci dit, l'on comprend sans peine la recherche qui s'offre à nous et l'objet de ce travail.

Nous n'avons pas, nous ne pouvons avoir l'intention de définir en formules précises l'idée ou les idées de bien qui *doivent* servir de principe à l'art moral rationnel. Ce dogmatisme vain serait directement contraire à toutes les idées exposées plus haut. Non seulement nous n'admettons pas qu'on puisse, au nom de tel ou tel système, assigner des fins à l'art rationnel, mais nous allons montrer, au chapitre qui suit, que la science elle-même ne peut, ni directement ni indirectement, imposer à l'art ou lui suggérer une seule idée normative.

Nous ne pouvons pas non plus espérer prévoir avec une précision rigoureuse et minutieuse quels *seront* les principes de

l'art rationnel. Car une prévision de ce genre serait aujourd'hui chimérique.

Nous voudrions seulement essayer de discerner *quels pourront être*, quels sont déjà, en fait, ces principes. Ce n'est pas là dogmatiser, disserter en logicien sur ce qui doit être. Ce n'est pas se perdre dans la recherche prématurée de prévisions impossibles. C'est chercher dans la réalité même ce qui est, ce qui pourra être et ce qui ne pourra pas être. C'est aider l'art à prendre un peu plus conscience des idées qui l'animent, à se dégager un peu plus de ses attaches magiques, religieuses et métaphysiques. C'est faire un travail positif qui peut être utile aux praticiens, non en leur révélant la route qu'il faut suivre, mais en éclairant un peu devant eux celle qu'ils suivent.

Une objection, il est vrai, se présente ici d'elle-même. Ne serait-il pas préférable d'attendre, pour instituer des recherches de ce genre, que l'art moral rationnel eût fait des progrès plus sensibles ? Puisque, seule, l'observation de ces tentatives et de leurs résultats doit nous révéler avec précision les fins qu'il poursuit, les idées qui l'animent, pourquoi ne pas remettre à plus tard un travail que le temps et l'attente rendraient chaque jour plus utile et sans doute aussi plus fécond ?

Mais cette objection, forte en apparence, ne vaudrait que si l'art moral n'avait pas encore existé. Or, il n'est, selon nous, pas douteux qu'il existe depuis longtemps ; car, aussi haut qu'on remonte dans l'histoire des sociétés, on y voit des organisations destinées à régler et à modifier la réalité sociale. L'art moral est aussi vieux que les plus vieux des arts voisins (1). Il est vrai qu'il commence à peine à se rationaliser. Mais justement il ne semble pas qu'il doive, en devenant rationnel, devenir infidèle à ses principes essentiels.

— Mais, à tout hasard, pourquoi ne pas attendre qu'il se rationalise davantage ? — Evidemment, plus on attendra, plus on pourra être précis. Seulement la rationalisation de l'art

(1) Nous aurons à revenir sur ce point au chapitre VII.

serait ralentie elle-même par une aussi prudente abstention ; et d'ailleurs la même objection pourrait toujours être faite à tous ceux qui, à un moment quelconque, tenteraient d'analyser soit les méthodes qu'observent les sciences soit les principes qui en dirigent les applications pratiques. A tous, on pourrait toujours dire : Pas trop de hâte ! Attendez encore ! Il suffit d'une découverte, il suffit d'une invention pour que vos travaux d'aujourd'hui soient demain sans valeur et sans intérêt. — Il faudrait beaucoup d'orgueil pour s'arrêter à des critiques de ce genre : seul, en effet, celui qui voudrait et croirait écrire une œuvre définitive ou du moins très durable y pourrait être sensible (1).

En étudiant ce que pourront être les principes de l'art moral rationnel, ce qu'ont été ceux de l'art moral empirique, nous savons — et nous espérons, — que notre travail sera bientôt très incomplet et sans doute très inexact.

Peut-être en attendant pourra-t-il servir à rendre plus claire et plus nette la conception scientifique de la morale, à mieux faire entendre aux esprits prévenus la vraie nature, la tâche précise de l'art moral rationnel, à rendre par là même un peu moins pénibles les premiers efforts des praticiens. C'est là toute notre ambition. Elle est sans doute assez exagérée pour que nous n'en cherchions pas de plus hautes.

(1) J'ajouterai que le problème des principes de l'art moral a un intérêt immédiat *au point de vue pratique*. Les solutions proposées par MM. Durkheim et Lévy-Bruhl, auraient l'une et l'autre pour résultat d'ajourner presque indéfiniment toute entreprise destinée à modifier la réalité, de prolonger en morale le règne absolu de l'empirisme. Il me paraît possible au contraire d'utiliser dès à présent l'esprit scientifique pour rationaliser sur certains points l'art moral et obtenir des résultats pratiques.

CHAPITRE II

La science ne peut nous donner une idée de bien scientifique.

L'existence de l'art moral n'implique pas l'existence de l'idée d'obligation. — Nous ne pouvons déterminer ce qui doit être, par ce qui sera. — Impossibilité de transformer les lois positives en lois morales. — L'utilitarisme n'est pas plus « scientifique » qu'une autre doctrine. — La distinction du normal et du pathologique ne peut pas être le principe scientifique de l'art moral rationnel.

Donc, l'existence de l'art moral implique l'existence de l'idée de bien. Mais sous quelles formes cette idée peut-elle animer l'art moral *rationnel* ?

Et, tout d'abord peut-on dire qu'elle prendra nécessairement la forme d'un impératif ?

Des habitudes antiques nous engageant à associer le concept de bien et celui d'obligation. Mais cette association ne serait-elle pas ici très arbitraire ? L'idée de devoir n'est pas *a priori* indispensable au développement de l'art moral. Toute tentative faite en vue d'améliorer un état donné des mœurs implique, nous l'avons vu, une idée quelconque du « mieux » et, par conséquent, du bien. Mais implique-t-elle l'idée que c'est un devoir de faire le bien, un devoir de poursuivre le mieux ?

En fait, a-t-on dit, l'idée de devoir se retrouve chez les peuples les plus différents, aux époques les plus diverses, mêlée et comme fondue avec l'idée de bien. Mais a-t-on le droit d'en conclure qu'elle existera toujours ? et s'imposera nécessairement à l'art ? Il faudrait, pour cela, prouver qu'elle est inhérente à

toute organisation sociale. Or, si l'on ne conçoit guère une société qui n'exercerait pas sur ses membres certaines contraintes, on en conçoit fort bien une dans laquelle l'idée d'obligation morale aurait disparu. Il est vrai que la morale se présente presque toujours sous la forme d'un code de devoirs. Mais peut-on dire, avec M. Durkheim, que « l'idée du devoir en exprime le caractère fondamental » ? Ce serait ériger en principe que ce qui jusqu'ici a toujours été, sera aussi toujours. Ce serait emprisonner l'avenir dans le passé et condamner l'humanité à tourner éternellement dans un cercle. Qui nous dit que l'idée, longtemps souveraine, ne va pas tomber sous les coups d'une puissance nouvelle ? qui nous dit qu'il faille voir en elle un de ces faits impossibles à modifier devant lesquels l'art doit s'incliner ? qui nous défend d'y voir un moyen — puissant d'ailleurs — imaginé par l'art moral empirique pour agir sur la réalité, mais destiné à disparaître quand l'art deviendra rationnel ?

Simple hypothèse, assurément. Nous indiquerons plus loin à quelles épreuves il faudrait les soumettre, avant de leur attribuer une valeur pratique quelconque. Mais dès l'instant que ces hypothèses sont *a priori* possibles, nous n'avons pas le droit de dire que l'idée d'obligation est, au même titre que l'idée du bien, la condition nécessaire de tout art moral. Ce n'est pas à dire qu'en fait elle n'animerait pas longtemps l'art rationnel. Le contraire paraît infiniment vraisemblable, mais ce n'est pas, d'avance, évident. On ne peut pas se représenter un art moral qui ne serait animé consciemment ou inconsciemment par aucune idée de bien. On se représente sans peine un art que n'animerait ni consciemment ni inconsciemment l'idée d'obligation morale et de devoir.

Donc, la question que nous posions plus haut demeure *a priori* entière : l'idée de bien animerait l'art, mais sous quelles formes ? quels principes, coordonnés ou contradictoires, l'exprimeraient ? Nous ne pouvons plus comme autrefois demander

des formules à Dieu, aux métaphysiciens. Nous savons qu'ils n'étaient créateurs que dans nos croyances naïves et que toute leur puissance était faite de notre foi. Mais alors, à qui demander ce qu'on leur demandait jadis ?

La réponse à cette question paraît d'abord tout indiquée. Puisqu'au règne des religions et au règne des systèmes s'est substitué le règne de la science, n'est-ce pas la science qui va nous dire vers quels buts et par quelles voies doit cheminer l'humanité ?

Malheureusement, nous l'avons vu plus haut, cette démarche si naturelle ne peut avoir aucun résultat. Demander à la science un impératif quelconque, c'est lui demander ce qu'elle ne saurait nous donner, sans cesser d'être la science.

Il faut ici prendre garde à ne pas jouer sur les mots. Dire que la science ne peut pas nous indiquer, pour diriger l'art, telle ou telle forme de l'idée de bien, ce n'est pas nier qu'elle puisse avoir, *en tant que fait social*, une influence considérable sur l'idée qu'en fait nous nous faisons du bien, c'est-à-dire *sur un autre fait social*. Le développement de l'industrie, les changements de régime politique, les grandes découvertes, certaines guerres ont modifié nos idées morales — sans prétendre nous en imposer de nouvelles, en vertu du *consensus* qui unit les faits sociaux. Il serait très arbitraire d'affirmer que l'essor scientifique n'aura pas des effets analogues. Qu'au contact de l'esprit positif et des lois révélées par la sociologie, nous sentions s'altérer et se transformer les notions morales qui nous sont le plus familières et nous semblent le plus immuables, c'est possible et même vraisemblable. De même, rien qu'en étudiant ces notions comme des choses, la science peut, sans le vouloir, influencer sur leur destinée. Nous essaierons plus loin d'examiner ce point. — Mais la science peut-elle directement, comme elle nous donne une loi positive, nous donner une loi normative, un conseil, un ordre ? — Il faudrait, pour le lui demander, méconnaître l'esprit même de la recherche scientifique.

Nous avons rappelé au chapitre précédent, cette distinction des points de vue théorique et normatif, qui s'impose à la sociologie. Nous pouvons donc ici ne pas insister. Faute d'avoir compris cette distinction, les philosophes du XIX^e siècle ont multiplié les tentatives en vue de fonder sur la science la morale et la politique : d'où les innombrables systèmes soi-disant scientifiques qui encombrant aujourd'hui même le champ de la science sociale. Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler que Condorcet, Saint-Simon, les Saints-Simoniens, de Bonald, Buchez demandaient tous à la science les principes pratiques dont ils avaient besoin. Nous verrons plus loin, en examinant leurs doctrines de plus près, qu'au fond ils étaient moins éloignés qu'il ne semble d'abord du point de vue vraiment scientifique. Mais c'est précisément parce qu'ils feignaient de demander à la science ce qu'ils possédaient déjà, ce dont ils n'entendaient pas changer. A Comte la science offre des idées d'ordre et d'autorité, à Proudhon des idées anarchistes, à Louis Blanc des idées socialistes. Au nom des mêmes méthodes, Buchez peut faire de la religion une constante sociale, Comte et Proudhon en proclamer l'irrévocable déchéance. Tous sont censés devoir leurs idées à la science ; tous les avaient, ou peu s'en faut, avant de la consulter.

*
*
*

Mais la science ne peut-elle pas nous donner *indirectement*, une ou plusieurs formules scientifiques de l'idée de bien ? Sans nous prescrire de l'adopter, — puisqu'elle n'a rien à prescrire, — ne peut-elle pas en nous révélant, soit tout l'avenir humain, soit les lois suprêmes de notre évolution, nous suggérer presque invinciblement telle ou telle notion du bien et du mal ? N'est-il pas « scientifique » de conformer nos idées morales à la loi de la sélection naturelle ? N'est-il pas scientifique d'être utilitaire ? N'est-il pas scientifique de préférer les faits normaux aux faits exceptionnels, pathologiques ?

Evidemment une connaissance exacte et parfaite des lois du monde social, permettant une prévision exacte et parfaite de l'avenir humain résoudrait aussitôt le problème qui nous occupe. Si nous savions d'avance et clairement ce qui sera, l'idéal pour nous serait l'inévitable, à peu près comme l'idéal d'une étoile, si elle en avait un, pourrait être de bien suivre la route qui lui est assignée et d'accomplir ainsi sa destinée d'étoile. Mais il est à peine utile de faire ressortir l'absurdité d'une hypothèse de ce genre. Si la prévision exacte et parfaite de l'avenir humain est impossible, ce n'est pas seulement en raison de la complexité des phénomènes observés, — à la rigueur on pourrait concevoir qu'une science très avancée triomphât de cette complexité, — c'est aussi parce que l'avenir humain dépend en grande partie de notre activité propre, de nos inventions possibles. Nous ne pouvons rien sur le cours des astres, et cette impuissance même nous aide à le mieux connaître. Nous pouvons beaucoup sur notre destinée et le pouvoir de la modifier, nous enlève par définition celui de la prévoir avec une exactitude rigoureuse. C'est en vain que la sociologie multiplierait ses conquêtes. Plus elle étendrait son empire, plus s'étendrait aussi le champ de notre action, plus deviendrait difficile la prévision minutieusement exacte de l'avenir (1).

Nous ne saurions donc résoudre le problème de ce qu'il nous faut faire, en sachant ce que nous ferons. Nous ne pouvons emprisonner notre idéal (ce qui, d'ailleurs, équivaudrait à le supprimer), dans une connaissance totale et précise de la réalité future. Ce qui est vrai, et nous y reviendrons, c'est qu'une

(1) Ce n'est pas qu'il faille attribuer à l'art moral le pouvoir miraculeux de changer, de *faire* les lois de la nature sociale. Nous aurons à examiner cette question plus loin. Il est théoriquement possible de connaître les limites de notre puissance pratique, et, en fait, il est assez facile de les connaître provisoirement pour un temps donné. Mais il reste qu'outre ces limites, le savant ne peut pas prévoir l'invention du praticien : s'il la prévoyait, ce ne serait plus une invention. Ainsi l'intervention de l'art, si elle n'atteint pas les lois de la nature sociale, nous ôte évidemment le pouvoir de connaître avec exactitude et dans tous ses détails l'avenir humain.

connaissance accrue des lois de la nature sociale pourra, *si les praticiens ont l'esprit scientifique*, limiter un peu le champ de leurs ambitions. Sachant que tel espoir est chimérique et vain, ils l'abandonneront peut-être, dans certains cas. Mais ils n'agiront ainsi que si la foi scientifique a tué dans leur esprit toute autre foi et si la science s'abstient avec soin d'usurper un rôle normatif qu'elle ne peut remplir sans trahison. La sociologie nous paraît appelée à réagir, là où prévaudra l'esprit positif, sur les idées de bien préexistantes, parce que l'esprit positif, en tant que fait social, peut réagir sur d'autres faits sociaux. Mais la sociologie, si elle peut ainsi contribuer, sans le vouloir, à modifier nos idées, ne peut, en aucun cas nous les donner. Autre chose est de fléchir le cours d'un fleuve et de le diriger, autre chose de faire jaillir du néant la source qui lui donnera naissance.

Mais, à défaut d'une précision minutieuse et parfaite de l'avenir humain, ne suffirait-il pas d'une ou deux lois très générales, déterminant les grandes lignes de l'évolution humaine ou les caractères généraux de la nature vivante pour orienter notre activité, animer l'art moral, bref nous donner une idée de bien ?

On sait combien il a été à la mode, au XIX^e siècle, de chercher la loi suprême à laquelle se subordonnent, en fait, tous les phénomènes, y compris les phénomènes humains. La gravitation servit de principe à toute la philosophie de Saint-Simon. C'est sur l'attraction qu'est fondée le système de Fourier. Auguste Comte, plus tard, renonça à cette idée ambitieuse d'une loi universelle. Mais sa loi des trois états, si elle n'embrasse pas la réalité tout entière, s'applique du moins à tout l'ensemble des phénomènes sociaux : c'est encore une loi suprême.

Personne aujourd'hui ne reprendrait plus la conception de de Saint-Simon ou de Fourier. Personne ne demanderait à l'attraction passionnée la formule du Bien scientifique. Mais on la demanderait volontiers à une loi psychologique : « l'homme est naturellement altruiste, » ou à une loi physiologique : « la lutte pour la vie régit le monde entier des êtres vivants, » ou à une loi

sociologique : « le développement de la civilisation comporte une exaltation toujours croissante de la personne humaine. » Il semble, en effet, que si l'homme était naturellement altruiste, l'idée d'altruisme et l'idée de bien se confondraient aussitôt. De même, si la lutte pour la vie était la loi de tous les vivants, le bien suprême ne serait-il pas la conservation de l'espèce humaine ? De même, enfin, si l'exaltation de la personne humaine était la loi de la civilisation occidentale, l'individualisme ne serait-il pas le souverain-bien scientifique ?

Pourtant, il est assez peu probable que la recherche des « lois suprêmes » puisse avoir en morale de grandes conséquences.

D'abord, les lois trop générales sont, chaque jour, moins en faveur. Si bien établies qu'on les suppose, on ne saurait jamais voir en elles que de vastes hypothèses, que leur ampleur même rend un peu suspectes. En sociologie, les premiers effets du travail scientifique ont été de ruiner les formules hardies qui prétendaient exprimer et enfermer toute la réalité sociale. Seules, les lois particulières, étroites, précises, toutes proches encore des faits retiennent l'attention des nouveaux sociologues.

Il en est de même en psychologie. Les considérations générales sur notre nature psychique ont fait place à des recherches précises, qui sont d'un autre ordre. Enfin, en biologie, on n'explique pas, comme quelques uns le croient encore, toute la réalité avec la lutte pour la vie et la sélection naturelle. De plus en plus, les lois très générales sont envisagées comme des principes de recherches nouvelles. On les tient pour très provisoires. C'est à leur fécondité qu'on les juge.

Supposons même qu'on les respecte, qu'on n'en conteste pas la valeur. Pourraient-elles vraiment nous donner la formule de l'idée de Bien ?

Non, certes. Les phénomènes sociaux étant, selon la remarque de Comte, les plus modifiables de tous, il y aurait toujours lieu de se demander si les lois suprêmes des faits humains échappent tout-à-fait à notre action. Bien entendu, nous ne pouvons avoir

l'ambition de les transformer. Dans la mesure où elles expriment vraiment la réalité, elles s'imposent aux praticiens. Mais ne serait-il pas possible, en acceptant leur empire, d'en atténuer les effets ? Une telle entreprise paraît *a priori* légitime ; et l'exemple des arts voisins suffirait à l'autoriser. Supposons, par exemple, qu'en fait les êtres vivants ne subsistent que par une lutte incessante et sans merci de chacun contre tous. Supposons que la lutte pour l'existence et la sélection qui en résulte soient une des lois de la nature humaine ; supposons même enfin, (ce qui n'est pas), qu'en tout temps et en tout pays, la morale, à l'insu des hommes, ait toujours été orientée vers la conservation de l'espèce : qu'aurait-on le droit d'en conclure ? — Que notre idéal sera nécessairement la conservation de l'espèce ? Que notre unique ambition devra être d'accélérer artificiellement le jeu de la loi naturelle ? — A ce compte, le médecin devrait borner son office à nous faire promptement mourir : car de toutes les lois naturelles, celle qui nous condamne à mort paraît une des mieux fondées et des plus intangibles. Si les hypothèses que nous indiquons étaient valables, la première question qui se poserait pour le praticien serait celle-ci : la loi de la sélection est-elle universelle, intangible, implacable ? N'est-il pas possible de la modifier, soit en en diminuant l'empire, soit en en hâtant les effets ? — Et, si la loi était vraiment aussi peu modifiable que celles qui régissent le cours des planètes, nous n'aurions pas pour « idéal » de réaliser ce qui se réalise tout seul ; car le fatalisme exclut par définition l'idéal. Si, au contraire, la loi apparaissait modifiable, s'il nous était possible d'en seconder ou d'en contrecarrer l'effet, notre idéal pourrait aussi bien être de contrecarrer que de seconder ; le bien pourrait se définir soit en conformité, soit en opposition avec la loi naturelle. De fait, on conçoit sans peine deux morales, dont l'une, fidèle au principe de la lutte pour la vie verrait dans la sélection artificielle ajoutée à la sélection naturelle le bien suprême, tandis que l'autre aurait pour objet de contrarier et d'atténuer les effets

de la sélection naturelle. Disons plus : ces deux morales, en apparence contradictoires, existent parallèlement dans nos sociétés. C'est ainsi que, de plus en plus, nous voulons réserver les hautes fonctions sociales, les postes avantageux à ceux qui ont le plus de ressources et de capacités pour les bien occuper. Et c'est bien là seconder l'œuvre de la sélection naturelle, puisque c'est donner aux mieux armés des armes nouvelles. Mais, d'autre part, nous tenons à honneur de relever les blessés, tombés en luttant pour la vie, d'entretenir les indigents, les infirmes, les pauvres d'esprit, bref, de sauver tous ceux que la loi naturelle condamnerait à disparaître. La science nous permettra-t-elle de résoudre cette antinomie ? Nous y engagera-t-elle même ? Non. Son office est terminé, quand elle nous a fait connaître l'ordre réel. Mais elle n'a pas à nous dire : respectez cet ordre, ou bouleversez-le. Elle affirme la loi positive : elle ne peut rédiger une loi impérative.

Nous avons pris pour exemple une loi biologique. On pourrait envisager de même une loi psychologique. Supposons que l'observation eût révélé l'existence en nous de tendances altruistes nettement accusées. Supposons que le penchant qui nous porte à aimer les autres fût un des plus forts de notre nature. Aurions-nous le droit d'en conclure *scientifiquement* que le bien consiste à aimer le prochain ? Tant s'en faut. La psychologie ne pourrait que constater le fait. Il resterait à savoir si le penchant altruiste échappe à l'action de l'art moral ; et, s'il n'y échappait pas, aucun savant n'aurait à nous dire : développez-le ou contrariez-le ! Autre chose est d'observer, d'étudier un fait moral ; autre chose de porter sur ce fait moral un jugement moral, de le proclamer bon ou de le déclarer mauvais.

De même en sociologie : supposons encore, puisqu'en fait de lois suprêmes nous sommes réduits aux hypothèses, que l'exaltation continuée de l'individualisme, soit une des lois du développement de la civilisation occidentale. S'ensuivrait-il que nous fussions tenus d'exalter l'individu et de définir le bien par cette

exaltation même? — Nous aurions, au contraire, toute liberté de la tenir, à notre gré, pour excellente ou détestable. La sociologie n'aurait pas à nous indiquer nos préférences : une fois le fait constaté, son rôle serait fini.

On peut insister sur ce point, car, de prime abord, il semble très naturel et très positif de demander une loi morale à une loi naturelle, de définir ce qui doit être par ce qui est. Au fond, cette opération n'a rien de scientifique. Elle peut, d'ailleurs, être opportune, ingénieuse, donner dans certains cas de très bons résultats. Mais c'est confondre les points de vue, c'est jouer vainement sur les mots que de la présenter comme une opération positive, de lui attribuer la valeur qui s'attache aux choses de la science.

Ni la psychologie, ni la biologie, ni la sociologie ne pourraient, en nous révélant une loi positive, si suprême fût-elle, nous engager directement ou indirectement à la transformer en loi normative. La constatation d'un fait n'en préjuge en rien l'appréciation morale ; si quelqu'un s'avisait de vouloir définir le bien une opposition systématique et acharnée à l'ordre naturel, ce n'est pas la science positive qui pourrait condamner cette définition.

*
* * *

Mais l'étude des morales qui existent aujourd'hui et de celles qui se sont succédé de siècle en siècle ne suffit-elle pas à nous révéler la fin que, consciemment ou non, notre activité a toujours poursuivie ?

N'aperçoit-on pas en considérant les peuples vivants et les peuples morts qu'en tout temps et en tous lieux, volontairement ou sans le vouloir, ils n'ont pas eu d'autre guide, n'ont pas suivi d'autre idéal que celui de l'intérêt social ?

C'est à peu près la thèse que soutient M. Belot dans ses *Études de morale positive* (1). Au point de vue théorique comme au

(1) *Études de morale positive*, F. Alcan, 1907.

point de vue pratique, elle est peut-être plus séduisante que forte.

Remarquons d'abord qu'on y peut adresser la même objection que nous venons de faire aux autres « lois suprêmes ». De ce que l'intérêt jusqu'ici aurait toujours dirigé la morale, il ne suivrait pas qu'il dût la diriger toujours ; et nous aurions toute liberté d'essayer de réagir là contre, sans méconnaître l'esprit scientifique, puisque la science n'a pas pour rôle de nous indiquer des fins et des buts.

Mais d'abord, il ne semble pas prouvé que l'intérêt social ait toujours guidé la morale.

Ensuite et surtout, l'idée même d'intérêt social est si vague, si inconsistante, si ployable et malléable, qu'en l'assignant pour fin à l'art rationnel, on ne lui donnerait aucune indication claire et utile.

Que la morale de l'intérêt, après avoir été injustement honnie, soit aujourd'hui de plus en plus admise, c'est un fait que nul ne saurait contester et dont il faut, à notre avis, se réjouir.

Mais que le principe même de l'intérêt social anime et ait toujours animé toute notre activité morale, c'est un paradoxe qui n'est défendable que grâce à l'ambiguïté favorable du mot lui-même.

Est-il conforme à l'intérêt social que des institutions charitables atténuent dans une société les effets de la sélection ? — Nous avons vu plus haut que la biologie n'avait pas à se prononcer sur la question : et, en effet, la notion d'intérêt lui est étrangère. Profitant de ce silence de la science, M. Belot répond : oui. C'est un « oui » timide, enveloppé de restrictions prudentes, mais enfin, c'est un oui, — et il faut que c'en soit un ; car s'il avouait que la philanthropie est nuisible à l'intérêt social, M. Belot avouerait du même coup que l'intérêt social n'est pas le seul principe de notre activité morale (1).

Mais, en vérité, quel talent pourrait nous persuader que la

(1) Voir, dans les *Études de morale*, le chapitre intitulé : *Charité et sélection*.

conservation artificielle des idiots, des vieillards en enfance est un bien pour la société ? — Il ne faut pas oublier, nous dit-on « ce que le spectacle continu de la misère a de douloureux et d'énervant pour les êtres sains ». Ainsi ce serait pour ménager ses nerfs, et par suite sa santé, que la société organiserait tous les services de l'assistance publique ! On oublie qu'il serait plus simple et moins coûteux de supprimer violemment tous les parasites sociaux ; ne les ayant plus sous les yeux, on ne serait plus offusqué de leur dégradation ; le résultat pratique serait donc bien le même, — et pourtant, qui de nous aujourd'hui admettrait un instant cette idée ?

L'existence des sentiments et des œuvres philanthropiques, pour s'en tenir à ce seul exemple, semble bien être un argument décisif contre l'utilitarisme absolu. Mais n'insistons pas sur ce point. Admettons, avec M. Belot, que le développement d'une philanthropie judicieuse puisse être conforme à l'intérêt social : à coup sûr, on en pourra dire autant du développement d'œuvres tout opposées. Et c'est bien en effet par l'intérêt social que M. Belot explique l'usage ancien de supprimer violemment les vieillards ou les filles.

Mais alors, qu'est-ce que cet intérêt, si souple et si changeant, qu'il autorise, dans un cas donné, deux solutions contradictoires ? Et quelle valeur pratique pourra-t-il avoir à nos yeux, comme *fin*, si, chaque fois qu'on a recours à lui, il répond indifféremment oui ou non ?

C'est là ce que M. Belot n'essaie guère d'expliquer, et c'est pourtant l'essentiel. Car, à quoi bon choisir un but, si, après l'avoir choisi, on doit continuer à courir en tous sens ? A quoi bon élire une fin pratique, si cette fin ne doit pas guider et ordonner l'activité humaine ?

Reprochera-t-on à mon principe d'être vague ? demande M. Belot : « Il ne l'est que justement dans la mesure où l'on voudrait considérer *in abstracto* et en soi un principe essentiellement fait pour l'application.... On ne peut sans doute

tirer directement de ce principe tout seul la connaissance d'aucun bien à réaliser, non plus que de la loi de causalité on ne peut tirer aucune des lois réelles de la nature.... seulement, dès que vous remettez le principe en contact avec la réalité correspondante donnée, il reprend (ce qui n'arrive pas pour tant d'autres), un sens relativement précis » (1).

Cherchons donc quelques exemples de cette précision relative. Interrogeons le principe d'intérêt social sur quelques questions contemporaines suffisamment générales :

— Faut-il faire l'aumône ?

— Oui, dit l'intérêt, l'aumône peut sauver la vie d'un malheureux, qui sera utile à la société. Non, ajoute-t-il, l'aumône peut entretenir la mendicité, qui est nuisible à tous.

— Faut-il maintenir la propriété individuelle ?

— Oui, dit l'intérêt : la propriété favorise l'initiative, l'émulation, la concurrence, qui sont un bien social. Non, ajoute-t-il, la propriété maintient et accroît l'inégalité qui est un fléau social.

Dira-t-on que nous choisissons exprès des cas épineux ? Dira-t-on que l'intérêt social suffit pour condamner l'assassinat, le vol ? Non, car le vol est très conforme à l'intérêt des voleurs, l'assassinat à l'intérêt des assassins. Et l'intérêt du corps des voleurs et du corps des assassins est bien sans doute un intérêt *social*. — Mais c'est celui d'une minorité ? — Mais pourquoi l'intérêt social d'une minorité serait-il moins respectable que celui du plus grand nombre ? L'histoire ne nous montre-t-elle pas à chaque page, l'intérêt de quelques uns l'emportant sur celui de beaucoup ?

Le mot « social » qu'on ajoute au mot « intérêt » paraît d'abord tout simple. Mais comme il n'y a pas un intérêt qui soit commun à tous les membres d'une société, il n'y a pas un intérêt général valable pour cette société tout entière. Il y a des intérêts sociaux qui se contrarient et qui s'entrechoquent. L'intérêt des médecins

(1) *Études de morale positive*, p. 268-269. (F. Alcan.)

n'est pas celui de leurs clients. L'intérêt des individus n'est pas celui des gouvernants. L'intérêt des capitalistes n'est pas celui des prolétaires. L'intérêt d'une industrie n'est pas celui de l'industrie rivale. L'intérêt du riche n'est pas celui du pauvre. Alors comment choisir ? Le propriétaire prendra parti pour la propriété, le prolétaire contre. Mais le moraliste ? Que va-t-il faire avec son intérêt social au milieu de ces intérêts sociaux ?

Pour qu'il pût s'en servir, il faudrait qu'il l'eût défini avec précision. Il faudrait qu'il lui fût possible d'établir la hiérarchie, l'échelle des divers intérêts qui nous sollicitent. — Voilà ce qui intéresse le praticien. Voilà ce qui pourrait guider l'art, voilà aussi ce qu'on ne nous dit pas, ce qu'on ne peut pas nous dire : car, pour classer, pour subordonner les uns aux autres les divers intérêts sociaux, il faudrait posséder un principe supérieur au principe même de l'intérêt. Et d'échelon en échelon, la conception scientifique irait se reperdre dans les nuages de la vieille métaphysique.

Ainsi l'idée d'intérêt social, quand même il serait vrai qu'en fait elle rayonne sur le monde, ne saurait être d'aucune utilité à l'art moral rationnel. Assez malléable pour s'adapter aux solutions les plus opposées, aux combinaisons les plus contradictoires, elle serait pareille à ces rois qui ne règnent qu'à la condition de ne pas gouverner. Rien ne lui serait contraire, parce qu'avec un peu d'habileté logique, on peut l'appliquer à tout. Mais rien non plus ne sortirait d'elle, rien ne lui devrait la vie.

Rappelons enfin ici ce que nous indiquions tout d'abord : fût-elle claire, précise, féconde, en quoi serait-il « scientifique » de nous soumettre à l'idée d'intérêt au lieu de la combattre, de la prendre pour but, au lieu de la prendre pour cible ? « Au-dessus de tous les problèmes particuliers de la pratique morale, écrit M. Belot, on ne pourra éviter de s'en poser un dans lequel tous les autres se coordonnent, qui est bien le problème moral

proprement dit, et qui pourrait se formuler ainsi : faire exister une société... » (1)

Certes, si l'on admet par avance que le maintien de la société est le problème essentiel, il va de soi que l'intérêt social est le principe de l'art moral. Mais en quoi la science m'invite-t-elle à à porter sur ce point mes efforts ? L'existence de la société est un fait qui me domine et sur lequel je ne puis rien : il ne m'appartient pas ni de changer le cours des astres, ni de modifier la loi qui fait de la vie en société une nécessité humaine. Alors ? Veut-on dire que je dois chercher à maintenir non la société, en général, mais celle dont je fais partie ? Qui m'interdit de la trouver mauvaise et de chercher à la supprimer ? Enfin et surtout qui m'interdit de n'avoir jamais aucun égard à l'intérêt social ?

Théoriquement, le principe d'intérêt ne saurait faire valoir aucun titre scientifique. Dans la pratique, il est si inconstant et si vague qu'on peut le tirer, l'étendre en tout sens et en couvrir des entreprises très opposées.

Il est donc impossible de le retenir comme principe scientifique de l'art moral rationnel. Cela ne signifie, pas bien entendu, qu'en fait, l'art ne sera jamais guidé par lui. Il arrivera fréquemment qu'on l'invoque et, dans beaucoup de cas, on pourra s'en trouver fort bien. Mais il pourra aussi arriver qu'on en invoque d'autres. Et il n'aura sur eux aucun avantage, au point de vue rationnel. En tout cas, il ne sera pas d'origine scientifique.

* * *

N'est-il pas possible, enfin, — c'est la théorie de M. Durkheim, — de distinguer, en sociologie, les phénomènes normaux et les phénomènes pathologiques ? Et cette distinction, si elle pouvait se faire, ne nous indiquerait-elle pas, d'une façon détournée, le principe de l'art moral ?

Si l'on pouvait faire à ces deux questions une réponse affir-

(1) *Études de morale positive*, p. 438.

mative, on tiendrait bien la solution du problème qui nous occupe. Avec l'autorité relative, mais d'autant plus forte, qui lui est propre, la science nous dirait quelles règles d'action sont normales, quelles règles sont pathologiques, quels sentiments, quels désirs, quelles tendances sont saines ou sont morbides. L'art, orienté par cette distinction, chercherait à faire triompher la santé et à éliminer la maladie. Bien et normal, mal et pathologique seraient termes synonymes. Nous serions donc bien en présence d'une conception objective et scientifique du bien.

C'est ce qu'a montré M. Durkheim dans son livre sur les *Règles de la Méthode sociologique*. A ses yeux, la science sociale serait sans grande raison d'être, si elle ne servait pas à éclairer la pratique, si, en illuminant le monde, elle laissait la nuit dans les cœurs. Mais la distinction du normal et du pathologique, de la santé et de la maladie assure à la sociologie une grande efficacité pratique : « En effet, pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, la maladie au contraire est la chose mauvaise et qui doit être évitée. Si donc nous trouvons un critère objectif, inhérent aux faits eux-mêmes, qui nous permette de distinguer scientifiquement la santé de la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux, la science sera en état d'éclairer la pratique, tout en restant fidèle à sa propre méthode (1). »

Maintenant est-il possible de découvrir un critère objectif qui permette de distinguer le normal du pathologique ? Est-il exact, d'autre part, qu'une fois ce critère trouvé, le principe de la morale se dégagerait de lui-même, l'idéal étant pour chaque société de rechercher l'état normal et d'éviter l'état pathologique ? — M. Durkheim n'en doute pas. Mais sa théorie sur l'un et l'autre point, soulève quelques objections. Voyons d'abord comment M. Durkheim définit les faits normaux et les faits pathologiques : « Tout phénomène sociologique, dit-il,

(1) *Les Règles de la Méthode sociologique*, 2^e édition, p. 61 (F. Alcan, 1901.)

comme du reste tout phénomène biologique, est susceptible, tout en restant essentiellement lui-même de revêtir des formes différentes suivant les cas. Or, parmi ces formes, il en est de deux sortes. Les unes sont générales dans toute l'étendue de l'espèce ; elles se retrouvent chez tous les individus, du moins chez la plupart d'entre eux et, si elles ne se répètent pas identiquement dans tous les cas où elles s'observent, mais varient d'un sujet à l'autre, ces variations sont comprises entre des limites très rapprochées. Il en est d'autres, au contraire, qui sont exceptionnelles ; non seulement, elles ne se rencontrent que chez la minorité, mais là même où elles se produisent, il arrive le plus souvent qu'elles ne durent pas toute la vie de l'individu. Elles sont une exception dans le temps comme dans l'espace. Nous sommes donc en présence de deux variétés distinctes de phénomènes, et qui doivent être désignées par des termes différents. Nous appellerons normaux les faits qui présentent les formes les plus générales et nous donnerons aux autres le nom de morbides ou de pathologiques (1). »

Ainsi c'est la généralité, la fréquence d'un caractère qui font ce caractère « normal ». Et « si l'on convient de nommer type moyen l'être schématique que l'on constituerait en rassemblant en un même tout, en une sorte d'individualité abstraite, les caractères les plus fréquents dans l'espèce avec leurs formes les plus fréquentes, on pourra dire que le type normal se confond avec le type moyen et que tout écart par rapport à cet étalon de la santé est un phénomène morbide. »

Il est certain que le critère ainsi proposé est bien un critère objectif inhérent aux faits eux-mêmes.

Mais ne présente-t-il pas le grave inconvénient de rejeter, au même titre, hors du type normal les imperfections exceptionnelles et les perfections exceptionnelles ? Si *moyen* et *normal* sont termes synonymes, tout ce qui est au-dessus de la moyenne devient anormal au même degré que ce qui est au-

(1) *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. 69-70. (F. Alcan.)

dessous. L'éclair de génie qui illumine le cerveau d'un sage, l'inspiration qui enflamme le poète sont des faits encore moins fréquents et généraux que les crises de folies ou de stupidité : on admet volontiers qu'ils soient tous anormaux ; mais, lorsqu'on se place au point de vue pratique, on ne saurait les confondre et porter sur eux un jugement unique. L'état du sage est anormal, mais désirable. L'état du fou est anormal et dégoûtant.

Il en est de même, semble-t-il, en sociologie. On conçoit sans peine qu'en appliquant la méthode objective de M. Durkheim, le sociologue parvienne à déclarer anormale telle augmentation du nombre des suicides, telle anomie prolongée de l'activité économique. Mais il restera toujours à se demander si le fait ainsi qualifié d'anormal est au-dessus ou au-dessous de la moyenne. Et, au point de vue pratique, c'est cette question seule qui nous intéresse : car, si notre société s'était haussée d'aventure au-dessus du type normal, comme un sage s'élève au-dessus de la foule qui l'entoure, nul n'aurait l'idée saugrenue de la rabaisser par force jusqu'au niveau commun, jusqu'à la médiocrité moyenne.

M. Durkheim ajoute, il est vrai, que la généralité qui caractérise les phénomènes normaux est elle-même un fait explicable : on peut et on doit l'expliquer en montrant qu'elle tient aux conditions générales de la vie collective dans le type social considéré. Mais ceci ne répond pas à l'objection qui nous occupe. Les conditions générales de la vie collective ne sauraient, en aucun cas, exclure la possibilité pour un groupe social, de s'élever au-dessus ou de tomber au-dessous du type normal. Et il reste qu'en se servant du critère de M. Durkheim on ne peut pas distinguer l'ascension de la chute : l'une et l'autre constituent simplement des faits anormaux.

Dira-t-on qu'il est déjà assez difficile d'amener une société à l'état normal pour qu'on puisse, dans la pratique, négliger la possibilité de l'amener à un type supérieur ? « En fait, dit M. Durkheim, le type normal, l'état de santé est assez difficile

à réaliser et assez rarement atteint pour que nous ne nous travaillions pas l'imagination à chercher quelque chose de mieux (1). »

Mais il semble que, par définition, le type normal se réalise, au contraire, assez aisément. Un état qu'ont atteint presque tous les groupes d'une espèce ne saurait être pour un groupe de la même espèce, bien difficile à atteindre. Et puis, si la science ne devait pas nous permettre de monter plus haut que nos devanciers, à quoi servirait la science ? Si, instruits, nous devons nous proposer pour idéal, un type moyen réalisé déjà par des sociétés moins instruites, à quoi bon nous être instruits ? Lorsqu'il s'agit d'individus, nul éducateur ne serait satisfait de faire de ceux qu'on lui confie, des hommes « moyens ». Le but même de l'éducation est de développer en chaque enfant des qualités personnelles, de faire en sorte qu'il se distingue, par un ou plusieurs côtés, de ceux qui l'entourent : celui qui ne serait supérieur et « anormal » en rien paraîtrait peu enviable. Pourquoi, lorsqu'il s'agit des groupes sociaux, nos ambitions se feraient-elles plus modestes ? Et comment l'art rationnel, issu de la sociologie, se proposerait-il pour but un « état moyen » déjà réalisé dans des sociétés antérieures par l'art social empirique ?

Nous touchons ici à une autre objection, peut-être plus grave encore : ce type normal, dont la conception doit diriger, orienter notre activité morale, comment M. Durkheim le constitue-t-il ? — On l'a vu plus haut : il considère les caractères les plus fréquents dans l'espèce, avec leurs formes les plus fréquentes, et il compose en les rassemblant une sorte d'être schématique.

Mais, naturellement, c'est dans le passé que le sociologue va chercher les sociétés qu'il considère. C'est à l'aide du passé qu'il constitue son type normal ou moyen. Si donc l'état normal est proposé pour but à notre activité morale, c'est uniquement

(1) *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. 80.

au nom du passé que nous réglerons le présent, que nous ferons la loi à l'avenir.

Cela semble d'abord tout simple. N'est-ce pas très arbitraire ? M. Durkheim, il est vrai, prend soin de déclarer qu'un fait social ne peut être déclaré anormal ou normal que par rapport à une espèce déterminée et à une phase déterminée du développement de cette espèce. Mais quelles raisons avons-nous de croire que ce qui, hier, était pathologique dans une société de telle espèce considérée à tel moment n'est pas normal aujourd'hui, ne sera pas normal demain dans une société de même espèce, considérée au même moment ? Rien que pour établir la correspondance des phases examinées on se heurterait à des difficultés presque insurmontables : car enfin, comment se représenter au-delà d'un siècle ou deux le destin d'une société vivante ? Et comment comparer une société morte dont on aperçoit toute l'évolution à des groupes pleins de vie dont l'évolution future est pour nous, au-delà d'une certaine limite, très indéterminée ? Dira-t-on que la constance et la fixité des lois de la nature sociale n'est pas plus douteuse que celles des lois de la nature physique ? — Nous croyons, en effet, que le postulat de la nature sociale est légitime et nécessaire à la sociologie. Mais on peut, sans compromettre ce postulat, supposer que la nature sociale évolue sans cesse et que les lois de cette évolution, mieux connues à mesure que l'avenir fournira aux savants des faits nouveaux inaccessibles à nos recherches, devront toujours être prêtes aux révisions nécessaires, toujours être considérées comme très provisoires. Certes, la nature physique évolue aussi. Mais l'eau, il y a dix siècles, bouillait à 100°, elle bouillira à 100° dans dix siècles.

Au contraire, la même société, considérée à cent ans de distance, présente des caractères très différents. A plus forte raison, des sociétés de même espèce, séparées par quelques centaines d'années, peuvent avoir, avec une même composition, des propriétés différentes et des destinées fort peu

correspondantes. Cela ne veut pas dire que la nature sociale est un postulat sans valeur. Le changement dont nous parlons peut être soumis à des lois. Il n'y a même pas lieu de supposer une évolution des lois sociales, — les critiques qu'adresse à cette théorie M. Poincaré n'ont pas moins de force en sociologie que dans les sciences de la nature ; (1) — sans imaginer l'évolution des lois, il suffit de supposer des lois d'évolution. Loi, particulièrement difficiles à connaître, parce que chaque jour qui s'écoule peut, l'histoire nous le prouve, apporter un facteur nouveau qui bouleversera les anciennes formules.

Prenons pour exemple un fait social étudié par M. Durkheim lui-même. On sait que le nombre des suicides a crû d'une façon très sensible au XIX^e siècle dans les nations les plus civilisées d'Europe. Cet accroissement est-il, pour ces nations, un fait normal ou pathologique ? M. Durkheim le croit pathologique, et pour le prouver, s'exprime ainsi : en moins de cinquante ans, les suicides ont triplé, quadruplé, quintuplé même, selon les pays. « D'un autre côté, nous savons qu'ils tiennent à ce qu'il y a de plus invétéré dans la constitution des sociétés, puisqu'ils en expriment l'humeur et que l'humeur des peuples, comme celle des individus, reflète l'état de l'organisme dans ce qu'il a de plus fondamental. Il faut donc que notre organisation sociale se soit profondément altérée dans le cours de ce siècle pour avoir pu déterminer un tel accroissement dans le taux des suicides. Or, il est impossible qu'une altération à la fois aussi grave et aussi rapide, ne soit pas morbide ; car une société ne peut changer de structure avec cette soudaineté. Ce n'est que par suite de modifications lentes et presque insensibles qu'elle arrive à revêtir d'autres caractères. Encore les transformations qui sont ainsi possibles sont-elles restreintes. Une fois qu'un type social est fixé, il n'est plus indéfiniment plastique ; une limite est vite atteinte qui ne saurait être dépassée. Ces changements que suppose la statistique des sui-

(1) *La Valeur de la science*, p. 254.

cides contemporains ne peuvent donc pas être normaux (1). »

Examinons de près ce raisonnement et nous verrons qu'il repose tout entier sur la proposition suivante : l'observation des sociétés antérieures, d'espèce analogue à la nôtre, nous montre que, dans la grande moyenne des cas, les changements de structure sociale sont lents et presque insensibles : donc le changement rapide que nous constatons aujourd'hui dans les sociétés européennes est un phénomène pathologique.

Que vaut cette proposition ? — La valeur en serait immense, si nous avions lieu de croire que des évolutions respectives des sociétés de même espèce doivent être suffisamment semblables, si nous pouvions comparer ces sociétés entre elles comme on compare, en physiologie, un Romain du temps d'Auguste et un Parisien d'aujourd'hui. Mais pourquoi une comparaison de ce genre serait-elle légitime ?

Pour classer les sociétés, M. Durkheim a recours à un principe objectif : c'est, d'après le degré de composition des groupes et la coalescence plus ou moins complète des segments initiaux, qu'il définit les espèces. Mais pourquoi des sociétés, rangées d'après ce principe, dans une même espèce ou dans des espèces voisines, auraient-elles, à des époques différentes, des évolutions semblables ? Pourquoi un fait, évidemment anormal et morbide dans des sociétés polysegmentaires triplement composées, pendant plusieurs siècles, serait-il fatalement anormal et morbide dans une société analogue, née mille ans, cinq cents ans ou cinquante ans plus tard ?

Certes, il est théoriquement possible qu'au même mode de composition corresponde un même type d'évolution nécessaire. Peut-être le progrès, loin d'être indéfini, n'est-il en réalité qu'un perpétuel recommencement. Peut-être nos sociétés sont-elles condamnées d'avance à décrire les mêmes courbes qu'ont décrites leurs devancières ? Peut-être le type social est-il, à l'intérieur de chaque espèce, arrêté dans ses grandes lignes pour

(1) *Le suicide*, p. 422 (F. Alcan, 1897).

une période illimitée. Mais ce sont là des hypothèses auxquelles il est toujours facile d'opposer l'hypothèse contraire. Et l'idée qu'un changement rapide de structure sociale est aujourd'hui normal et bon, alors qu'il eut été autrefois anormal et mauvais, n'a rien, ce semble, qui soit contraire à l'esprit de la sociologie.

« Un type social, dit M. Durkheim, n'est pas indéfiniment plastique. » Au fond, qu'en savons-nous ? qu'en pouvons-nous savoir ? Les sociétés antérieures qu'il nous est donné d'observer n'ont pas évolué indéfiniment, c'est vrai, mais qui sait si une action plus rationnelle, une intervention humaine mieux comprise et mieux dirigée n'auraient pas rendu possible et facile cette évolution indéfinie ? (1) Qui sait si les changements rapides que l'on constate aujourd'hui dans nos sociétés, loin d'être un phénomène morbide, ne sont pas tout simplement l'indice de notre puissance accrue sur la nature sociale ?

Encore une fois, un type normal ou moyen, constitué à l'aide d'éléments pris au passé, serait valable pour le présent, si nous avions des raisons de croire que le présent pour chaque espèce sera semblable au passé, que l'évolution d'aujourd'hui, liée au degré de composition, reproduira l'évolution d'hier. Mais rien ne nous invite à faire de cette hypothèse le point de départ de nos recherches scientifiques ou de nos interventions pratiques. Et il est tout à fait possible que les propriétés d'un type social, loin d'être, pour chaque espèce, immuables, évoluent sans cesse et que la distinction du normal et du pathologique évolue sans cesse avec elles.

* * *

C'est en vain qu'on voudrait sur ce point rapprocher trop

(1) Bien entendu, nous ne voulons pas dire que l'art social aurait le pouvoir miraculeux de transformer n'importe comment n'importe qu'elle société. A chaque instant, son pouvoir est étroitement limité. Seulement, de réforme en réforme, il peut, sans jamais enfreindre les lois changeantes de la nature sociale, modifier indéfiniment (et non arbitrairement) une société donnée. Nous revenons sur cette question au chapitre VI.

étroitement la sociologie et la physiologie. En physiologie, le type normal établi par les savants est beaucoup plus stable que ne saurait l'être un type établi par les sociologues. Sans doute, — et nous aurons plus tard à revenir sur ce point, — il n'est pas définitivement arrêté dans le temps et dans l'espace. Le tube digestif, le cerveau du sauvage ne sont pas semblables à ceux du civilisé et ce qui est normal pour l'un serait pour l'autre anormal. D'autre part, la forme actuelle de notre organisation résulte évidemment d'une évolution antérieure. Les hommes n'ont pas toujours eu les mêmes organes qu'ils ont aujourd'hui et peut-être ne les auront-ils pas toujours. Il n'en reste pas moins qu'ils les ont depuis longtemps et que, selon toute vraisemblance, il les ont encore pour quelque temps. La lenteur de l'évolution physiologique est aujourd'hui assez sensible pour qu'on puisse dans la pratique en faire abstraction. De fait, un grand nombre de médecins ne s'en soucient guère. Ils ne peuvent ignorer que le type normal, dont la conception oriente et guide l'art, est forcément provisoire, que tel caractère, normal aujourd'hui, peut être un jour, morbide. Mais dans la pratique de chaque jour ils peuvent faire abstraction de cette possibilité : seul, un petit nombre s'y intéresse et songe à préparer notre avenir physiologique.

C'est tout le contraire en sociologie. Le type social, à l'intérieur d'une même espèce, loin d'être fixé pour de longues périodes, se diversifie et se transforme rapidement. La cité athénienne et la cité spartiate, bien qu'appartenant à une même espèce sociale, présentent bien plus de différences et bien moins d'analogies que le corps d'un grec d'autrefois et d'un américain d'aujourd'hui. Et, bien que la cité, agrégat de tribus, soit composée au même degré que la tribu germanique, agrégat de comtés, on ne conçoit guère la possibilité d'assigner à l'une et l'autre un état normal analogue, tandis que pour le spartiate comme pour le germain la santé du corps se définit dans des termes presque identiques.

Rien n'est plus arbitraire et plus dangereux que de comparer les sociétés à des organismes, et l'activité sociale à un fonctionnement d'organes. Mais, même si l'on acceptait cette comparaison fâcheuse, on s'apercevrait bientôt que le nombre et la fonction des organes dans les corps d'espèce humaine varient très légèrement dans le temps et dans l'espace, au lieu que le nombre et la fonction des organes dans les corps sociaux de même espèce, varient aisément et rapidement. L'hygiène qui nous est aujourd'hui salubre ne l'eût pas été moins jadis à nos ancêtres : la morale qui nous est propre, est profondément distincte de la leur. On conçoit des prescriptions médicales également recommandables pour tous les individus de notre espèce : on ne conçoit pas une morale ni même quelques règles morales également recommandables à toutes les sociétés polysegmentaires doublement composées. En fait, l'observation nous montre qu'elles se sont accommodées des règles tout à fait dissemblables : le même poison aurait tué le germain dans son village et le romain dans sa *gens*. Mais des prescriptions morales qui auraient paru à l'un abominables et néfastes paraissaient à l'autre naturelles, légitimes et salutaires.

Est-ce à dire qu'il n'y ait aucun rapport entre le village et la *gens*, entre la cité et la tribu ? — Tant s'en faut. Nul ne peut contester que ce soient là des sociétés également composées. Mais la nature sociale, dont ces sociétés ne sont que des formes similaires, a pu se transformer entre temps (en vertu d'une loi dynamique quelconque) et, sous des moules analogues, la réalité se faire différente. Nous avons des raisons de croire que dans le corps d'Achille, la cellule avait les mêmes caractères qu'elle a aujourd'hui dans nos corps : aussi bien nos corps sont-ils très semblables, au point de vue physiologique, à celui du fils de Thétis. Mais l'élément premier des sociétés, — s'il existe, — a peut-être aujourd'hui des caractères qu'il n'avait pas aux temps homériques. La plasticité de notre nature physique est contenue, dans le temps et l'espace, entre d'étroites limites. La

plasticité de la nature sociale est très grande dans l'espace, peut-être illimitée dans le temps. Nous savons que depuis longtemps et probablement pour longtemps les organismes humains sont voués à la mort : nous ne savons pas si la même loi est imposée à l'organisme social. Nous concevons même fort bien qu'une société, dirigée et guidée par un art moral rationnel, puisse évoluer indéfiniment et ne jamais périr : or, si parmi trois sociétés, rangées dans la même espèce, en vertu de leur degré et de leur mode de composition, deux peuvent être mortelles et la troisième ne pas mourir, il saute aux yeux que la distinction du normal et du morbide ne saurait être pour celle-ci ce qu'elle était pour celles-là.

* * *

Ainsi il paraît difficile de décider si un fait présent est normal ou pathologique, en s'autorisant des exemples que fournit l'observation du passé. Cette distinction fût-elle possible, il resterait à prouver qu'elle a un intérêt pratique, qu'elle peut servir à diriger notre activité morale.

Cela même est bien contestable. Nous avons déjà vu plus haut que le *type normal* défini par M. Durkheim exclut également tout ce qui s'élève au-dessus de la moyenne et tout ce qui reste au-dessous. C'est déjà là une assez grave imperfection, surtout s'il est vrai que, pour atteindre effectivement un état moyen, il est prudent et nécessaire de viser un peu plus haut.

Mais laissons cela : pourquoi le normal serait-il, pour une société, préférable à l'anormal ? — On ne peut pas éluder cette question et répondre qu'*en fait* les sociétés préfèrent toujours l'un à l'autre. En fait, l'existence même des tendances normales implique l'existence de tendances anormales. Et d'ailleurs, si la conscience sociale n'avait jamais de préférences morbides, à quoi bon distinguer celles-ci des autres ? A quoi bon surtout charger l'art moral de les prévenir ou de les réprimer ?

Loin que les sociétés, en fait, préfèrent toujours le normal au

morbide, on peut dire qu'il est normal qu'elles aient des tendances morbides. — Mais alors, au nom de quel principe, en vertu de quelle métaphysique le sociologue interviendra-t-il pour favoriser les aspirations normales et contrarier les autres ? De quel droit, si l'anormal est quelquefois *préféré*, décrètera-t-il qu'en tout cas le normal est préférable ?

M. Durkheim, on l'a vu, tranche la question d'un mot : « Pour les sociétés, écrit-il, comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, la maladie au contraire est la chose mauvaise et qui doit être évitée » (1). En d'autres termes, l'état normal est aux sociétés ce qu'est aux individus l'état de santé. Or, la santé est désirable. Donc l'état normal l'est aussi.

Mais l'état de santé est-il, à proprement parler, « désirable » ? Nous n'en savons rien. Et si l'on essayait de prouver qu'il l'est, à quels raisonnements métaphysiques ne devrait-on pas recourir ? Il est *désiré*, voilà tout. Loin que la science crée ce désir, c'est lui qui a créé la science.

Aujourd'hui nous pouvons quelquefois nous laisser aller à croire que ce sont les médecins qui imaginent, qui définissent l'état de santé, assignant ainsi à leur art un principe suggéré par l'étude des faits. Mais, en réalité, l'idée de santé est antérieure à tout développement scientifique. Elle prend sa source dans nos sensations affectives et dans cet amour de la vie qu'a dû susciter naturellement l'apparition de la mort dans le monde des êtres vivants. Aussi loin qu'il nous soit donné de remonter dans l'histoire de l'espèce humaine, nous voyons les individus préférer à la douleur le plaisir et l'absence de douleur. Nous les voyons aussi, en général, préférer la vie à la mort. Ont-ils tort, ont-ils raison ? La question ne se pose pas. Ils sont tels, et voilà tout.

- Mais loin que la science soit pour quelque chose dans leurs préférences, ce sont leurs préférences qui indiquent aux médecins le but de leurs travaux et, par contre-coup, font naître la

(1) *Règles de la Méthode sociologique*, p. 61.

science. C'est parce que la jouissance et le bien-être sont préférés (et non pas scientifiquement préférables) à la douleur, qu'on voit des hommes s'efforcer de combattre la souffrance. C'est parce que la vie est préférée — à tort peut-être — à la mort que des praticiens étudient les moyens de préserver la vie et d'éloigner la mort. Et c'est lorsque ces études intéressées ont pris un grand développement que peu à peu la science se distingue de l'art.

Une fois née, que fait la science de cette idée de santé, faite de la peur de souffrir et de la peur de mourir, à laquelle elle doit la vie ? La remplace-t-elle ? En aucune façon. Elle la rectifie, la précise, l'explique. Elle nous la rend transformée, méconnaissable sur certains points. Mais elle n'a pas à la déclarer bonne ou mauvaise, légitime ou illégitime. L'idée de santé n'est, en effet, que l'expression abstraite d'un désir antérieur à la science et que la science indirectement, a pour fin dernière de satisfaire.

Sans doute, entre l'idée première, grossière de la santé et de la maladie et la définition scientifique du normal et du morbide il y a tout un monde, — mais il y a aussi et il y aura toujours, quoi qu'on fasse et quoi qu'on invente, un fonds commun.

Pour l'ignorant, souffrance et maladie sont termes synonymes et c'est à l'intensité de la souffrance que se mesure la gravité du mal. Or. M. Durkheim rappelle avec raison qu'il y a de graves diathèses qui sont indolores, « alors que des troubles sans importance comme ceux qui résultent de l'introduction d'un grain de charbon dans l'œil causent un véritable supplice ».

Mais est-il possible, en médecine, de renoncer à la vieille définition affective du bien et du mal physique et d'y substituer une définition uniquement fondée sur la fréquence et la généralité des phénomènes normaux, opposées au caractère exceptionnel des phénomènes morbides ? — Il est permis de ne pas suivre M. Durkheim jusque-là.

La maladie, selon lui, n'est pas ce qui affecte nos chances de

survie, n'est pas ce qui nous fait souffrir, c'est ce qui, dans le temps et l'espace, est exceptionnel. Grâce à cette définition, on peut distinguer les maladies véritables des affections douloureuses, pernicieuses, mais inévitables comme la menstruation ou la vieillesse.

Mais, tout d'abord — car nous retrouverons toujours cette objection — l'enthousiasme passager du poète, de l'artiste, les élans de générosité qui, par instants, illuminent les âmes les plus médiocres doivent être, si l'on en croit M. Durkheim, envisagées comme des maladies : ne sont-ils pas, au premier chef, des états exceptionnels dans le temps et dans l'espace ? Et puis, et surtout n'est-ce pas limiter bien arbitrairement le champ de la médecine que de lui défendre l'espoir de guérir les maladies normales ? « Les fonctions de reproduction, dans certaines espèces inférieures, dit M. Durkheim, entraînent fatalement la mort et, même dans les espèces les plus élevées, elles créent des risques. Cependant elles sont normales. » Oui, mais pourquoi serait-il interdit d'espérer que la médecine un jour, supprimera les risques et les troubles créés par la reproduction ? De même pour la menstruation : qui nous dit qu'elle aura toujours les conséquences fâcheuses qu'elle a aujourd'hui ? Qui nous dit même enfin, que la vieillesse, pour être une maladie normale, ne sera pas, un jour curable ?

Il ne suffit pas qu'un état soit exceptionnel, en physiologie, pour que le médecin le déclare morbide, — il ne suffit pas qu'il soit général et fréquent pour que le médecin ne cherche pas à le guérir, s'il est en même temps dangereux ou pénible. Tout ce qui nous fait souffrir, tout ce qui diminue nos chances de survie est combattu par l'art médical. Quand cet art devient rationnel, il sait distinguer parmi nos souffrances celles qui sont le plus graves et celles qui, même insupportables, n'ont pas de conséquences importantes. La définition de la santé qui lui sert de principe est, dans la forme, très différente de celle que proposerait spontanément l'ignorance. Mais le fond demeure

le même : pour les plus savants médecins d'aujourd'hui comme pour les hommes les plus primitifs, c'est la souffrance, c'est la mort qui constituent le mal physique. Et le but même de la médecine n'est pas de combattre l'*exceptionnel* et de favoriser ce qui est *général*, c'est de prolonger la vie, en diminuant la souffrance.

L'idée de santé, on le voit, n'est donc nullement une idée créée, suscitée par la science. Elle existait avant toute recherche positive et la science n'a pu ni la faire naître, ni la supprimer. Elle en a profondément modifié l'aspect. Elle n'en a pas changé la nature. Elle ne pouvait pas la changer, parce que cette nature elle-même était liée à des sensations affectives et à des désirs puissants que la science et l'art ont pour but non de nier, mais de satisfaire.

On voit donc que, si une idée de santé sociale analogue à l'idée de santé physique devait animer l'art moral, cette idée ne serait pas une idée scientifique, formulée ou suggérée par la science positive, mais une idée extra-scientifique, antérieure à la sociologie. Même dans cette hypothèse, ce ne serait pas la science qui nous donnerait l'idée de bien.

Mais hâtons-nous d'ajouter qu'il semble tout à fait arbitraire d'assimiler sur ce point le monde physiologique et le monde social. Il est facile de dire que le normal en sociologie est l'équivalent de la santé en physiologie. Mais pour que ce ne fût pas un simple jeu de mots, pour que les deux idées fussent réellement comparables, il faudrait qu'elles eussent une origine et une histoire assez semblables, un élément commun : or, cette similitude fait presque absolument défaut.

L'idée de santé a pour origine la peur de la souffrance, la peur de la mort et elle demeure fidèle à cette origine, en prenant une forme scientifique. Mais qu'est-ce qu'une souffrance, qu'est-ce qu'un malaise social ? Des mots, des comparaisons. Comparaisons séduisantes, parce que, empruntées à une science très

voisine, elles se laissent aisément comprendre. Mais on ne pourrait les prendre au sérieux, au pied de la lettre, sans confondre fâcheusement le point de vue sociologique et le point de vue physiologique. De même, quand nous disons qu'une société « meurt », que faisons-nous que d'exprimer par une métaphore imparfaite un phénomène compliqué que nous connaissons imparfaitement ? Quand même la métaphore serait exacte, à quoi voyons-nous que les sociétés aient peur de la mort ? Quels signes objectifs, observables expriment cette crainte ? La disparition d'un groupe social n'est-elle pas fréquemment désirée par la majorité même des individus qui le composent ? Où voit-on, pour prendre un exemple, que les anciennes corporations aient eu peur de mourir ? A chaque instant des organisations sociales disparaissent : mais il arrive fréquemment que ceux qui en faisaient partie se réjouissent de cette disparition ? Ainsi, à supposer même qu'une société pût souffrir et mourir, au sens physiologique du mot, rien ne prouve qu'elle ait, comme l'individu, peur de souffrir et peur de mourir. — Mais comment comparer la santé physique à la santé sociale, si celle-ci n'a son origine ni dans la crainte de la mort, ni dans la haine de la douleur ? Autre différence : au point de vue physique, l'état de santé *parfaite* exclurait par définition le désir d'un « mieux » quelconque. L'homme qui, à chaque instant souhaiterait de se sentir autre qu'il n'est serait un malade, car c'est le propre de l'homme sain que de ne pas penser à sa santé. Au contraire, pourrait-on considérer comme moralement saine la société qui, satisfaite d'elle-même, n'aurait pas d'autre idéal que de rester ce qu'elle est ? Dans l'individu, cette sorte de satisfaction béate, cette sérénité, ce contentement de soi est déjà très déplaisant. C'est le signe d'une conscience étroite, d'une intelligence fermée : comment se dire satisfait de ce qu'on est, de ce qu'on a voulu et pu faire, quand tant de malheurs restent sans secours, tant d'injustices sans réparation ? La joie d'une conscience tranquille, si vantée par tant de moralistes, est une

joie bien égoïste, puisque la souffrance humaine ne suffit pas à la troubler. Heureusement, dans les consciences sociales, le désir incessant et toujours renouvelé d'un état meilleur est, semble-t-il, assez fréquent pour que l'absence d'un tel désir puisse être selon la méthode de M. Durkheim lui-même, qualifiée de pathologique. — Mais comment comparer les deux santés, sociale et physiologique, si ce qui fait partie intégrante de l'une, est exclu de l'autre par définition ?

Trouverait-on du moins des rapports plus étroits entre les définitions rectifiées et scientifiques des deux santés ? — Pas davantage : au regard du physiologiste, notre organisme est sain, quand les appareils digestif, respiratoire, circulatoire assurent le ravitaillement et la décharge des trente trillions de cellules qui composent le corps humain. Réciproquement l'organisme est malade quand une atteinte est portée à ces appareils, et, si l'atteinte est grave, l'organisme meurt. C'est donc par l'intégrité des appareils que se définit la santé. — En est-il de même, en sociologie ? Evidemment non ; nous avons déjà vu combien il était arbitraire de comparer les sociétés à des organismes : en fait, il n'y a pas d'analogie importante entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes sociaux. Nous ne pourrions pas indiquer les appareils dont l'intégrité est nécessaire à la vie d'un groupe social composé. Dans le corps, il suffit que le cœur, le poumon, le rein s'arrêtent pour que les cellules composantes soient condamnées à disparaître. Dans une société quelconque la disparition du gouvernement, de la religion, de la propriété, de tous les principes d'organisation n'entraîne pas fatalement la mort des éléments composants. Un corps social peut, sans périr, passer d'une organisation donnée à une autre très différente. On ne pourrait m'enlever le cœur, sans que toutes mes cellules, au bout d'un temps plus ou moins long, mourussent. Mais au groupe social dont je fais partie, on peut enlever son gouvernement, sa religion, son organisation administrative, militaire, judiciaire, pédagogique, sans que

mort s'ensuive. Bien plus, un désir constant de modifier ces organes se manifeste à chaque instant dans les sociétés les plus prospères.

Il y a donc bien peu de rapport entre les définitions rectifiées et scientifiques des deux « santés ». Ajoutons qu'on ne peut en être surpris, si l'on songe à la diversité des méthodes qui ont servi à les établir. En physiologie, le savant est parti de l'idée commune qu'un homme sain ne doit ni souffrir, ni mourir avant un minimum d'âge. Cette idée qui n'a rien de scientifique, qui était fournie, avant toute science, par les intéressés eux-mêmes n'a pas cessé de dominer et d'éclairer la distinction du normal et du pathologique. Aujourd'hui même, celle-ci repose en partie, comme le veut M. Durkheim, sur la fréquence et la généralité des phénomènes, en partie aussi sur notre haine de la souffrance et de la mort. En sociologie, le savant partirait de l'idée *a priori* que ce qui est général est normal et par suite désirable. Et c'est par la *généralité seule* qu'il distinguerait le bon du mauvais.

Mais si l'on appliquait, en physiologie cette méthode sociologique, si le morbide, aux yeux du médecin, était uniquement l'exceptionnel, (et non pas ce qui fait souffrir et mourir), qui ne voit que la santé serait au premier chef anormale ? Car enfin combien existe-t-il d'hommes sains, combien de malades ? Et, si l'on faisait simplement des moyennes pour déterminer l'état normal, les tares, les troubles physiques dus à des causes un peu générales (climat, conditions de travail, alimentation, reproduction, etc...) ne se trouveraient-ils pas tout naturellement classés parmi les phénomènes normaux qu'il faut respecter, non combattre ?

* * *

Ainsi, ce serait abuser quelque peu des mots que d'assimiler l'état normal défini par M. Durkheim à l'état de santé

défini par la physiologie et la médecine. Seuls, les termes sont semblables : la réalité diffère.

Ce n'est pas parce que les médecins ont inventé un « type normal », une idée scientifique de santé que nous leur obéissons. C'est parce que nous désirons, avant toute science, l'état de santé que les médecins se sont ingéniés à nous le donner. Ce n'est qu'en cherchant les moyens de satisfaire à notre désir qu'ils ont fini par rectifier l'idée que nous nous faisons nous-mêmes de ce désir.

Rien de semblable en sociologie. Le « désir du normal » la « tendance au normal » n'existent pas dans les sociétés. L'idée même du « normal » n'apparaît pas, fût-ce sous une forme grossière et imparfaite, dans les consciences collectives. C'est le sociologue qui, empruntant cette idée à une science voisine, prétend en faire le principe de notre activité morale. Une telle entreprise est condamnée d'avance, puisque cette haine de la souffrance et cette peur de la mort qui sont l'origine et le fond solide de l'idée de santé en physiologie ne se manifestent pas dans les consciences sociales.

Si le désir du normal et la haine du pathologique se traduisaient en signes objectifs, dans les sociétés, et servaient, *en fait*, à diriger l'évolution des mœurs, il appartiendrait aux savants de rectifier cette distinction du normal et du pathologique qui leur viendrait des consciences collectives. Et l'idée rectifiée nous dirigerait, en fait, sans qu'il fût besoin d'un ordre des savants. Mais les sociétés ne tendent pas au normal comme les corps à la santé : la distinction du normal et du pathologique ne saurait donc nous donner une idée de bien scientifique, un principe scientifique d'art moral.

Mais ce n'est pas seulement la théorie de M. Durkheim qui nous paraît impuissante à animer l'art rationnel. Le problème même qu'il se pose et que cette théorie veut résoudre comporte-t-il une solution ?

A ses yeux, la science, si elle ne nous disait que ce qui est et

non ce qui est désirable, serait déstituée de toute efficacité pratique et, par conséquent, sans grande raison d'être. C'est pourquoi, n'osant lui demander directement des indications normatives, il cherche dans la distinction du normal et du pathologique une raison *indirectement scientifique* d'agir. L'ayant formulée, il écrit : « Entre la science et l'art, il n'y a plus un abîme ; mais on passe de l'un à l'autre sans solution de continuité. La science, il est vrai, ne peut descendre dans les faits que par l'intermédiaire de l'art, mais l'art n'est que le prolongement de la science (1). »

Mais ne se heurte-t-on pas à une difficulté insurmontable, quand on veut faire de l'art « le prolongement de la science ? » Quoi qu'on fasse, le travail qui consiste à modifier la réalité est d'un autre ordre que celui qui consiste à l'étudier. La science peut éclairer, guider, armer l'action. Elle ne saurait l'inspirer. Elle peut réagir sur le principe de notre activité. Elle ne saurait lui donner naissance ni en changer très profondément la nature. Bien plus, elle lui est généralement postérieure. Ce sont, répétons-le, des problèmes pratiques antérieurs à la science qui suscitent d'ordinaire, au bout d'un temps plus ou moins long, la recherche positive. En se constituant, la science se détache, s'isole de l'art qui l'a fait naître. Comment veut-on que directement ou indirectement elle anime ce qui était animé avant elle, ce qui l'a animée elle-même ? Comment veut-on qu'elle crée ce qui l'a créée ?

Si l'on acceptait pour point de départ de l'art moral rationnel ceux de l'art empirique préexistant, et si l'on voulait seulement, en distinguant le normal du pathologique, rectifier, corriger — et non remplacer — ces principes, une telle théorie pourrait paraître d'une application difficile, puisqu'elle ne fait aucune différence entre ce qui est exceptionnel en bien et ce qui est exceptionnel en mal ; du moins elle respecterait la nature intime de la science et la nature intime de l'art. Mais toutes les res-

(1) *Règles de la méthode sociologique*, p. 62.

sources de l'esprit s'épuiserait en vain à vouloir transformer la science en art. Qu'on demande directement un impératif à la science ou qu'on essaie de transformer adroitement certaines constatations positives en impératifs déguisés, on va, semble-t-il, à l'encontre de l'esprit scientifique. En morale comme ailleurs, il faut renoncer au rêve séduisant d'unifier et de confondre le travail du savant et celui du praticien et de faire diriger le second par le premier. Il y a entre eux un abîme qu'aucun artifice ne saurait combler.

Nous nous étions posé, au début de ce chapitre, la question suivante : la science peut-elle, directement ou indirectement, nous donner une idée de bien scientifique apte à devenir le principe de l'art moral rationnel ?

A cette question nous répondrons : la science ne peut nous donner ni un ordre, ni un conseil, parce qu'elle a pour objet de connaître et non de prescrire. Plus nous connaissons la nature sociale, plus nous serons puissants pour la modifier, plus nous apercevrons clairement les limites de notre puissance, — mais la science ne nous dira pas en quel sens, en vue de quelles fins, il est *bon* d'utiliser cette force qui nous vient d'elle.

CHAPITRE III

L'idée de bien, telle qu'elle existe, en fait, autour de lui, dirigera l'art moral rationnel.

L'idée de bien est un *fait social* dont l'art subira forcément l'influence. — L'existence de l'idée de bien ne constitue pas, au point de vue scientifique, une supériorité sociale : mais il est peu probable qu'on puisse la supprimer dans nos sociétés. — L'art animé par cette idée, *quelle qu'elle soit*, pourra être rationnel : la rationalité dépend du choix des moyens, non du choix des principes.

Ce n'est donc pas la science qui nous donnera l'idée de bien, le principe de l'art moral.

Mais pourquoi la lui demander ?

Ce n'est pas seulement méconnaître l'esprit de recherches qui lui sont propres. Ce n'est pas seulement lui demander ce qu'elle ne peut pas nous donner. — C'est surtout lui demander ce que nous avons déjà.

Nous raisonnons volontiers comme si l'idée de bien pouvait sortir, neuve et brillante, d'un laboratoire sociologique. Et nous oublions qu'elle existe, qu'elle vit en nous et autour de nous, qu'elle est un fait qui s'impose au savant et non le fruit de sa fantaisie.

Nous demandons à grands cris une idée de bien scientifique. Qu'arriverait-il, si, par impossible la science nous répondait ? Ou elle nous offrirait une idée nouvelle, étrangère et nous la rejeterions à cause de sa nouveauté. Ou elle nous offrirait, sous une forme quelconque, ce que nous avons déjà et nous dirions : voilà qui est bien vieux !

L'idée de bien est un fait : fait d'ordre psychologique dans les consciences individuelles, fait d'ordre social dans les consciences collectives. Mais, sous quelque aspect qu'on l'envisage, un fait est un fait. Il ne faut demander à la science ni de le créer, — il existe, — ni de le modifier : la science ne peut pas sortir de son rôle théorique, elle ne peut qu'étudier.

Mais le point de départ d'une étude positive est bien celui que nous indiquons. Ce n'est qu'en le considérant comme une réalité donnée que le sociologue peut observer avec profit l'idée de Bien ; pour lui, *cette idée est un fait social*.

A quel signe reconnaître ce fait ? Naturellement on est tenté d'appeler idée de bien toute idée qui se rapproche de nos idées modernes sur le bien. Mais il faut se tenir en garde contre cette tentation. Il y a idée de bien là où des lois, des institutions, des usages, des mœurs révèlent l'existence d'une ou plusieurs consciences collectives admettant, plus ou moins confusément, la distinction du bien et du mal. Les aspects étranges ou choquants pour nous que peut prendre cette distinction importent peu. Aux yeux du savant, ce n'est pas parce qu'une action est conforme à l'idée de bien qu'elle est approuvée par les consciences collectives, c'est parce qu'elle est approuvée par les consciences collectives qu'elle est conforme à l'idée de bien (1). Ainsi, *le bien est, en chaque pays et à chaque instant, ce que les consciences collectives jugent être bon ; et l'idée de bien impliquée dans ces jugements est un fait social*.

Nous pouvons donc formuler sans crainte cette première réponse au problème qui nous occupe : le principe de l'art moral rationnel ne sera pas une idée de bien prescrite ou suggérée par la science, ce sera l'idée qui existe, en fait, dans la société au milieu de laquelle cet art se développe.

(1) « Il ne faut pas dire, écrit M. Durkheim, qu'un acte blesse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel, parce qu'il blesse la conscience commune. »

* * *

Mais, s'il n'en existe aucune ?

L'objection est sans force. Si, dans un pays, dans un groupe quelconque, il n'existait aucune idée de bien, définie ou confuse, claire ou latente, l'art moral évidemment n'y naîtrait jamais. Mais le cas d'une société tout à fait amoral, sans être *a priori* inconcevable, est sans doute infiniment rare. Quoi qu'il en soit, dans les sociétés civilisées d'aujourd'hui, il n'y a pas lieu de craindre que l'idée de bien fasse défaut à l'art moral ; elle serait plutôt trop riche et diverse. Il n'est pas douteux qu'elle existe.

Remarquons en passant, qu'il serait peu scientifique de nous en réjouir ou de le déplorer. Selon la méthode de M. Durkheim, on devrait considérer le groupe social privé d'idée de bien comme malade et les nôtres comme sains. Mais ce n'est là qu'une opinion : l'opinion contraire paraît très défendable.

On a soutenu que la seule existence d'une idée de bien impliquant une loi morale, impérative ou non, était « un insolent empiètement du monde de l'intelligence sur la spontanéité ». On a dit que la moralité dans l'homme n'était que « son impuissance à se créer une conduite personnelle. » Que répondre à cela ? — Que la loi morale nous élève au-dessus des animaux, fait toute notre dignité ? — On le disait volontiers, au temps où l'on s'imaginait que la morale était l'apanage de l'espèce humaine. Et nous nous laissions vite prendre à ces théories qui flattaient notre orgueil. Mais les animaux ont leur morale, comme nous avons la nôtre. Et dans cette loi, dont nous étions tout fiers, quelques uns aujourd'hui ne veulent plus voir qu'une entrave forgée par la foule anonyme contre la liberté de l'individu. Qui de nous répudierait tout à fait cette conception ? Quelle âme un peu fière et libre serait insensible aux plaintes de ceux qui souffrent impatiemment le joug social et s'efforcent à le secouer ? — Il est sublime, dites-vous, de s'incliner devant la loi, de se sacrifier librement au devoir. — Quelle sublimité

pitoyable, faite d'abdication et de servitude ! Quelle différence faire entre celui qui achète le repos de sa pensée au prix de son indépendance et celui qui, pour vivre à l'aise, accepte l'esclavage ? Et comment ne pas plaindre l'homme moral autant pour le moins qu'on l'admire ? opprimé par la pensée des morts, sa vie suit humblement la route qu'ont tracée des maîtres disparus. Il accepte, il subit son destin : il ne le fait pas. Dans ses plus audacieux élans vers l'indépendance, il demeure encore l'esclave docile d'une époque et d'un milieu ! Certes, l'existence d'une idée de bien est, dans une société, principe d'ordre et d'harmonie : mais comment et pourquoi nier qu'elle sacrifie à cet ordre la liberté des individus et leur valeur originale ?

Voilà pourquoi il ne faut pas songer, en constatant cette existence de l'idée de bien, à nous en féliciter : de ce qu'elle soit normale, il ne s'ensuit pas qu'elle soit favorable et désirable. Seulement, c'est un fait : il faut l'accepter, si l'on veut se tenir au point de vue positif.

Mais n'est-il pas permis d'espérer qu'un jour on pourra supprimer ce fait ? Et, si la morale existe, n'existe-t-il pas aussi des hommes qui rêvent d'en débarrasser l'humanité ? — C'est vrai. Mais remarquons bien que ceux qui s'insurgent contre toute morale le font encore au nom d'un idéal. Il y a même beaucoup de dogmatisme dans leur cas. Pourquoi certains libertaires rejettent-ils jusqu'à l'idée d'une morale quelconque ? — Parce que l'amoralisme leur paraît désirable et bon ; parce que la liberté leur semble le bien suprême. S'ils étaient vraiment affranchis de tout idéalisme, ils se croiseraient les bras ; ils ne prendraient pas la peine de combattre nos idées : en les attaquant, ils s'y associent, semblables au sceptique qui, pour prouver la vanité de la raison, raisonne.

Ainsi, dans une société où l'idée de bien existe, il ne semble pas qu'une intervention humaine puisse mettre fin à son existence : pour avoir la pensée de l'attaquer, il faut déjà être plein

d'elle et les coups mêmes qu'on lui porte prouvent sa vitalité. L'absence de tout idéal est un sûr garant d'inertie. Et ce que nous prenons soit chez les autres, soit en nous-mêmes, pour amoralisme n'est souvent que moralisme exaspéré et ingénu.

L'idée de bien existe : c'est peut-être un grand bonheur, c'est peut-être un grand malheur ; mais on peut en dire autant de notre propre existence ou de celle de Sirius : aux métaphysiciens de répondre oui ou de répondre non. Mais qu'ils disent oui ou non, l'idée continuera d'exister, — puisque nous ne pouvons rien contre elle, — et, continuant d'exister, elle animera forcément l'art moral.

* *

§ L'art moral, ainsi animé, sera-t-il un art rationnel ? Et nos interventions pratiques mériteront-elles ce titre, si nous nous laissons guider par une des idées de bien qui existent autour de nous, sans chercher, au delà des faits, un souverain bien scientifique ?

On en doute, — et pourtant c'est à *cette condition seulement* que l'art pourra être efficace et rationnel. A vouloir être scientifique, jusque dans ses principes, il n'aurait plus bientôt rien de scientifique.

Ce que nous retrouvons ici, c'est toujours le vieux préjugé qui nous porte à donner aux sciences des attributions normatives. Mais si l'art prenait pour principe un soi-disant impératif scientifique, c'est qu'il ne serait pas encore conscient de sa mission véritable.

Qu'est-ce qu'un art rationnel ? un art qui a reçu des sciences son principe et son but ? — A ce compte ni l'art de l'ingénieur, ni celui du médecin ne seraient rationnels. Nous avons montré, au précédent chapitre, que l'idée de santé était antérieure à toute recherche positive : et les médecins d'aujourd'hui seraient fort empêchés de prouver qu'il vaut mieux être sain que malade, vivant que mort. Il en est de même des ingénieurs : leurs prin-

cipes ne sont pas les lois physiques ou chimiques miraculeusement transformées en lois normatives. Ce sont des désirs, des tendances, des goûts, des modes, voire des manies que la science ne consacre en aucune façon, dont quelques-unes passent communément pour détestables, mais qui sont des faits et qui, par là même, suscitent, en fait, l'activité pratique.

L'art est rationnel, dans la mesure où les moyens qu'il emploie sont déduits du résultat des recherches scientifiques, mais ces recherches n'ont rien à voir avec le but qu'il poursuit.

L'assassin qui se préoccupe d'empoisonner son voisin fait un travail rationnel, si le poison qu'il choisit a été reconnu mortel par les savants. Le médecin qui cherche à sauver la victime fait un travail rationnel, si le contre-poison auquel il a recours est d'une efficacité observée et démontrée. Mais ni le désir de l'assassin ni le désir du médecin ne sont prescrits ou prohibés par la chimie et la biologie. L'art complaisant se prête aux tentatives criminelles comme aux tentatives altruistes.

De même l'ingénieur qui dessine les plans d'un sous-marin fait un travail rationnel, si ses calculs sont exacts, conformes à la réalité : mais il n'est ni ordonné ni défendu par la science de porter jusque sous les eaux notre fureur belliqueuse. L'art s'épuise à rendre les transports plus faciles et plus rapides. Est-il rationnel? Il l'est, si, une fois le but choisi, il demande à la science les moyens de l'atteindre. Mais quelle science nous engage à perdre notre temps à dévorer l'espace?

Le cas de l'art moral est en tout semblable à celui de ses aînés. Empirique, tant qu'il s'appuie sur autre chose que la science, il deviendra rationnel, quand il empruntera ses moyens d'action à la sociologie. Mais, empirique ou rationnel, il aura toujours pour principe non un impératif scientifique, mais les besoins, les tendances, les idées contemporaines.

Prenons un exemple. Supposons que je sois tenté, — parce que c'est mon idée, — de combattre le suicide. Si j'ai l'esprit

théologique, je m'efforcerai de montrer que le suicide est contraire à la loi divine, je ferai briller l'enfer aux yeux des désespérés ; et peut-être par ce moyen obtiendrai-je de bons résultats. — Ce sera de l'art empirique.

Si j'ai l'esprit métaphysique, je reprendrai les arguments de J.-J. Rousseau ou d'autres analogues, je montrerai que le suicide est une lâcheté, l'homme qui se tue un déserteur. — Ce sera encore de l'art empirique.

Si j'ai l'esprit positif, je demanderai à la sociologie scientifique les causes qui activent ou ralentissent les courants suicidogènes. La sociologie me dira : le suicide est en fonction du degré d'intégration des sociétés. J'en conclurai que, pour le combattre, il faut intégrer davantage la société, fonder des groupes professionnels. — Ce sera de l'art rationnel.

Est-ce à dire qu'il est rationnel de combattre le suicide ? Nullement. Il n'y a, pour s'en rendre compte, qu'à retourner la supposition que nous avons faite.

Supposons que je me propose, — toujours, parce que c'est mon idée, — de favoriser le suicide.

Si je suis théologien, je m'efforcerai de prouver que le suicide est conforme à la loi divine.

Si je suis métaphysicien, j'alléguerai qu'en plus d'un cas, il y a plus de dignité et d'héroïsme véritable à se donner la mort qu'à conserver la vie.

Si j'ai l'esprit positif, je ferai à la sociologie la même question qu'on a vue plus haut. J'obtiendrai la même réponse. Et je conclurai : pour augmenter le nombre des suicides, désintégrons encore plus la société, brisons les anciens groupements, paralysions les nouveaux. — Ce sera de l'art rationnel.

Pourquoi ? Parce que ce qui fait l'art rationnel, c'est le choix des moyens, non le choix du but.

Ceci soulève, il est vrai, une grave objection : qu'attendre des progrès de l'art rationnel, s'il use ses forces à lutter les unes contre les autres ?

A cela nous répondrons plus loin, quand nous essaierons de définir les caractères généraux de l'art moral rationnel. Ce qu'il faut ajouter sans retard, pour prévenir toute confusion, c'est que la science et l'art lui-même réagissent, au fur et à mesure qu'ils se développent, sur ces idées normatives auxquelles ils doivent la vie (1). Les principes d'action sont, à chaque instant, nombreux, divers et contraires. On les modifie en les éprouvant, on les transforme en les appliquant. On élimine les uns, on fortifie les autres. Au contact de la science, on en voit surgir de nouveaux qui supplantent les anciens, s'installent dans la conscience sociale et bientôt s'imposent au praticien, non parce qu'ils sont scientifiques, mais parce qu'ils sont des faits.

Nous étudierons tous ces phénomènes dans les chapitres qui suivent. Nous verrons, en reprenant l'exemple du suicide, qu'il n'est pas impossible qu'un jour la question : faut-il combattre ou favoriser le suicide? se trouve résolue pour certains praticiens.

Mais si importantes que soient les réactions exercées par la science et l'art grandissants sur les principes de l'art moral, elles ne pourront nous faire perdre de vue l'idée que nous venons d'exposer.

Ce n'est pas une idée de bien scientifique qui animera l'art moral : c'est l'idée de bien qui, en fait, existe toujours dans nos sociétés.

Ce n'est pas selon qu'il s'attachera à telle ou telle forme de

(1) L'art moral, ainsi qu'on le verra plus loin, a même pour objet précis de modifier dans un milieu et dans un temps donné l'idée de bien existant en fait. Il peut sembler paradoxal que la matière de son action en soit aussi le principe. Au fond, rien n'est plus ordinaire : le désir d'aller vite est antérieur à l'invention des chemins de fer, mais le développement des chemins de fer a profondément modifié et amplifié ce désir. Les progrès de la médecine suscitent à chaque instant de nouveaux espoirs et de nouveaux désirs. L'art moral, au nom d'idées réelles, modifiera ces idées elles-mêmes. Nous verrons plus loin comment s'opèreront ces modifications.

l'idée de bien que l'art moral sera rationnel ; c'est selon qu'il s'attachera à telle ou telle méthode d'action.

Et maintenant, puisque c'est l'idée de bien, *fait social*, qui doit animer l'art moral, il nous reste à étudier ce fait, à en analyser les caractères généraux. Cela fait, nous pourrons essayer d'entrevoir, avec plus de précision, les grandes lignes de l'art moral et l'influence que la science peut avoir sur ses progrès.

Il ne s'agit pas, pour nous, bien entendu, — et il convient d'insister sur ce point, — d'étudier les formes diverses et successives qu'à travers le temps et l'espace a pu prendre l'idée de bien ; il ne s'agit pas de classer ces formes et d'établir les rapports qui les unissent aux faits sociaux concomitants.

L'objet de notre travail est infiniment plus modeste. Nous nous plaçons au point de vue du praticien qui, prêt à l'action, réfléchirait sur le principe de son activité et se rendrait compte que la seule idée de bien qui puisse le guider est celle qui existe en fait, autour de lui.

Sous quelles formes va-t-elle se présenter à son esprit ? Quels en vont être les caractères essentiels ? Ondoyante, diverse et contradictoire, pourra-t-elle seulement être un principe utile ? Ne faudra-t-il pas choisir entre ses aspects innombrables ? Et, s'il faut choisir, n'est-ce pas tout le problème du bien qui se pose à nouveau ?

CHAPITRE IV

L'idée de bien.

Sous quelles formes l'idée de bien se présente-t-elle aujourd'hui au praticien ? — Les idées claires, définies, courantes n'expriment pas nécessairement la conscience sociale ; des idées inconscientes peuvent être plus agissantes et plus « réelles. » — Il y a désaccord et contradiction entre les idées des diverses consciences collectives. La conscience *quasi-commune* ne peut supprimer ces conflits. — Dans toutes les consciences collectives, les idées de bien évoluent ; il y a des idées vivantes et des idées mortes.

Je veux agir et j'ai compris que l'idée de Bien, telle qu'elle existe en fait autour de moi, sera nécessairement le principe de mon action. — J'essaie de l'analyser. Qu'aperçois-je ?

Le Bien est, en chaque pays, à chaque époque, ce que la conscience commune juge être bon. Mais qu'est-ce que la conscience commune juge tel, dans mon pays ? Car enfin, ce n'est pas une définition purement formelle qui peut m'indiquer le chemin à suivre et le but à poursuivre.

Je regarde : et là où j'espérais trouver quelques indications précises, je ne trouve que diversité, confusion, contradiction. Y a-t-il, en France, une idée de bien, suprême et claire, dont l'éclat illumine au loin l'activité contemporaine ? Je cherche — et je cherche en vain. Par contre, j'aperçois sans peine des principes qui s'entrechoquent, des maximes qui se contrarient : d'un côté, la morale des honnêtes gens, de l'autre côté celles des criminels ; ici les catéchismes chrétiens, là les catéchismes anarchistes ; ici des optimistes, là des pessimistes, et ainsi de suite.

Sans doute, tous ceux qui suivent des doctrines si diverses s'accordent sur un point : ils distinguent des actions qu'ils déclarent bonnes et des actions qu'ils déclarent mauvaises. Ils ont donc bien tous une idée de bien. Mais quel intérêt pratique a cette idée, si, dès qu'on essaie de la définir, les définitions apparaissent multiples et contradictoires ? A quoi bon interroger la conscience commune, si lorsqu'on s'adresse à elle, on entend cent voix crier ou murmurer cent réponses contradictoires ?

Et pourtant, il n'est pas douteux que cette idée, telle qu'elle existe en effet, animera l'art rationnel ; c'est tant pis pour nous si elle est complexe, confuse, changeante : quelle qu'elle soit, elle ne se modifiera pas pour s'adapter à nos conceptions pratiques, c'est nous qui modifierons nos conceptions à son contact. Il faut donc compléter, préciser la définition qu'on a vue plus haut, en cherchant sous quelles formes l'idée de bien se présente à l'observateur dans les consciences collectives, quelle réalité concrète se cache sous ce terme abstrait. Une fois ce travail achevé, on pourra sans doute préciser un peu la physionomie de l'art moral.

* * *

I. Tout d'abord, le mot « idée de bien » dont nous nous sommes servis jusqu'ici pourrait faire naître des malentendus.

Nous l'employons au singulier : et ceci peut faire croire qu'on va trouver dans la réalité sociale une formule unique, définissant en langage abstrait l'essence du bien.

Mais la réalité n'est pas un livre et la conscience sociale ne se soucie guère de la logique formelle. Ce sont les philosophes qui ont imaginé de concentrer en phrases brèves le principe du bien. Et de ce principe, ils tiraient par un procédé déductif toutes les idées de détail qui s'appliquent à la vie, — comme un escamoteur habile tire du chapeau magique, les mille objets qu'il y a préalablement logés. Mais on s'exposerait aux pires

erreurs en demandant à l'observation positive, ce que les moralistes logiciens peuvent, seuls, nous donner. Dans un pays, à une époque, il n'y a pas « une idée de bien » contenant le principe de toutes les lois morales. Disons mieux : la conscience commune est toute prête à accepter les principes suprêmes les plus différents : et la preuve en est qu'elle a toujours vu sans la moindre indignation les métaphysiciens proposer chacun leurs formules. A tous elle était indulgente, se rendant bien compte qu'au fond tout cela n'a pas grande importance et qu'à une même morale pratique on peut, sans inconvénient, coller des étiquettes philosophiques très dissemblables.

Ce n'est donc pas une idée de bien que nous allons vouloir à toute force donner dans chaque société ou dans chaque groupe social. Ce sont les idées précises et toutes proches du réel qui en fait, dirigent leur activité. Et il arrivera très souvent que ces idées, loin d'être logiquement liées, se contredisent violemment.

Mais ce n'est pas tout. Le seul mot d'*idée* éveille en nous la pensée de quelque chose de conscient, de clair et de défini. Les idées de bien, nous sommes naturellement tentés de les chercher — et de les trouver — dans les formules plus ou moins abstraites qui les expriment nettement et qui brillent, nombreuses, à la surface de la réalité sociale.

Ainsi, pour connaître l'idée, complexe et diverse, que les Français du XX^e siècle se font du bien, il semble tout simple de collectionner les maximes, les principes, les formules qui remplissent les premières pages de leurs codes, leurs catéchismes et leurs manuels, d'y ajouter les proverbes et les dictons populaires par lesquels s'exprime la sagesse des masses, d'examiner enfin les cris de ralliement des divers partis politiques, symptômes des aspirations collectives.

En effet, ce sont bien des idées que contiennent ces formules, idées claires, dégagées, conscientes.

Et pourtant, si on s'arrêtait à ces idées conscientes, on obtien-

draît une image grossièrement inexacte de la réalité morale.

Certes, elles ont leur prix, qu'il ne faut pas méconnaître. Sentences des philosophes, mots d'ordre des chefs politiques, proverbes populaires sont des indications inégalement précieuses, mais toutes dignes d'attention, sur l'état de la conscience commune. Seulement ces formules, « clichées », par le seul fait qu'elles sont des formules, trahissent autant qu'elles traduisent les idées vivantes et véritables.

D'abord, les formules philosophiques qui tendent communément à une forme générale et absolue, n'y parviennent qu'en mutilant la réalité qui les a fait naître. Elles exaltent un sentiment, une tendance, une idée réelle, mais, en l'exaltant, l'isolent et lui donnent un éclat factice, qu'elle n'a nullement dans la conscience commune. Il est bien vrai que ce qu'il y a de plus remarquable dans la réalité morale se réfléchit dans la philosophie contemporaine, si elle est suffisamment développée. Mais le miroir philosophique est un miroir qui choisit et grossit. Les doctrines kantienne ont eu, en France, un succès extraordinaire ; elles ont triomphé au XIX^e siècle, dans l'enseignement universitaire, sans que le public protestât jamais : il serait léger d'en conclure que les hommes du dernier siècle aient été plus sensibles ou plus dociles que d'autres à l'impératif catégorique. Ils n'y attachaient presque aucune importance ; en tout cas, ce sont des événements tout différents qui modifiaient, en fait, leur activité morale. Est-ce à dire que le succès du formalisme kantien soit inexplicable, fortuit ? Tant s'en faut : la doctrine de Kant tendait à maintenir la morale chrétienne, sans faire appel au dogme chrétien : elle convenait donc merveilleusement à une bourgeoisie demeurée sceptique en devenant conservatrice. Mais la pensée absolue et paradoxale de Kant donnait à un désir vague une forme singulièrement précise. Et c'est dans le désir vague qu'il faut aller chercher la réalité, l'idée confuse mais véritable, que fait pressentir, mais que fausse la formule philosophique.

Les idées formulées par les chefs d'écoles politiques sont, elles aussi, très précieuses à celui qui veut étudier les aspirations des consciences sociales. Il faut pourtant s'en défier beaucoup, parce qu'elles sont souvent trop vagues, souvent aussi d'une exagération voulue et calculée. La devise républicaine « liberté, égalité, fraternité » ne signifie pas grand chose, puisqu'on ne sait pas quel sens exact il faut donner à ces trois mots. Certes, on peut arriver à connaître ce sens, mais à condition de s'adresser aux faits, et encore on ne le connaîtra jamais qu'imparfaitement. Quant aux formules plus précises, comme, par exemple, celles qu'a proposées la philosophie politique du XIX^e siècle : à chacun selon ses besoins, — à chacun selon sa capacité, — à chacun selon son travail, — à chacun selon sa naissance, — la propriété, c'est le vol, elles sont souvent un cri de guerre plutôt que l'expression fidèle d'un état d'esprit réel. Il faut les connaître (et les bien connaître) pour connaître la réalité morale. Mais il faut aussi passer outre et chercher ce qui se cache de réel sous tout ce bruit. Souvent les aspirations que prétendent définir les écrivains politiques sont bien différentes des définitions qu'ils proposent. C'est le cas des aspirations socialistes et c'est un cas des plus instructifs : car, en France comme en Allemagne, les partis socialistes se désintéressent presque entièrement des disputes théoriques de leurs chefs ; ils se développent sans prendre garde aux principes contradictoires qui s'entrechoquent dans leurs évangiles. Déjà au milieu du siècle, les socialistes confondaient volontiers dans une même admiration les théoriciens les plus divers. Aujourd'hui encore ils honorent à la fois Louis Blanc, Proudhon, Marx, Fourier, les Saints-Simoniens. En dépit des efforts que multiplient journaux, revues, congrès, ils se refusent à prendre parti entre les réformistes et les révolutionnaires. Eclectisme ? Non : indifférence ; et combien naturelle, puisque les vraies aspirations socialistes ne sont dégagées qu'en partie par chaque école, puisque l'idée

socialiste du Bien est encore éparse à travers les doctrines le plus opposées.

Enfin les proverbes, les dictons populaires, les conseils un peu généraux qui ont cours d'usage expriment bien, eux aussi, en partie, l'idée de bien qui anime les consciences collectives. Il ne faut pas les dédaigner. Leur utilité est d'autant plus grande qu'ils ne sont ni faussés par un parti-pris philosophique, ni par les nécessités de l'action politique.

Mais remarquons que ces formules qui courent les rues sans qu'on les arrête au passage, sont généralement si vagues qu'elles apprennent parfois peu de chose sur la réalité.

Additionnons quelques unes de ces phrases toutes faites que personne ou presque personne n'oserait récuser : Aimons notre prochain, soyons bons, soyons justes, donnons à chacun ce qui lui revient, ne faisons tort à personne, sont d'excellents conseils que mon voisin admet comme moi. Seulement, comment faut-il aimer son prochain, par quels actes doit se manifester la justice, quelle est la part qui revient à chacun du patrimoine commun ? Voilà les questions qui nous intéressent. Voilà les idées qui, en fait, animeront notre action. Et sur ces idées réelles les formules courantes ne nous apprennent rien.

N'en est-il pas d'autres, un peu plus précises ? On en trouverait sans doute. Dans les groupes dits d'honnêtes gens on dira bien qu'il ne faut pas voler : mais pour le socialiste, c'est le riche qui est un voleur ; et pour le riche, c'est le socialiste. On dira qu'il ne faut pas mentir. Mais on le dit et on ne le croit pas : lequel de nous n'admet certain mensonge, mensonge commercial, s'il est marchand, mensonge mondain, s'il va dans le monde, mensonge politique, s'il fait de la politique ? Ceci nous fait toucher du doigt un des inconvénients les plus graves des maximes populaires : il est trop fréquent qu'elles ne soient répétées que par habitude et ne correspondent plus qu'à un sentiment, qu'à une idée très différente de ce qu'elles expriment. On n'abroge pas un proverbe, on l'oublie même difficilement :

mais on renonce bien vite à y attacher un sens. Quand il en est dénué, il a des chances d'être immortel et d'égarer l'observateur.

Il faut donc, lorsqu'on veut connaître les idées de bien ou, pour mieux dire, les formes diverses que prend l'idée de bien en un temps et un pays donné, observer avec soin les maximes philosophiques, politiques, juridiques, populaires dans lesquelles l'idée s'exprime et devient claire et visible. Mais il faut se garder de confondre, d'identifier l'idée claire et l'idée qui existe en fait, l'idée visible et l'idée réelle. Juger de ce qu'est l'idée de bien, en France, uniquement d'après les idées qu'expriment les systèmes, les programmes, les proverbes, ce serait juger de ce qui se passe dans un édifice d'après l'inscription gravée sur la façade.

Qu'est-ce qui fait donc la « réalité » de l'idée de bien ? — Ce n'est pas, tant s'en faut, le degré de clarté, de précision, de popularité auquel elle est arrivée. C'est sa puissance pratique, c'est la mesure dans laquelle elle influe, en fait, sur notre activité.

Dans un pays, dans un groupe, il n'y a pas deux ou trois idées claires et distinctes sur lesquelles s'orientent les actions des hommes comme des vaisseaux sur des phares. Il y a des lois, des usages, des habitudes, des modes, des institutions dont l'existence *implique* un grand nombre d'idées particulières — coordonnées ou non — sur le bien. Ce sont ces formes précises de l'idée de bien, ce sont ces idées de bien impliquées dans les faits qui constituent l'idée réelle. C'est elles qu'il faut observer pour trouver la source de l'art moral.

Il arrivera plus d'une fois qu'en les dégageant des faits observés, sans autre souci que d'interpréter correctement ses observations, on se trouvera en présence de formules déjà très connues philosophiques ou populaires. Mais il arrivera aussi fort souvent, — et nous devons insister sur ce point, — que les idées ainsi obtenues seront des idées qu'on n'aura jamais formulées, des idées qui agissaient sans être connues, bref, des idées inconscientes.

La conscience morale des sociétés, semblable, sur ce point, à celle des individus, présente toute une gamme de plans diversément éclairés. Aux plans lumineux sont les idées neuves ou du moins celles qui sont d'actualité : mais souvent les plus importantes demeurent aux plans obscurs. L'obscurité accroit leur force, puisqu'on ne les entrevoit que pour les discuter. Il faut pourtant les en faire sortir, si l'on veut connaître l'idée de bien dans sa réalité complexe.

Supposons, par exemple, qu'on veuille étudier les formes que prend aujourd'hui cette idée dans un groupe bien défini, dans le corps des officiers d'une armée active. Quelques formules éclatantes brillent d'abord aux yeux de l'observateur. Ainsi sur le drapeau, en France, il pourra lire : Honneur et Patrie ! Des devises de même genre illuminent les proclamations, les ordres du jour, les allocutions officielles, toute la littérature militaire. Faut-il négliger ces indications ? Elles nous font savoir ce qu'un officier se croit tenu de dire dans les grandes circonstances, — et cela est bon à savoir. Mais combien sera plus instructive, pour ne prendre qu'un exemple, la statistique des jugements rendus par un conseil de guerre, un conseil de discipline, ou encore un registre de punitions ! Des verdicts, et surtout des verdicts non motivés, expriment ce qu'il y a de plus profond dans l'âme des juges : des sentiments obscurs s'y manifestent que refoulerait dans l'ombre la nécessité de rédiger des considérants précis. Si la statistique des jugements rendus par les conseils de guerre révèle, et cela n'est pas douteux, un état moral propre au groupement militaire, les idées de bien ainsi dégagées ne seront plus des idées de façade, de vagues idées de commande qu'on sort aux jours de fête : ce seront les idées réelles, multiples, et parfois contradictoires, qui, en fait, animent la conscience du groupe.

Idées réelles — mais idées inconscientes, pour la plupart et que renieront souvent les intéressés eux-mêmes. C'est un fait

indiscutable que les conseils de guerre composés d'officiers sont en tous pays infiniment moins sévères aux officiers qu'aux soldats. C'est d'ailleurs un fait très normal. En fait, les juges agissent selon l'idée qu'il y a deux justices, deux poids, deux mesures, l'une à l'usage des officiers, l'autre à l'usage des « hommes ». Cette idée est même si forte qu'elle transparait jusque dans les codes militaires, qui prévoient pour un même fait des sanctions différentes selon le grade de l'accusé. Encore une fois, il est naturel, inévitable qu'il en soit ainsi, parce qu'un groupe social nettement défini tend toujours à l'esprit de corps et au privilège. Mais cette idée, qui visiblement anime aujourd'hui la conscience des groupes militaires, il n'est peut-être pas un officier qui la proclame, l'admette ou l'aperçoive. Beaucoup la trouveraient détestable et jureraient qu'ils ne s'en sont jamais inspirés ; cela en toute bonne foi : ils s'en inspirent, — les faits sont là pour le prouver, mais ils s'en inspirent à leur insu. C'est sans aucun parti pris raisonné de trouver véniel chez l'un ce qu'ils trouvent chez l'autre mortel, qu'ils sont indulgents aux fautes de leurs pairs, sévères à celles de leurs hommes. Et ce n'est là qu'un exemple entre mille. Les idées morales les plus puissantes, celles qui suscitent et régissent le plus notre activité, sont à chaque instant directement contraires aux idées que nous proclamons, que nous aimons, que nous croyons de bonne foi être les nôtres. Les moralistes ont souvent signalé, dans les consciences individuelles, l'aisance admirable avec laquelle nous foulons aux pieds pour agir les principes que nous croyons adorer. Les consciences sociales ne le cèdent en rien sur ce point aux consciences individuelles. Les catholiques d'aujourd'hui se croient disciples de l'Évangile ; ils s'indignent de très bonne foi quand la critique ose étudier de trop près leurs livres sacrés : mais tout en proclamant son attachement aux doctrines évangéliques, la conscience catholique, j'entends la conscience commune des groupes catholiques, tolère, admet, recommande mille usages, mille pratiques qui sont la négation

même de ces doctrines. Il n'y a pas lieu de les énumérer : voilà près de deux siècles que les adversaires du christianisme ont accumulé à ce sujet les constatations malicieuses. Il est, d'ailleurs, assez injuste de reprocher aux chrétiens, aux individus des écarts qui ne peuvent pas ne pas leur sembler légitimes, puisque la conscience de leur groupe les autorise. Ce qui doit retenir l'attention, c'est que l'idée au nom de laquelle ils sont autorisés ne se trouverait guère exprimée que dans des livres de casuistique très ignorés ; souvent même elle n'est exprimée nulle part : pour la foule de ceux qui s'en inspirent, elle est tout à fait inconsciente.

Ce qui est vrai des catholiques ne l'est pas moins de leurs adversaires. La bourgeoisie voltairienne et libérale s'est toujours réclamée des « grands principes » de la philosophie du XVIII^e siècle. En fait, elle n'y est restée fidèle que dans la mesure où cette fidélité lui était profitable. Les écoles avancées ont pu adresser aux partis libéraux les mêmes objections exactement que ceux-ci lançaient au parti catholique : ils l'ont fait sans plus de résultat. Les idées morales de la bourgeoisie ne pouvaient pas ne pas se transformer, lorsque sa condition, son rang, son influence, ses intérêts se modifiaient chaque jour. Elles se transformèrent en effet : mais les intéressés ne voulurent pas s'en rendre compte, ne s'en rendirent pas compte : ils purent hausser les épaules, quand les écrivains avancés dénoncèrent leur morale de « classe ». Était-elle *leur*, cette morale qu'ils appliquaient, mais qu'ils ignoraient ? Et comment auraient-ils reconnu des idées qui étaient restées jusque-là parmi eux inexprimées, insoupçonnées et qu'en somme ils ne connaissaient pas ?

On pourrait faire une longue liste des idées qui, en fait, dirigent notre conduite et il serait curieux de les comparer à celles que nous croyons suivre. Nous allons tous répétant : aimons-nous les uns les autres ; mais nous admettons la guerre et la prison ; nous disons qu'il faut rendre le bien pour le mal, mais nous entendons faire souffrir les méchants ; nous crions : égalité !

mais nous admettons l'héritage et l'asservissement des pauvres ; nous parlons de l'éminente dignité de la personne humaine et nous soumettons cette personne humaine à la loi de l'offre et de la demande ; nous prêchons le désintéressement, et, en fait, nous faisons de l'intérêt, conçu sous la forme la plus matérielle, le ressort de l'activité sociale. Les écrivains révolutionnaires ont beau jeu à dénoncer cette contradiction permanente des principes avoués et des principes réels. Mais qu'en conclure ? — que nous sommes des hypocrites soucieux de jeter sur nos hontes, un voile brillant de mensonges ? — Il est possible qu'en certains cas il n'y ait là qu'une sorte d'hypocrisie générale. Nous verrons plus loin que lorsqu'il s'agit, par exemple, d'enseigner la morale aux enfants, nous leur enseignons une morale qui depuis longtemps n'est plus nôtre et que nous savons ne plus l'être. Mais souvent nous sommes de bonne foi, en proclamant un principe et en en suivant un autre. La vérité est tout simplement que les idées qui nous dirigent sont puissantes avant d'être conscientes, que ce sont des mains obscures qui, chaque jour, tracent en silence la route que nous suivons.

Ceci nous permet de compléter et de rectifier la définition qu'on a lue plus haut.

Le bien, disions-nous, est en chaque pays, à chaque époque ce que la conscience commune juge être bon.

Mais les jugements de la conscience commune ne sont pas toujours explicites, l'idée de bien qui s'y trouve enclose n'est donc pas toujours consciente. Est-ce à dire qu'étant inconsciente, elle ne soit pas réelle ? Tant s'en faut. Souvent sa puissance est d'autant plus étendue que l'ombre qui l'entoure est moins pénétrable. Ce qui fait la réalité d'une idée normative, ce n'est pas le degré de clarté qu'elle acquiert, c'est la force pratique qui se trouve en elle. Or en plus d'un cas nos actions les plus familières sont le résultat des principes qui nous sont presque inconnus.

Nous pouvons donc écrire :

L'idée de bien est, en chaque pays, ce que la conscience commune juge être bon. C'est donc le jugement de la conscience commune qui détermine à chaque instant l'idée de bien. Mais ce jugement est souvent implicite, *l'idée est donc souvent inconsciente*. Cette idée de bien inconsciente, qui ne se manifeste que par des actes sans se condenser en formules philosophiques, politiques ou populaires, n'est pas moins réelle ou moins importante au point de vue pratique que l'idée consciente. Souvent elle l'est davantage ; en tout cas, *c'est la puissance active et non la clarté qui fait l'importance des idées normatives*.

* * *

II. Lorsqu'on observe l'idée de bien, telle qu'elle existe, consciente ou non, dans une société donnée, on est frappé presque aussitôt d'un fait très net et, semble-t-il, assez troublant.

Ce fait, c'est qu'il n'y a pas une idée morale un peu précise et claire qui soit commune à tous les groupes dont la société considérée se compose.

En d'autres termes, l'idée de bien revêt des formes différentes opposées, contradictoires dans les diverses consciences collectives, à l'intérieur d'une même société.

La conscience morale d'une société ou d'un groupe n'est, comme on sait, qu'une métaphore, désignant l'ensemble des similitudes morales qu'on remarque dans ce groupe ou dans cette société. En France, nous appelons conscience française l'ensemble des idées morales communes à tous les groupes français ; conscience socialiste, l'ensemble des idées communes à tous les groupes français socialistes ; conscience ouvrière, l'ensemble des idées communes à tous les groupes ouvriers, et ainsi de suite.

L'observation la plus rapide permet de constater que l'idée de bien varie d'une de ces consciences à l'autre, et que ces variations vont jusqu'à la contradiction.

Nous ne saurions faire ici un tableau complet, ni même un

tableau systématique de ces variations dont la seule étude exigerait de longs travaux. Mais quelques exemples suffiront.

Ce qui fait les similitudes morales, c'est la similitude des occupations professionnelles, la similitude des croyances religieuses, la similitude des traditions et de l'éducation, la similitude des richesses et des mœurs : aussi voyons-nous qu'il y a, en France, de nombreuses morales professionnelles (morales des médecins, des avocats, des petits commerçants, des grands commerçants, des employés, des ouvriers, etc...), d'assez nombreuses morales religieuses ou philosophiques (morales catholique, protestante, israélite, rationaliste, etc.) des morales de caste (morales aristocratique, bourgeoise) des morales de classe enfin (morale des riches, morale des pauvres).

Or, toutes ces morales ne sont pas seulement différentes, elles sont souvent *contradictoires* ; les idées de bien qu'elles expriment ne sont pas des idées diversement nuancées, ce sont des idées inconciliables.

Comment, par exemple, concilierait-on la morale qui anime aujourd'hui les syndicats ouvriers et la morale qui anime la grande bourgeoisie capitaliste ? D'un côté, le droit de propriété est exalté, de l'autre il est nié : ici on prêche le respect de l'ordre, là on proclame la nécessité de la violence, de l'émeute ; l'égalité pour les uns est un dogme sacré, pour les autres une chimère décevante. Dira-t-on qu'au fond ouvriers et patrons obéissent à un même mobile, que le principe de l'intérêt bien ou mal entendu les pousse d'un même élan dans des voies divergentes ? Ce serait interpréter bien librement la réalité : en fait, les ouvriers ont la prétention de travailler non pas pour eux-mêmes, mais pour l'humanité, les patrons croient qu'en maintenant leurs principes, ils rendent service aux travailleurs et rien ne nous permet de dire qu'ils suivent inconsciemment des voies égoïstes. L'esprit conçoit également que la cité socialiste fasse le bonheur de tous, même de ceux qu'elle aura dépouillés, et que l'application rigoureuse de la morale capitaliste rende

l'ouvrier très heureux. C'est une idée de bien qui dirige les efforts opposés des deux groupes, et non pas une idée d'intérêt égoïste : seulement cette idée de bien a pris dans les deux camps des formes si diverses qu'au lieu d'être principe d'union elle est cause d'un conflit permanent.

On multiplierait aisément les exemples : sur bien des points, la morale de l'officier et celle du soldat, celle du juge et celle de l'avocat, celle du catholique et celle du libre-penseur, celle du pauvre et celle du riche se contredisent d'une façon très nette. Chacun accuse son adversaire d'immoralité et de corruption. Accusation naïve : le riche est moral, dans la mesure où il suit la morale des riches, le catholique est moral dans la mesure où il suit celle des catholiques : seulement ces morales elles-mêmes sont pour le libre-penseur, pour le pauvre, immorales.

On conçoit quelle est l'importance de ces diversités au point de vue pratique, puisque l'art moral, auquel on a dit : prenez pour principe les idées réelles, va se trouver en présence d'idées également réelles et souvent contradictoires.

Et cependant nous n'avons pas encore vu ce qu'il y a de plus troublant. Toutes ces morales divergentes, toutes ces morales de groupe semblent, en effet, se concentrer sur un petit nombre de questions précises. Et l'on serait tenté de croire qu'à côté et au-dessus d'elles, la morale commune, la conscience générale assistent, indifférentes ou du moins sans redouter rien, à leurs conflits les plus furieux. S'il en était ainsi, celui qui veut agir demanderait à la société ce que les groupes composants ne peuvent lui donner, et tout serait dit.

Mais en est-il ainsi ?

Il n'est pas douteux qu'à côté et au-dessus des morales particulières, professionnelles ou autres, il n'existe une morale dont l'empire s'étend en quelque manière sur la plupart des groupes rivaux.

La morale du médecin, la morale de l'avocat, la morale de l'officier ne sont que les déformations partielles d'une même morale,

déformations qu'explique aisément la condition des groupes dont ils font partie. Il peut quelquefois y avoir conflit entre ces consciences professionnelles et la conscience générale. Mais ce sont conflits courtois entre combattants du même monde.

En est-il de même, si l'on considère une morale plus accusée ? Et dans le conflit que nous signalions plus haut de la morale syndicaliste et de la morale capitaliste, peut-on dire que la conscience commune soit spectatrice désintéressée ? Y a-t-il seulement assez de similitudes morales entre les groupes en présence pour qu'on puisse parler, sans jouer sur les mots, d'une conscience qui leur soit commune ?

Cela paraît bien difficile à admettre. Des questions aussi importantes et d'un intérêt aussi général que la question de la propriété, de l'ordre, de l'égalité sont tranchées d'ordinaire par la conscience commune ; dès l'instant qu'un groupe prétend les examiner à nouveau, peu importe qu'il soit mû par des considérations professionnelles : c'est la conscience générale qu'il ébranle. Quand les avocats soulèvent la question de savoir s'ils auront ou n'auront pas le droit de réclamer et d'exiger le paiement de leurs honoraires, l'opinion publique ne s'émeut guère ; c'est bien là un point de morale strictement professionnelle. Mais quand les ouvriers délibèrent s'ils auront ou n'auront pas le droit d'exproprier les capitalistes, l'opinion publique considère que cette question la regarde : et le mouvement collectiviste, pour être professionnel, n'ébranle pas moins toute la société.

Peut-on s'en étonner, quand on sait que la morale qui anime ce mouvement se présente comme devant être un jour la morale universelle ? Comment se subordonnerait-elle à la conscience commune, quand elle a l'intention de l'abolir, de la remplacer, de devenir elle-même un jour la conscience commune ?

Pourtant, dira-t-on, on ne peut pas nier que socialiste, syndicaliste, catholique, bourgeois et noble s'accordent pour observer certaines règles de conduite. Oui, mais il en est beaucoup qu'ils

observent l'un par contrainte, l'autre par conviction. Le rationaliste est tolérant, parce que c'est son idée. Le catholique est tolérant, parce qu'il ne peut pas faire autrement. Le bourgeois ne brise pas les devantures des boutiques, parce qu'il n'en a pas envie. Le gréviste ne les brise pas, parce qu'on l'en empêche. Les actes sont les mêmes : l'idée est différente. Mais les uns et les autres ne seraient-ils pas unanimes à déclarer qu'il ne faut ni tuer, ni voler, ni mentir ? Peut-être. Seulement, en fait, le patron croit qu'on le persécute, quand on le force à prendre soin de la vie des travailleurs ; il ne veut tuer personne à coups de couteau, mais il veut très bien tuer ceux qu'il emploie à fabriquer de la cêruse ou à travailler dans des conditions visiblement dangereuses. De son côté, l'ouvrier trouve souvent très légitime de mettre le feu à la maison d'un patron récalcitrant, d'exécuter un mouchard ou un contre-maitre injuste, d'assommer un « jaune ». De même pour le vol : est-ce un vol de payer trop peu les ouvriers ? Oui, disent-ils. Non, dit leur chef. Est-ce un vol que le « sabotage » ? Vol légitime, disent les saboteurs.

Admettons pourtant qu'au dessus de toutes les morales professionnelles, il demeure une conscience commune — combien vague et incertaine ! Admettons qu'il soit possible de la définir l'ensemble des similitudes morales que, nonobstant les déformations professionnelles, présentent les groupes d'une même société.

Le maigre résidu qu'on obtiendrait ainsi ne pourrait néanmoins être appelé « conscience commune », que si l'on faisait abstraction et des idées répandues dans les groupes révolutionnaires et des idées qui animent l'activité criminelle.

S'il y a en effet quelques idées morales extrêmement élastiques, qui soient communes à l'immense majorité des membres d'une société, il n'y en a certainement pas une aujourd'hui qui ne soit ou niée par les novateurs ou méconnue par les criminels. Ou bien ce seraient des idées tellement vagues qu'elles n'auraient plus qu'une valeur apparente et verbale.

« Que je redemande à un Turc, disait Voltaire, à un guèbre, à un marabout, l'argent que je lui ai prêté pour se nourrir et pour se vêtir, il ne lui tombera jamais dans la tête de me répondre : Attendez que je sache si Mahomet, Zoroastre ou Brama ordonnent que je vous rende votre argent ; il conviendra qu'il est juste qu'il me paie et s'il n'en fait rien, c'est que sa pauvreté ou son avarice l'emportent sur la justice qu'il reconnaît (1). »

Mais si, au lieu de s'adresser à un guèbre, Voltaire s'adressait aujourd'hui à un philosophe, à un novateur, combien lui diraient : « je ne reconnais pas le droit de propriété, mais je reconnais le droit qu'à chacun d'être vêtu et nourri. Vous m'avez donné de quoi vivre assez misérablement ; ce qui est injuste ce n'est pas que je refuse de vous le rendre, c'est que vous osiez le redemander ». Cela dit, le novateur paierait. Mais en toute bonne foi, il trouverait la chose injuste.

Quelle idée a trouvé grâce, au XIX^e siècle, devant la philosophie politique ? Les novateurs ont attaqué la propriété, la famille, la patrie. De ce que leurs aïeux appelaient des crimes, ils ont fait systématiquement des vertus. Mais à peine avaient-ils exprimé leurs idées que d'autres plus hardis en raillaient la faiblesse. Mécontent du précepte chrétien et cherchant une formule qui pût rallier toutes les consciences, Saint-Simon, dans son *Nouveau Christianisme*, écrivait : L'homme doit travailler. On sait que certaines écoles voient aujourd'hui dans le travail une nécessité humiliante et disent : l'homme doit travailler le moins possible.

D'ailleurs, quand les philosophes consentiraient à épargner quelque une de nos idées morales, les criminels se chargeraient de la nier et de la contredire. Car il n'est pas de crime « contre nature, » c'est-à-dire violemment contraire aux idées les plus

(1) *Le Philosophe ignorant*, ch. XXXII. Dans son *Traité de Métaphysique* (ch. IX), Voltaire exprime des idées assez contraires et très positives à propos de la définition du bien et du mal moral.

ancrées dans le conscience commune, qui ne se produise assez fréquemment.

Mais, dira-t-on, les criminels en commettant leurs crimes croient mal faire. Ils ont du bien la même idée que nous, seulement ils n'en tiennent pas compte. Leurs forfaits ne prouvent pas l'existence de deux morales opposées dans le même corps social, mais seulement l'existence d'hommes prêts à violer des préceptes dont ils sentent très bien la force. — Un tel raisonnement est fait d'hypothèse psychologique; qu'il nous est impossible de vérifier. Au point de vue sociologique et en tenant compte de la définition indiquée plus haut, il est impossible de s'y arrêter.

La réalité d'une idée de bien se mesure, avons-nous dit, à sa puissance active. Et l'idée véritable est celle qui, consciente ou non, est impliquée dans l'activité des groupes.

Or, les groupes de voleurs dépendent leur activité à voler, les groupes d'assassins à assassiner. L'idée impliquée dans leurs actes est donc qu'il est bien de voler, qu'il est bien d'assassiner. Qu'un grand nombre de voleurs et d'assassins aient des scrupules, des remords, c'est fort possible et c'est tout naturel : la morale commune pèse de tout son poids sur leur morale professionnelle et peut fort bien les faire hésiter. Mais la preuve qu'en fin de compte la morale professionnelle est la plus forte c'est qu'en fait ils volent et ils assassinent.

Ayant rejeté pour les raisons qu'on a vues plus haut la distinction du normal et du pathologique, nous n'avons pas le droit d'éliminer, sous prétexte qu'elle est exceptionnelle, la morale impliquée dans l'activité criminelle. Elle existe pour nous au même titre que la morale des médecins ou des avocats : son empire en effet, ne s'étend pas sur un nombre d'hommes moins considérable ; et ses principes ne sont ni moins nets ni moins féconds en résultats.

Qu'en résultera-t-il pour l'art moral ? Faudra-t-il admettre qu'il ait pour principe des idées de bien défendues par un petit groupe de novateurs ou mises en pratique par un petit

groupe de voleurs ? — C'est ce que nous examinerons au chapitre suivant.

Ce qu'il faut retenir, pour l'instant, c'est ceci : il y a peut-être, dans une société, une morale de la majorité et une (ou plusieurs) morales de la minorité.

Mais la morale *quasi commune*, attaquée, rongée de toute part par des morales professionnelles, religieuses, traditionnelles, qui s'entrecroisent et s'entrechoquent se réduit à un petit nombre d'idées extrêmement vagues.

Ces idées elles-mêmes sont menacées par les morales professionnelles qui tendent à devenir générales, niées par les philosophes et les novateurs, rejetées par les criminels qui en suivent de toutes contraires.

C'est donc *un conflit d'idées opposées* qu'aperçoit l'observateur, lorsqu'il essaie d'envisager l'idée de bien dans une société, conflit qu'atténue heureusement pour nous l'entrecroisement des groupes, mais conflit que doit fatalement constater le praticien lorsqu'il cherche le principe d'action de l'art moral rationnel.

Nous avons écrit plus haut : le bien est en chaque pays, à chaque instant ce que la conscience commune juge, implicitement ou explicitement être bon.

Nous pouvons rectifier ainsi cette définition :

Le bien est en chaque pays, à chaque instant ce que les consciences collectives jugent, implicitement ou explicitement, être bon. Loin que ces jugements s'accordent toujours, ils se contrarient très souvent. Quelques principes fort généraux et assez vagues peuvent être ceux de presque tous les groupes : ils ne sont jamais ceux de tous. *L'empire de la conscience dite commune est, en effet, forcément limité par l'empire des consciences qui animent les groupes révolutionnaires et les groupes criminels.*

* * *

III. Ainsi le praticien, prêt à l'action, lorsqu'il se prend à

considérer l'idée de bien qui l'entoure, remarque que cette idée est souvent inconsciente, qu'elle n'est jamais commune à tout un peuple et que dans les divers groupes elle revêt des formes diverses.

Mais un dernier fait frappe encore sa vue, et ce n'est pas le le moins important au point de vue pratique.

Ces idées de bien, diverses et contraires, qui dirigent en des sens opposés les activités collectives n'apparaissent ni immuables ni même fixées pour un temps très long. Pour peu qu'on remonte dans le passé et qu'on essaie d'en retracer l'histoire, on s'aperçoit que, depuis leur naissance, elles n'ont pas cessé d'évoluer, de se transformer.

Cette évolution apparaît tantôt lente et tantôt rapide, mais continue. Il semble bien qu'il y ait dans la vie des sociétés, des périodes durant lesquelles elle est précipitée, d'autres durant lesquelles elle est moins sensible. C'est le fait qui avait frappé Saint-Simon et qui lui faisait diviser l'histoire de l'humanité en périodes « organiques » et en périodes « critiques ». Mais, si lente qu'elle puisse devenir, l'évolution ne s'arrête guère : il fallait mal connaître le Moyen-Age pour s'imaginer que pendant plusieurs siècles, la conscience chrétienne avait peu changé. L'exemple d'une révolution brutale et d'un changement récent qui semblait profond, poussait les philosophes du siècle dernier à s'exagérer la stabilité du régime antérieur. Tous croyaient être témoins d'un spectacle rare, sinon unique ; tous, assistant à la chute rapide des royautes éphémères et des républiques d'un jour, au progrès éblouissant des sciences et des arts, étaient enclins à s'imaginer qu'avant eux, l'évolution sociale avait été d'une extrême lenteur. Mais, quand on observe de plus près les siècles passés, on s'aperçoit vite que des changements importants n'ont cessé de se produire durant ces mêmes périodes qui nous semblent aujourd'hui si calmes. Un simple coup d'œil sur la littérature du moyen-âge nous montre les idées des différentes classes en voie d'évolution assez rapide : la morale des

chansons de geste n'est pas celle des romans bretons ; la morale de Villehardouin n'est pas celle de Froissart ; la morale du roman de Renard n'est pas celle des contrefaçons qu'on en fait au XIV^e siècle : là ou de loin nous croyons voir unité ou immobilité, l'évolution fut très nette. Sans doute, il y a bien une part de vérité dans la conception de Saint-Simon ; il est clair qu'à certains moments les changements sociaux sont brusques et, à d'autres moments, fort lents. Mais on ne saurait en conclure que l'évolution s'arrête parfois pour reprendre un ou deux siècles plus tard ; elle semble bien continue.

Cette évolution plus ou moins rapide s'observe aussi bien dans la conscience quasi-commune que dans celles des groupes composants.

Dans la conscience quasi-commune c'est-à-dire, dans la conscience de la majorité, un changement incessant résulte de ce seul fait que telle idée, hier professionnelle ou particulière ou même criminelle, devient le lendemain générale, admise, sacrée.

On ne peut en être surpris, si l'on songe que la conscience du grand nombre est toujours pressée de toute part par l'effort des consciences moins générales et plus précises qui l'entourent et cherchent à l'envahir. — Un groupement social, à l'état sain, tend d'ordinaire à s'étendre, à s'agrandir, à s'imposer. Si l'occasion lui est offerte de transformer en idée générale et commune la conception du bien qui lui est spéciale, il n'aura garde de la laisser échapper ; que la conscience commune sente s'affaiblir une des idées qu'elle professait : elle n'aura pas la force de résister à la pression qui l'entourne. Et les principes, suspects et condamnés la veille, s'installeront victorieux en elle et régneront à leur tour.

Voilà longtemps que les moralistes ont observé ce phénomène. Chacun de nous peut aisément le constater.

En France, aujourd'hui, la conscience quasi-commune, n'affirme pas grand chose, nous avons vu plus haut pourquoi. Peut-être cependant n'admettrait-elle plus qu'une criante inégalité de

droits fût liée à la naissance, entre les enfants d'un même pays; qu'un homme fût absolument l'esclave, la chose d'un autre; qu'un accusé fût soumis à la torture. Il semble qu'elle considère la douleur et la pauvreté comme des maux qu'il convient de toujours combattre, et les plus simples s'imaginent que ce sont là des idées et des principes éternels, gravés par un Dieu ou par la nature au cœur même de l'humanité. Mais considérons le passé : y a-t-il si longtemps que la tolérance était condamnée, en France même, et par les catholiques et par les protestants ? Y a-t-il longtemps que la conscience commune déniait à l'individu le droit de choisir ses croyances ? Les hommes, disons-nous, naissent libres et égaux en droits. — Depuis quand ? Sous l'ancien régime, le noble ne considérait-il pas ses privilèges comme légitimes ? Le peuple s'indignait-il, s'étonnait-il d'être asservi ? L'inégalité n'était-elle pas instituée par Dieu lui-même ? Les lois qui condamnaient les coupables, les accusés aux plus affreux supplices n'étaient-elles pas implicitement ratifiées par l'opinion publique ? Enfin y a-t-il tant de siècles que, loin de vouloir supprimer la souffrance et la pauvreté, des hommes sincères, approuvés de tous, s'écriaient : Heureux les pauvres !

Lorsqu'on fait le compte des « affirmations de la conscience moderne, » on s'aperçoit que récemment encore elles étaient celles des consciences les moins générales, les moins respectées, — voire des consciences les plus criminelles.

Ce fut un crime autrefois de prêcher la tolérance ; un crime de revendiquer la liberté et l'égalité ; un crime de combattre la morale chrétienne ; et ces crimes furent réprimés par les tribunaux, parfois par les bourreaux. Aujourd'hui l'idée criminelle a triomphée, règne en maîtresse. Demain ce qu'elle condamne la remplacera peut-être.

Mêmes changements, si l'on considère non plus la morale des majorités, mais les morales des groupes professionnels ou autres.

Il y a, en France, une conscience catholique : mais quelles

évolutions multiples et rapides constaterait l'historien qui voudrait en retracer l'histoire ! Qui pourrait nier que l'action hardie et brillante des Jésuites ait transformé sur plus d'un point la morale chrétienne ? Aujourd'hui même ne voyons-nous pas l'église invoquer contre ses adversaires, comme un principe intangible et sacré, cette même idée de liberté à laquelle hier, elle jetait l'anathème ? Les protestants, de leur côté, n'ont-ils pas désavoué, flétri, l'intolérance que prêchaient et pratiquaient au XVI^e siècle, les plus illustres d'entre eux ? C'est qu'à mesure qu'un groupe religieux, professionnel, politique, grandit et se transforme, à mesure que le milieu dans lequel il vit se modifie, la conscience de ce groupe ne peut pas rester la même. Il y a toujours eu des riches et des pauvres : mais la morale du riche ne peut pas être la même dans une république libre et dans une monarchie despotique ; il y a toujours eu des travailleurs subordonnés à des chefs : mais leurs idées ne pouvaient être semblables aux époques où le servage existe et à celles où il n'existe pas, dans les pays agricoles et dans les milieux industriels, dans les petites fabriques et dans les vastes usines. La morale du soldat diffère forcément dans les armées nationales et dans les armées de métier. L'officier qui achetait une lieutenance ne pouvait pas avoir sur son métier les mêmes façons de sentir et de penser qu'un jeune homme sorti de Saint-Cyr. Au sein des consciences professionnelles, les changements s'opèrent aussi fréquemment et aussi rapidement qu'au sein de la conscience commune.

Quelles lois président à ces changements ? — C'est une question que nous ne pourrions examiner ici, mais remarquons-le bien, c'est une question que la sociologie peut et doit étudier. C'est une question de fait qui ne restera pas sans réponse. Autant il serait puéril de prétendre à la prévision exacte et précise de l'avenir humain, autant il est légitime de chercher à prévoir les formes que peut, sous l'influence de causes définies, prendre demain telle ou telle idée de bien. Et l'on devine sans peine quel

intérêt présenteront, au point de vue pratique, des prévisions de ce genre.

S'il n'est pas dans l'objet de notre travail de chercher selon quelles lois évoluent les consciences quasi-communes ou celles des groupes composants, nous pouvons du moins constater une des conséquences les plus générales de cette évolution elle-même.

Cette conséquence, c'est que les idées de bien, lorsqu'elles ont longtemps duré, lorsqu'elles ont durant des siècles animé la vie d'un groupe ont comme une force acquise, une tendance à se maintenir dans des consciences qu'elles ne dirigent plus, mais qui, par habitude continuent à les respecter. C'est là un fait très naturel. Admettre une idée de bien, c'est ne pas la discuter, ne pas la mettre en question. Mais si on ne la discute pas, elle est réduite, à moins d'être éternelle, à mourir en silence et sans qu'on s'en avise.

Et ainsi s'explique le phénomène que nous constatons plus haut, à savoir que l'idée de bien réelle, agissante, vivante, est à chaque instant masquée par des idées de façade, claires et inefficaces qui, n'échauffant plus le corps social, brillent encore à la surface. Tandis que ces idées-là concentrent l'attention sur elles et qu'à force de les avoir vues, on croit naïvement les aimer et les suivre, les principes véritables, ceux qui, en fait, animent et déterminent la conduite humaine s'élaborent en silence, dans l'obscur de la réalité. Souvent on ne les aperçoit que longtemps après leur naissance ou après leur maturité. Ils ont l'air de naître et sont vieux déjà. Lorsqu'ils paraissent, chacun les salue d'autant plus volontiers que, ne les ayant jamais vus, il les reconnaît pourtant et les sent à la fois nouveaux et familiers. Souvent celui qui les a dégagés est le premier à se croire original, créateur, révolutionnaire ; de bonne foi, il s'imagine avoir ouvert à l'humanité des voies inconnues qui doivent la guider vers des horizons nouveaux. Il ne fait que lui montrer les chemins qu'elle suivait déjà. Seulement éclairés par lui, les hommes marchent au grand jour au lieu de tâtonner dans l'ombre.

Rien n'est plus semblable au destin des idées que celui des êtres vivants. Promenons-nous dans un bois : nous aurons la fidèle image d'une conscience morale collective. Ici des arbres élevés dominent ce qui les entoure et semblent le protéger. Là, les pousses, les jeunes arbres perdus dans le fouillis du bois n'attirent pas le regard. En eux pourtant est la vie ; ils sont la forêt de demain. Parmi les arbres dont la taille attire et retient la vue, quelques-uns sont grands et forts ; mais d'autres se meurent, d'autres sont morts. Parfois les troncs les plus imposants sonnent creux sous le bâton. Et l'oiseau qui ferait son nid sur le chêne immense et vide pour s'assurer contre l'orage et le vent devrait craindre plus qu'un autre le vent et l'orage,

Promenons-nous dans les consciences sociales les plus vastes ou les plus étroites, le même spectacle s'offrira à nos yeux. Nous apercevrons dès l'abord quelques grandes idées dont la taille et la vigueur apparente éveillera notre attention. Nous croirons voir en elles ce qui fait la force et l'originalité du groupe. Mais bientôt le bruit sec d'une branche cassée, le son creux d'un tronc heurté au passage nous avertiront que l'idée remarquable n'est plus qu'une forme vide et que son cadavre seul domine encore et semble protéger la vie du groupe. Alors, nous nous apercevrons que la conscience ainsi parcourue est toute pleine d'idées jeunes, moins visibles, moins sublimes, mais vigoureuses et gonflées de sève : en celles-ci est la vie ; seules elles sont assez fortes pour inspirer et guider notre activité morale.

Il y a des idées vivantes et il y a des idées mortes. Entre elles s'étend toute une gamme d'idées qui s'approchent de la mort ou qui montent vers la vie. Sans doute, il ne faudrait pas qu'une telle comparaison fût prise au pied de la lettre. Nous avons déjà vu plus haut, à propos des sociétés, combien il est dangereux de vouloir trop rapprocher les êtres vivants et les choses sociales. Mais un tel rapprochement ne doit ici servir qu'à rendre plus claire la théorie toute sociologique de l'évolution des idées.

Théoriquement, une idée morale « naît », quand elle commence à animer la conscience d'un groupe aussi restreint que possible et dans la plus faible mesure que l'on puisse imaginer, elle meurt quand elle n'exerce plus cette action *minima*. Mais ces cas extrêmes ont surtout un intérêt théorique.

L'idée vivante, jeune ou vieille, est celle qu'une conscience sociale proclame avec conviction, suit avec fidélité, celle qui dirige l'activité d'un groupe, fût-ce à l'insu des membres de ce groupe. Telles seraient aujourd'hui les idées socialistes, égalitaires, anarchistes, syndicalistes, catholiques à l'intérieur des groupes correspondants. Naturellement c'est surtout dans les sous-groupes sociaux qu'on en trouve le plus d'exemples. Mais la conscience quasi-commune nous en offrirait elle-même quelques-unes. Exception faite pour les criminels et pour certains groupes de novateurs ou de « fossiles », la plupart des Français d'aujourd'hui s'accordent à proclamer qu'il faut travailler, qu'il faut lutter contre la misère, qu'il faut épargner aux hommes toute souffrance inutile.

Sans doute il y a des oisifs, il y a des égoïstes riches que la misère d'autrui ne touche guère, il y a des brutes que la souffrance de leurs voisins laisse indifférentes. Il y a même, nous l'avons vu, des novateurs qui ont pour idéal une oisiveté aussi complète que possible et des catholiques qui considèrent que la souffrance est un bien.

Mais, hors de ces groupes, dont l'existence limite l'empire de la conscience dite commune, les idées dont nous parlons — et qui sont, d'ailleurs infiniment vagues, — sont des idées vraiment vivantes : car, en fait, les hommes travaillent ; en fait, la lutte contre la misère et contre la maladie est un trait caractéristique de la civilisation contemporaine ; en fait, les idées contraires n'ont pas la force d'arrêter, d'enrayer cette civilisation.

Les idées mortes abondent dans la conscience commune. Nous l'avons déjà vu plus haut, en constatant le désaccord des principes avoués, proclamés en un groupe quelconque et des

idées qui en fait dirigent l'activité collective de ce groupe. Idées claires, mais sans force, disions-nous, et il est vrai que les formules politiques, philosophiques, populaires qui semblent d'abord exprimer la conscience sociale ne sont souvent répétées que par habitude. Si elles n'offensent personne c'est qu'une convention tacite les a dépouillées de force et de sens. Elles demeurent parmi nous comme des momies vénérées ; c'est parce qu'elles sont sans vie qu'elles paraissent éternelles. « Aimons-nous les uns les autres ! » qui renierait une telle maxime ? Mais dois-je vraiment aimer les autres hommes ? Les laisser tranquilles, les aider, quand ils ont besoin d'aide, soit ! Mais les *aimer* ! J'admets la maxime qui m'y invite, qui l'ordonne ; mais je ne l'admets que parce qu'il est bien convenu qu'en la prononçant du bout des lèvres, je l'aurai suffisamment honorée.

On multiplierait sans peine les exemples : l'idée réellement vigoureuse et vivante et l'idée tout à fait dénuée de vie se reconnaissent à des signes assez clairs et assez précis. Il serait beaucoup plus difficile de distinguer parmi les idées vivantes, celles qui, jeunes encore, sont déjà vivaces et celles qui, fortes encore, sont déjà en voie de disparition. Une idée nouvelle peut, en effet, végéter fort longtemps, être condamnée par beaucoup et brusquement s'épanouir en un temps plus favorable. L'art lui-même pourra beaucoup peut-être pour hâter ou retarder ces évolutions. Mais nous aurons à reparler plus loin de ces difficultés théoriques et de la méthode selon laquelle le sociologue pourra les résoudre. Il suffit ici de signaler le fait ; et c'est un fait, par exemple, que les idées catholiques, quelqu'en soit l'empire aujourd'hui, sont des idées qui vieillissent, puisqu'après avoir régné dans la conscience quasi-commune, en France, elles n'animent plus, en ce même pays, que la conscience d'un groupe restreint. C'est un fait, d'autre part, que les idées socialistes sont présentement des idées vivantes, en train de grandir puisqu'elles animent, de plus en plus puissamment des groupes de plus en plus nombreux et qu'après avoir été odieuses à la

foule, elles s'imposent aujourd'hui sur certains points à la conscience quasi-commune (1).

Quelles conclusions pratiques l'art moral pourra-t-il déduire de la constatation de ces faits ? C'est ce que nous verrons plus loin. Il semble d'abord que le praticien qui voudra faire œuvre rationnelle devra choisir pour principe de ses interventions une idée jeune et vigoureuse plutôt qu'une idée éternuée par le temps et sur le point de périr. Mais il serait très arbitraire et très peu scientifique de formuler une règle semblable. Il est naturel qu'une idée, même vieillie, suscite encore quelque activité; et le caractère plus ou moins rationnel de cette activité est lié, nous l'avons vu plus haut, au choix des moyens, non au choix des principes.

Ce qui résulte nécessairement de cette mobilité propre aux idées de bien réelles, c'est la possibilité, pour une société quelconque, de se mouvoir et de se transformer, sans faire appel à d'autres principes que ceux qu'elle possède déjà. Ainsi l'on échappe au « conservatisme » qui paraît être la conséquence naturelle des conceptions scientifiques et qu'on leur a si souvent reproché. L'art moral rationnel ne saurait être emprisonné dans la morale existante, parce que cette morale riche, ondoyante et diverse, n'est pas, ne peut pas devenir une prison. Ne cessant d'évoluer, elle ne sera pas principe d'inertie, mais de mouvement.

Nous ne pouvons insister ici sur cette question pratique que nous retrouverons plus loin. Mais nous pouvons une dernière fois, rectifier les définitions que nous indiquions plus haut :

Le bien, disions-nous, est, en chaque pays et à chaque instant, ce que les consciences collectives jugent implicitement ou explicitement être bon.

(1) Ajoutons qu'à côté des idées vivaces qui envahissent peu à peu les consciences collectives, à côté des idées vieillissantes qui, tout en se retirant, les submergent à demi, on observe assez souvent des idées dont la fortune est brillante et passagère. A peine nées, elles sont connues, favorisées, suivies. Peu de temps après, elles disparaissent. La révolution de 1789 et celle de 1848 en ont offert plus d'un exemple. On comprend qu'au point de vue pratique il soit important de pouvoir distinguer les idées vraiment neuves et durables et les modes passagères.

Loin que ces jugements s'accordent toujours, ils se contrarient très souvent. Aucun principe suprême n'en atténue et n'en domine le conflit ; car l'empire de la conscience commune, ou pour mieux dire, quasi-commune, est toujours limitée par l'empire des consciences révolutionnaires et des consciences criminelles.

Si l'on tient compte de la facilité avec laquelle les idées de bien évoluent dans les consciences collectives, il faut ajouter :

Les jugements de la conscience collective ne valent jamais que pour un temps ; ils n'expriment jamais rien de définitif, d'irrévocable. Les idées de bien qu'il déterminent, semblables à des êtres vivants, naissent, grandissent, vieillissent et meurent. *Ainsi le bien est aujourd'hui ce que les consciences jugent être bon ; il sera demain ce qu'elles voudront* : et les jugements de demain pourront être la contradiction des jugements d'aujourd'hui.

* * *

Voilà ce que constate le praticien lorsque, prêt à l'action, ayant compris qu'il doit se soumettre à l'empire des idées réelles, il s'efforce de les connaître et leur demande la route à suivre.

La réalité ne lui offre ni une idée suprême et claire définissant le bien essentiel, — ni des idées logiquement coordonnées, — ni toujours des idées conscientes — ni enfin des idées arrêtées et fixes.

Le bien, pour lui n'est pas quelque chose de défini et d'immobile : c'est ce qui plait aux consciences sociales et ces consciences se contrarient, se combattent, se heurtent, sans toujours apercevoir les principes qui les dirigent.

Elles sont enfin changeantes, capricieuses en apparence ; elles disaient non, hier encore. Elles disent : oui, aujourd'hui. Si bien qu'après s'être dit : soumettons-nous aux idées existantes, l'artiste doit ajouter : soumettons-nous aussi par avance aux idées qui existeront.

Si vraiment c'est un bien aussi relatif, aussi multiple, aussi instable qui doit être le principe de l'art moral rationnel, cet art va-t-il pouvoir sortir, efficace et vigoureux, d'une source aussi capricieuse, d'une diversité aussi changeante ?

CHAPITRE V

L'art moral rationnel ne peut pas faire un choix scientifique entre les diverses formes réelles de l'idée de bien.

L'art moral rationnel agira, au nom des idées réelles, sur les institutions, les mœurs et les idées. — Il ne peut pas choisir dans la réalité, et il ne peut pas imposer au praticien tel principe plutôt que tel autre. — L'art ne choisit pas : mais le praticien *a choisi d'avance*, et la science ne lui impose pas une « attitude scientifique ». — La diversité des principes réels, si elle offre quelques avantages, peut énerver et retarder longtemps les progrès de l'art rationnel.

Avouons-le, il paraît difficile que l'art moral, animé par les idées de bien qui l'entourent, puisse faire des progrès rapides.

Au sein de chaque société, les divers groupes, on l'a vu, professent des principes très opposés. L'art n'en peut récuser aucun, puisqu'ils sont tous également réels : mais ne va-t-il pas, poussé et tiré en tous sens, s'épuiser dans une lutte ridicule contre lui-même ?

D'autre part, ces idées de bien, si diverses, évoluent toutes et sans cesse. La conscience de demain peut toujours contredire celle d'aujourd'hui. Incertain de l'avenir, comment le praticien pourrait-il s'attaquer à des œuvres de longue haleine ? Comment aurait-il la naïveté de poursuivre, au prix d'un effort pénible, un but, qu'on proclame excellent, lorsqu'il se met en route pour l'atteindre, mais qu'on jugera peut-être détestable, quand il sera près d'y toucher ?

Ce sont là deux objections qui ne manquent pas de force, et

l'on pourrait craindre qu'en constatant l'inévitable soumission de l'art aux principes préexistants, on n'eût constaté par avance le vice essentiel qui le frappe de stérilité.

Avant d'examiner cette difficulté, rappelons brièvement la tâche qui incombe à l'art moral rationnel ; essayons de définir le champ de l'action qu'il doit exercer.

* * *

Son office propre, avons-nous dit, consiste à *améliorer* la réalité morale. Nous savons à présent ce qu'il faut entendre par ce mot. Améliorer la réalité, c'est la rendre plus conforme à une ou plusieurs des idées de bien qui existent, en fait, dans son sein.

Mais qu'est-ce au juste que la réalité morale ? Et quels éléments la composent ?

On y distingue sans grande peine d'une part des institutions, des lois, des mécanismes, des usages, — d'autre part des sentiments et des idées collectives.

Ainsi le système pénal, les lois qui régissent la famille, les transactions commerciales, les sociétés de toute nature, les usages mondains, religieux, professionnels, la façon de se vêtir, de se parler, de se nourrir, de se distraire, bref les mœurs dans leur variété infinie, font partie de la réalité morale (1).

Mais, d'autre part, ce qui n'en fait pas moins partie, ce sont les idées de bien, ces idées dont nous avons, au chapitre précédent, étudié la diversité. Non seulement, elles en font partie, mais c'en sont même, à bien prendre les choses, les éléments

(1) Bien entendu, mœurs, usages, institutions peuvent être envisagés et étudiés scientifiquement à plus d'un point de vue. Mais ils sont toujours, *par un côté*, des éléments de la réalité morale. La façon dont les hommes se nourrissent intéresse l'économiste : elles soulève aussi des questions morales, (gourmandise, sobriété). L'évolution de la langue est étudiée par les philologues : elle fournit au moraliste de précieuses indications sur l'évolution de la conscience morale. Une histoire du costume est, au premier chef, une histoire de la réalité morale : l'habit ne fait pas le moine, mais le moine a fait son habit et il l'a fait à l'image de son idéal.

essentiels, puisque, conscientes ou inconscientes, ce sont elles qui font les lois, les institutions, les usages.

Mais alors, comme l'office de l'art moral rationnel est d'agir sur tous les points de la réalité morale, il s'ensuit que les principes de cet art en seront aussi l'objet. Ce sont des idées de bien qui lui ont donné naissance et qui chaque jour l'animent, — et ce sont des idées de bien qu'il va devoir modifier.

Remarquons, en passant, qu'il n'y a là rien de spécial à l'art moral, rien qui doive paralyser ou même entraver ses efforts. A chaque instant, dans d'autres domaines, une idée, un sentiment, un désir du public provoquent les recherches du praticien : l'invention, obscurément sollicitée, paraît — et le désir qui l'avait provoquée est lui-même, presque aussitôt, profondément modifié. C'est du vague désir d'aller vite qu'est née l'industrie automobile : mais, à peine née, elle a transformé, généralisé, centuplé ce désir. C'est en essayant de pressentir les goûts du public que les premières compagnies de chemin de fer ont tracé leurs réseaux : mais, à chaque instant, aujourd'hui, par une savante réclame et des modifications de tarif, elles nous dictent nos goûts, nous imposent nos itinéraires. Toute l'activité industrielle et commerciale a pour objet de satisfaire nos besoins — mais aussi de les modifier et d'en créer de nouveaux. Le besoin d'être « à la mode » est le plus artificiel de ces besoins factices ; il n'est pas le moins pressant.

Ainsi l'art moral, en réagissant sur ses principes au nom de ses principes, ne fera rien de très nouveau. Il suivra l'exemple de ses aînés, soit qu'il transforme en l'appliquant, une idée ancienne, soit qu'il essaie de la supprimer pour faire place à une idée neuve.

Son office propre peut donc être précisé en ces termes :

1° Au nom d'une idée de bien, jeune ou vieille, commune ou peu connue, il s'efforcera d'agir sur les institutions, les mœurs, les usages.

2° Au nom d'une idée de bien, jeune ou vieille, commune ou

peu connue, il s'efforcera d'agir sur d'autres idées de bien.

La première de ces deux tâches est théoriquement des plus simples. Agir au nom d'une idée sur les lois et sur les mœurs peut être, au point de vue pratique, une entreprise ardue et hasardeuse. Mais, avec des succès divers et une fortune inégale, les hommes l'ont fait de tout temps et le font encore aujourd'hui.

C'est, en effet, le progrès des idées qui rend si souvent nécessaire, la revision des vieilles lois et l'élaboration de formules nouvelles. C'est au nom d'une idée que nos prédécesseurs ont organisé l'instruction du peuple ; c'est au nom d'une idée qu'on essaie aujourd'hui d'assurer la retraite des vieux travailleurs. Nous concevons enfin fort bien qu'on entreprenne, au nom de quelques idées patiemment élaborées, une réforme générale et systématique des institutions et des mœurs. C'est ce que tentèrent, en France, les hommes de la Révolution. C'est ce que qu'essaient aujourd'hui, en plus d'un pays, les théoriciens socialistes, dans la mesure où ils s'appliquent à « réaliser » leur doctrine. Tentatives ambitieuses, démesurées peut-être à une époque où l'art social est encore si empirique. Mais, si l'on se heurte à mille obstacles, lorsqu'on essaie d'organiser, d'ébaucher la cité future, ces obstacles, encore une fois, sont d'ordre exclusivement pratique. Il est non seulement logique, mais habituel et naturel à l'homme de transformer en actes et en faits ses conceptions normatives.

La seconde tâche, celle qui consiste à modifier, au nom des idées les idées, paraît d'abord plus épineuse. Mais ce n'est qu'une apparence. Sans doute, s'il s'agissait de modifier une idée donnée au nom de cette idée elle-même, d'épiloguer sur le sens exact des mots : liberté, justice, égalité, fraternité, on s'engagerait dans d'inextricables discussions métaphysiques. Mais l'office de l'art moral ici encore est assez simple, parce que les idées de bien, principe et matière de son action, sont, nous l'avons vu, diverses et changeantes.

Elles sont diverses et, par conséquent, l'art moral pourra, au

nom d'une idée existante, modifier ou supprimer d'autres idées existantes.

Elles sont changeantes ; il pourra donc, au nom de l'idée naissante, qu'il croit appelée à régner demain, combattre les idées vieilles qui règnent encore aujourd'hui.

Cela aussi s'est fait de tout temps et se fait encore aujourd'hui. D'abord, on passe insensiblement du travail sur les lois et les mœurs, au travail sur les idées. Celles-ci sont impliquées dans celles-là, et tout ce qui atteint les unes atteint par contre-coup les autres. Mais il est commun et tout simple d'agir directement sur les idées. Aujourd'hui, en France, l'idée de tolérance et l'idée d'intolérance existent toutes deux : ne voyons-nous pas tous les jours leurs partisans les défendre et, en les défendant, s'attaquer ? Les pacifistes, à peu près privés de toute influence pratique sur les lois et les institutions, nous offrent encore un exemple de lutte pour l'idée : c'est, en effet, l'idée belliqueuse qu'ils voudraient affaiblir, en attendant l'heure où il leur sera possible de travailler sur des textes législatifs et de modifier les mœurs. De même, on voit, à chaque instant, des hommes s'efforcer d'agir, au nom d'une idée générale, sur des idées particulières. Etant donné le principe abstrait de l'égalité, qui se fait accueillir assez vite, précisément parce qu'il est abstrait, le praticien aura à combattre mille idées particulières, telles que les préjugés nobiliaires, les préjugés bourgeois, le mépris des races dites inférieures, etc. Ce n'est, bien entendu, qu'un exemple : nous n'entendons nullement imposer à l'art moral la réalisation logique et systématique des idées générales. Il s'agit seulement de montrer que le travail qui consiste à modifier une idée existante au nom d'une autre idée existante, n'a rien d'étrange, ni de nouveau. L'art rationnel sur ce point, ne fera que continuer, avec des moyens différents, l'art social empirique.

Il en est de même, enfin, lorsqu'il s'agit de modifier une idée existante, non plus au nom d'une autre idée déjà vieille et

vigoureuse, mais au nom d'une idée naissante, au nom d'une idée neuve, dont on escompte le triomphe.

Ceux qui s'appliquent à cette tâche ont une mission ingrate et rude : novateurs ou criminels, ils se heurtent à des obstacles que ne rencontrent pas les autres praticiens. Toute la haine publique leur est acquise d'avance. Mais leurs tentatives, si elles sont plus audacieuses, plus difficiles, ne soulèvent, au point de vue théorique, aucune difficulté spéciale. Ils préparent l'avenir : mais n'est-ce pas pour l'avenir que travaille toujours l'art, empirique ou rationnel ? L'avenir auquel ils font appel est sans doute plus lointain : aussi leurs calculs peuvent être plus facilement déçus ; mais ce sont des calculs de même ordre que ceux des autres praticiens. Il n'est déjà pas facile, dans un pays où le principe de l'instruction obligatoire a peu d'adversaires, d'assurer effectivement la fréquentation scolaire. Il est encore moins facile, dans un pays où les idées égalitaires, catholiques, féministes ont des ennemis nombreux et puissants, de faire triompher le féminisme, la religion, l'égalité. Mais, dans un cas comme dans l'autre, les difficultés sont d'ordre pratique. Il y a toujours eu des hommes, dans les sociétés civilisées, qui ont surtout travaillé à répandre et à réaliser les idées existantes, à faire la besogne de chaque jour, le pain social quotidien. Il y en a toujours eu aussi, qui, négligeant ce travail, ont surtout consacré leurs talents et leurs forces à découvrir et à faire éclore les idées naissantes et neuves, qui devaient, parfois pour des siècles, changer l'orientation des groupes sociaux. Ainsi parmi les ingénieurs, et souvent dans la même usine, l'un travaille à construire des mécanismes, dont le modèle est déjà vieux, l'autre à trouver le plan des modèles nouveaux qui feront oublier les anciens. Les deux tâches n'offrent pas des difficultés égales : mais elles sont d'ordre analogue, puisqu'en fin de compte, elles ont le même objet. Ce qui est vrai des ingénieurs, ne l'est pas moins des praticiens sociaux. Qu'ils travaillent pour demain ou pour un avenir plus éloigné, les difficultés sont d'ordre pratique.

Et la route que doit suivre l'art moral rationnel, si elle est hérissée d'obstacles, laisse apercevoir assez clairement sa direction générale (1).

Ainsi :

1° L'art moral a pour office de modifier, au nom d'une idée de Bien, les mécanismes et les usages ;

2° Il a pour office de modifier, au nom d'une idée existante d'autres idées existantes ;

3° Il a pour office de modifier, au nom d'une idée naissante qu'il veut faire triompher, des idées qu'il juge vieilles.

Cela dit, il nous est possible d'examiner, avec plus de précision, le problème que nous posions plus haut.

* * *

Que l'art moral agisse sur les lois et les mœurs, ou qu'il agisse sur les idées, c'est toujours au nom d'une idée qu'il agit. Qu'il s'engage dans le conflit des principes contemporains ou dans le conflit plus obscur des principes qui veulent naître et de ceux

(1) Dans ses *Études de morale positive*, (F. Alcan, 1906), M. Belot a essayé de distinguer, de séparer les deux offices de l'art moral, qui consistent l'un à organiser le présent, l'autre à préparer l'avenir : « Il y a, dit-il, la *morale faite* et qui assure le présent ; et il y a la *morale qui se fait*, celle qui prépare l'avenir, non sans parfois compromettre la parfaite stabilité du présent, ni par suite, sans paraître immorale, lorsqu'on la juge aux critères que peut fournir la morale faite. Celle-ci et celle-ci seule présente, dans la plus large mesure, la forme d'une technique... » (p. 146). J'avoue n'avoir pas compris le principe de cette distinction, en ce qui concerne l'art moral. La tâche qui consiste à développer la morale faite, à enseigner aux enfants et aux hommes la liberté, la justice, tous les principes qui nous sont familiers, est exactement de même nature, fait appel aux mêmes procédés que la tâche qui consiste à enseigner à des foules surprises la morale socialiste, libertaire, féministe, anarchiste. Dans l'un et l'autre cas, le problème est d'ordre technique : et les socialistes, pour faire triompher ce qu'ils appellent la morale de l'avenir, emploient les mêmes moyens que les catholiques emploient pour maintenir la morale d'autrefois. Sans doute, on risque beaucoup plus de n'obtenir aucun résultat important en préparant un avenir lointain qu'en préparant cet avenir immédiat que nous appelons le présent. Mais, de part et d'autre, le praticien prend pour point de départ et pour but ceux que lui offre la réalité, pour matière les consciences sociales et les mœurs dont il veut diriger l'évolution.

qui ne veulent pas mourir, c'est toujours une idée qui l'anime.

Cette idée, principe nécessaire de son intervention, comment l'art moral va-t-il la choisir ?

Il choisira forcément (nous l'avons vu et nous n'y revenons pas) une idée réelle. Mais pourquoi celle-ci plutôt que celle-là ?

Choisira-t-il l'idée de la conscience commune de préférence à l'idée des consciences particulières, l'idée très répandue plutôt que l'idée confinée dans un groupe étroit ? — Mais de quel droit ? Nous avons vu qu'une idée particulière, professionnelle ou autre, peut, surtout, si on l'aide, se transformer en idée commune ?

Choisira-t-il au moins ce qui est déclaré par la quasi-unanimité bon et honnête plutôt que ce qui est déclaré criminel ? — Cela même lui est impossible, puisque à chaque instant, l'idée neuve et féconde commence par être réputée criminelle, puisque les plus grands novateurs ont été condamnés, emprisonnés, brûlés.

Choisira-t-il l'idée la plus conforme à l'intérêt général ? — Mais qui l'invite à respecter cet intérêt et, quand il y serait disposé, quelle indication utile pourrait lui fournir cette notion élastique d'intérêt social, si souple, que, quand on l'interroge sur une question précise, elle peut indifféremment répondre : oui ou non ?

Choisira-t-il enfin l'idée normale plutôt que l'idée pathologique, c'est-à-dire exceptionnelle ? — Mais nous ignorons si ce qui, hier, était pathologique l'est aujourd'hui, le sera demain et nous n'avons aucun signe objectif qui nous permette de distinguer l'exception en bien de l'exception en mal.

Alors ? — Alors, la conclusion, s'impose. Entre les diverses idées réelles, communes ou particulières, exceptionnelles ou normales, jeunes ou vieilles, intéressées ou désintéressées, l'art moral rationnel *ne choisira pas*.

Aucun principe supérieur ne lui permettra de classer, d'éliminer, d'élire les idées réelles, parce que, lorsqu'on se place au

point de vue positif, aucun principe ne peut être supérieur à la réalité. Il est scientifique de constater les formes que revêt, en fait, l'idée de bien dans un milieu déterminé. Il serait anti-scientifique et forcément métaphysique de porter sur les faits constatés des jugements de valeur.

Donc, pas de choix. — Et nous avons déjà démontré plus haut que ce choix n'était nullement nécessaire pour rendre l'art rationnel. C'est en effet le choix des moyens, non le choix des fins qui lui assure ce caractère. On peut poursuivre un but chimérique par des procédés tout à fait rationnels. Sans revenir sur cette question, il nous reste à voir si, faute de choix, l'art, tout en étant rationnel, ne va pas se trouver énérvé, paralysé, annihilé par la multiplicité contradictoire de ses principes.

Mais d'abord, il faut signaler un malentendu que pourrait faire naître cette formule : pas de choix ! Quand nous disons que l'art moral n'a le droit de récuser ou de préférer *a priori* aucune idée réelle, qu'il ne peut faire aucun choix entre celles qui, en fait, existent autour de lui, nous n'entendons nullement dire que les praticiens, *considérés individuellement*, détermineront au petit bonheur ou par voie de tirage au sort le principe de leurs interventions. L'idée seule en serait absurde, parce qu'on courrait sans ardeur à un but choisi sans raison. — L'art ne choisira pas, mais l'artiste choisit.

Simple jeu de mots, dira-t-on. Mais il n'y a là rien de subtil. C'est un fait évident et simple. Autre chose est de reconnaître que toutes les forces réelles exerceront une action réelle, autre chose est de prétendre que l'individu agira au hasard et se laissera ballotter en tous sens par tous les courants successifs et contraires qui s'offriront à l'emporter. Toute idée de bien, dès l'instant qu'elle existe, suscitera l'activité humaine ; mais l'activité individuelle de chaque praticien ne saurait être soumise ni à toutes les idées existantes ni à n'importe quelle des idées existantes.

Dans l'ample sein de la réalité, parmi les principes d'ivers,

contraires et changeants qui le sollicitent, le praticien pourra donc choisir.

Mais au nom de quel principe choisira-t-il ?

La réponse est bien simple ici encore : au nom du principe qui lui plaira, au nom des idées qui *déjà* sont les siennes.

Il ne peut pas en être autrement. Le praticien, — c'est un fait que l'on constate, non une recommandation qu'on lui fait, — sera forcément animé par une des idées réelles qui l'entourent et dont il subit l'empire. Mais sera-ce cette idée-ci plutôt que cette idée-là ? Libre à lui. L'art ne choisit pas — l'artiste a choisi d'avance.

Mais si aucune des idées réelles ne lui plaisent, ne le satisfont, l'art ne va-t-il pas venir à son secours et, à défaut d'ordre, lui donner un conseil ? — L'art ne donnera ni ordre, ni conseil. Car ceux qui ont déjà fait leur choix et sont tout prêts à l'action, n'ont pas besoin qu'on leur donne une lanterne pour chercher à tâtons, dans la nuit, la route qu'ils ont vue et prise au grand jour. Et, quant à ceux qui n'auraient pas choisi, l'art n'a pas à s'occuper d'eux : ils n'agiront pas, voilà tout.

Faut-il ajouter que cette seconde hypothèse est infiniment peu vraisemblable ? dans nos sociétés morales, un homme qui n'aurait, consciemment ou non, aucun avis sur aucune question morale, serait une exception bien extraordinaire. En fait, nous avons presque tous sur ces questions quelques idées auxquelles nous attache l'habitude ou la réflexion. Notre choix se fait de lui-même ; et si l'art nous offrait pour le faire un principe, ou bien il nous offrirait ce que nous avons déjà, ou bien nous n'accepterions pas ce qu'il nous offrirait (1).

(1) Quand je dis « nous », je parle, bien entendu, des praticiens. Qu'on puisse modifier les idées des individus, en modifiant celles des consciences sociales, nul n'en doute et c'est là justement l'office propre de l'art moral. Mais si la philosophie, la science ou l'art voulaient imposer aux praticiens tel ou principe d'action plutôt que tel autre, les praticiens n'auraient aucune raison d'accepter ce principe. Ce qu'il faut bien remarquer, c'est que le praticien lui-même est, sur certains points, la matière de l'art dont il est l'agent. C'est ce que nous expliquons plus bas.

Ce qui est vrai, c'est que la plupart d'entre nous ont, sur certains points, des idées définies qui les poussent à l'action et, sur d'autres points, hésitent, s'interrogent. Aucun de nous n'a d'avis sur rien, mais beaucoup n'ont pas encore d'avis sur bien des choses ou, s'ils en ont, y sont peu attachés. Qu'en conclure ? — Qu'ils n'agiront pas ? — Ils n'agiront pas, là où ils hésitent. Mais partout ailleurs, quelle raison auraient-ils de n'intervenir pas ? Au fur et à mesure que leurs certitudes se feront plus nombreuses, leur action se fera plus ample, plus systématique peut-être. Elle ne saurait prétendre à l'universalité. — Dans la mesure où j'aurai des idées relativement arrêtées et fortes, je serai agent d'art moral. Dans la mesure où j'aurai des incertitudes, des scrupules, je serai la matière docile offerte aux agents voisins.

Mais, dans tous les cas, ou bien je ne chercherai pas à agir, et n'aurai pas l'idée de demander à l'art je ne sais quel principe universel d'action, qu'il ne peut me donner, ou je chercherai à agir et, ayant fait mon choix, ayant mon principe, je n'aurai que faire qu'on m'en offre d'autres.

Remarquons bien que ce choix, ce libre choix des individus se fait, neuf fois sur dix, inconsciemment : pourquoi celui-ci est-il catholique et celui-là protestant ? Pourquoi celui-ci est-il conservateur et celui-là révolutionnaire ? pourquoi celui-ci veut-il établir la propriété collective et celui-là maintenir la propriété particulière ? — Ce n'est pas, à coup sûr, en vertu d'une délibération précise, d'un principe déterminé. Le milieu et l'habitude font ici plus que la réflexion et les plus libres esprits n'échappent pas à cette loi.

Demander un principe pour régler ce choix, ce n'est pas seulement demander ce que nul ne peut nous donner, c'est demander ce qui ne nous serait d'aucun usage ou du moins d'un usage bien rare : le choix se fait de lui-même, bien souvent sans qu'aucune idée générale intervienne — et le philosophe lui-même qui en fait intervenir une et croit régler sa conscience

à cette montre, règle, en réalité la montre à sa conscience. Il ne fait que ratifier le choix qui s'était fait obscurément dans sa pensée, soit qu'il subit l'influence du milieu, de la coutume, soit même qu'il fût, sans s'en rendre compte, docile à l'action exercée sur lui par un art moral qu'il ignorait.

Ainsi, lorsque nous disons : l'art ne choisira pas, mais l'artiste choisira ou plutôt a choisi d'avance, la difficulté ne se trouve pas déplacée, mais supprimée.

L'art, lui, n'aurait pu choisir qu'en vertu d'un principe général, imposé arbitrairement à tous les artistes et que ceux-ci auraient toujours eu le droit de repousser. Mais l'artiste choisira librement, sa décision ne liant que lui, son principe n'ayant de valeur et d'autorité que pour lui. Pour mieux dire, il n'aura la plupart du temps pas à choisir, parce que nous ne choisissons pas consciemment et volontairement nos idées morales et parce que le seul fait qu'il est praticien, prêt à l'action, prouve et suppose que son choix, sur certains points, est déjà tout fait.

Le vieux problème : que dois-je faire ? comment agir ? se trouve éliminé, dès qu'on admet la séparation des pouvoirs théorique et normatif en morale. La science s'interdit de donner des indications, des prescriptions pratiques. L'art subit les principes réels, c'est-à-dire ceux qu'en fait auront choisis les agents. Mais les agents choisiront ce qu'ils veulent et comme ils veulent : pour la science comme pour l'art, leur choix n'est qu'un fait donné.

Voilà pourquoi il est permis de croire qu'on fait fausse route lorsqu'on essaie de rendre la morale « scientifique » en demandant à l'agent un choix libre, raisonnable, sincère, etc. Dans son livre sur l'expérience morale (1), M. Rauh s'est attaché à définir ce qu'il appelle « l'attitude morale scientifique ». La conscience « la plus autorisée » est, selon lui, celle qui sait se mettre face à face avec elle-même dans une attitude impersonnelle, celle « dont la

(1) Rauh, *L'expérience morale*. (F. Alcan, 1903).

formule est la plus nette, la plus directe », celle qui, toutes choses égales, est la plus ouverte, la plus « informée » celle qui « se caractérise par sa capacité de souffrir pour l'idée ». Mais comment M. Rauh dresse-t-il cette liste de « critères moraux » ? En analysant la croyance morale, en observant l'honnête homme. C'est d'une étude objective qu'il prétend les déduire. — On serait donc en droit de lui adresser la même objection qu'il adresse à M. Durkheim : pourquoi confondre l'idéal et le réel ? Comment définir ce que doit être l'honnête homme par ce qu'il est ? — Seulement la conception de M. Rauh n'est objective qu'en apparence. Car pour étudier l'honnête homme, il faut l'avoir au préalable implicitement défini. Et comment M. Rauh le définirait-il, au début de son étude, si ce n'est par les critères mêmes qui en sont la conclusion ? Il n'y a pas là un effort pour emprisonner l'idéal dans l'analyse d'une réalité. C'est une conception personnelle, propre à un philosophe, qui s'affirme « scientifique ». Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que l'influence de la science n'explique, en partie, cette conception. Mais la science elle-même n'y peut voir qu'un fait qu'elle est chargée d'étudier, non d'autoriser ou d'estampiller. Assurément les méthodes positives imposent au chercheur une attitude définie dans l'investigation des faits (et, en sociologie, cette attitude consiste à regarder également comme des choses les théories morales qui se disent scientifiques et les autres) ; mais elles ne sauraient donner aucune indication semblable, en ce qui concerne le choix des fins et des buts. La science, nous le verrons plus loin, peut, en fait, se trouver réagir sur l'évolution et la destinée des principes réels : mais ce ne sera pas en les jugeant, en les condamnant ou en les sacrant. Dès l'instant qu'une idée existe, elle suscitera des efforts pratiques : qu'importe que ces efforts soient tentés par Pierre ou par Paul ? Qu'importe que Pierre ou Paul y aient été portés par la routine ou la fantaisie, le désintéressement ou l'égoïsme ? Supposons que Pasteur n'eût cherché les moyens de guérir la rage que pour gagner de l'argent

ou acquérir de la gloire : sa découverte en vaudrait-elle moins ? Supposons qu'un homme d'état fit le bonheur d'un peuple par dilettantisme. Ce bonheur serait-il moins réel ? Supposons qu'en faisant triompher sa religion altruiste de l'humanité, Comte n'eût pas obéi à d'autres désirs qu'à celui d'en être le pape : qu'importerait qu'il eût travaillé pour lui-même, en apprenant aux autres à vivre pour autrui ?

Certes, l'art moral exercera une pression continuelle sur le choix des individus, puisqu'il travaille sur les idées réelles. Mais sur ces idées réelles il travaille au nom des idées réelles. Ses agents, en se mettant au travail, ne lui demandent pas leurs principes : ils les ont, et quelle que soit la manière dont ils les ont choisis ou reçus, la rationalité de leurs efforts n'en sera ni accrue ni diminuée.

* * *

Tout ceci ne supprime pas la difficulté que nous signalions plus haut.

Puisque l'art ne choisit pas pour tous les artistes un principe commun, puisque chaque praticien reçoit ou choisit les siens librement, il est clair que l'art moral va se trouver poussé en tous sens par des principes divers et contraires. N'y a-t-il pas lieu de craindre qu'il perde en luttes stériles sa force presque tout entière ?

A quoi bon nier qu'en effet la contradiction des principes a pour résultat inévitable la contrariété des efforts ? A quoi bon nier que la communauté ou du moins la quasi-communauté des efforts assurerait à l'art moral un progrès plus facile et plus prompt ? Ne sont-ce pas les luttes des partis qui ont, en tout temps et en tout pays, énéryé, annihilé l'œuvre de la Politique ?

L'art rationnel n'a pas et ne peut avoir la vertu magique de supprimer d'un coup de baguette cette diversité, qui pourtant le gêne : s'étant interdit de juger les principes, n'ayant d'autorité qu'en ce qui concerne le choix des moyens, il se prêtera

demain aux tentatives catholiques comme aux tentatives rationalistes, aux œuvres de conservation comme aux œuvres de révolution. Il ne sera pas un instrument moins puissant aux mains des féministes qu'aux mains des anti-féministes, aux mains belliqueuses qu'aux mains pacifistes. Il aidera les novateurs à faire éclore les idées neuves, mais il n'aidera pas moins les hommes de tradition à maintenir les idées vieilles. Il se combattra lui-même et cette guerre intestine n'aura pas pour effet d'accélérer, de faciliter son succès.

Mais est-il seul parmi les arts à subir ces diversités? — Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que les ingénieurs souffraient, sans pouvoir l'éviter, du même mal. C'est un ingénieur qui fait les canons, c'est un ingénieur qui blinde les navires. Les compagnies de transports maritimes font concurrence aux compagnies de chemin de fer ; la navigation à voiles voit ses progrès contrecarrés par la navigation à vapeur ; l'éclairage électrique se heurte à l'éclairage au gaz ; l'omnibus fait concurrence au tramway, le train de montagne aux diligences. Dans tout le champ de l'industrie, le produit nouveau prétend bien se substituer au produit ancien ; chaque « marque » a pour ennemie naturelle la marque voisine. Même spectacle en médecine : le chloroforme n'est pas moins docile aux mains du voleur qu'aux mains du chirurgien ; le remède ne refuse pas de se transformer en poison ; il n'est pas moins actif, moins puissant quand un sot l'administre à tort que quand un bon médecin l'administre à propos ; même en ce dernier cas, il sauve indifféremment le travailleur utile et l'assassin néfaste.

Que faire à cela ? Il ne dépend pas du médecin qu'il n'y ait pas de criminels néfastes ; il ne dépend pas de l'ingénieur que celui-ci préfère l'omnibus qui va lentement en plein air, celui-là le chemin de fer qui va sous terre et qui va vite ; il ne dépend pas de l'industriel que mon voisin préfère un article médiocre et peu coûteux, mon autre voisin un article cher et de bonne

qualité. L'art et l'industrie se soumettent à un état de choses qu'ils déplorent, qu'ils peuvent modifier, mais qu'ils ne peuvent pas supprimer d'un coup de baguette.

Sans doute, il ne faut pas être systématiquement pessimiste. La diversité des principes, si elle a de mauvais effets, peut en avoir aussi d'utiles. Elle met à une longue et dure épreuve le principe destiné à triompher. Par la concurrence, elle suscite, entretient, décuple l'activité. Enfin et surtout, elle a pour résultat d'atténuer, d'adoucir, de polir, d'élargir les idées ; et les systèmes en les frottant les uns aux autres. De même que, tous, nous avons à gagner à fréquenter ceux qui sont d'une opinion contraire à la nôtre, de même les principes, en s'entre-croisant, en se combattant s'améliorent, parce qu'il n'en est pas un seul qui n'ait des raisons d'exister, des parcelles de vie et de vérité, à transmettre à ses adversaires. Supposons que, dans un siècle, l'Europe soit socialiste : comment douter qu'à force de lutter contre les systèmes opposés, le socialisme aura fini — ou commencé — par leur prendre tout ce qu'il y avait en eux de viable et de bon ? Supposons que, dans un siècle, l'Europe soit redevenue catholique : comment douter qu'en attaquant chaque jour le monde socialiste, l'Eglise romaine se sera peu à peu imprégnée de socialisme ? Bien entendu, chrétiens et socialistes, le cas échéant, nieraient avec force et bonne foi ce qui se serait fait d'ailleurs à leur insu : mais le fait, pour être nié, n'en serait pas moins réel.

Ainsi, l'on pourrait, dans une certaine mesure se réjouir d'une diversité qui stimule l'énergie et ne cesse d'élargir les conceptions étroites, corrigeant l'esprit de système par la multiplicité des systèmes. Mais on ne saurait, sans paradoxe vain, mettre en balance ces avantages et les inconvénients funestes dont ils sont la maigre compensation.

Il est, en effet, impossible de n'être pas frappé de la déperdition, du gaspillage d'énergie qu'entraîne, dans les différents

arts, la contrariété des entreprises. A chaque instant, deux tentatives opposées s'entrechoquent et ne réussissent qu'à se nuire sans profiter du combat l'une ou l'autre. On ne peut nier que, si, parmi tous les partis politiques contemporains, l'art moral pouvait désigner le parti de l'avenir avec certitude, s'il mettait sa puissance neuve aux mains de ce parti seul, il hâterait, dans des proportions qu'on peut à peine concevoir, l'évolution sociale et nous éviterait mille maux, mille froissements, mille heurts.

Mais c'est là justement ce que l'art ne peut faire. Le chloroforme, disions-nous, permet au voleur d'endormir sa victime, comme il permet au médecin d'insensibiliser son malade. Mais nul ne peut espérer qu'un jour, grâce au progrès de l'art, le chloroforme perdra ses vertus entre les mains du voleur. Nul ne peut espérer qu'un soir, le gaz cessera d'éclairer, pour nous révéler qu'il vaut mieux s'éclairer à l'électricité ou qu'un soir, pour nous enseigner la supériorité des vapeurs, le vent cessera de gonfler la voile. Certes, il vaudrait mieux qu'il en fût ainsi et que la nature complaisante guidât l'art rationnel par la main. Que de travaux, que d'erreurs nous seraient épargnés si, quand nous nous engageons dans la mauvaise route elle se dérobait à nos pas et nous contraignait de suivre la bonne, si chaque fois qu'un principe vieilli cesse d'être utile et fécond, une force mystérieuse l'anéantissait sans retard.

Mais ce rêve que caressent plus ou moins consciemment tant de philosophes ne sera jamais qu'un rêve. Nous essaierons de montrer, au chapitre suivant, que les progrès de la science et de l'esprit scientifique pourront réagir indirectement sur les principes de l'art, en diminuer le nombre, en atténuer peut-être les conflits. Il nous faut d'autant plus insister ici sur le caractère inévitable de ces conflits eux-mêmes, rappeler qu'ils n'ont rien de spécial à l'art moral et que, tout en le gênant fort, ils ne peuvent non plus l'entraver qu'ils n'ont entravé l'art des ingénieurs.

Résumons donc les conclusions que nous avons jusqu'ici obtenues.

1^o Quelle que soit la tâche qu'il se propose, l'art moral intervient forcément au nom d'une idée, consciente ou non.

2^o Cette idée est neuve ou vieille, commune ou particulière, mais c'est forcément une idée réelle, c'est-à-dire un fait social.

3^o Parmi les idées diverses et contraires qui existent, en fait, dans un milieu donné, ni la science ni l'art ne peuvent faire un choix. Ce sont les moyens employés, non les principes choisis, qui font l'art rationnel.

4^o Si l'art ne peut choisir, le praticien, lui, choisit. Mais son choix est libre. *Il ne lui est dicté ni par la science ni par l'art, ni par des prescriptions rationnelles.* Chacun choisit comme il veut, inconsciemment plutôt que consciemment : ainsi le libre choix des praticiens ne peut supprimer la diversité et la contradiction des principes qui vont animer l'art.

5^o L'art sera donc animé par des principes divers et contraires qui l'entraîneront en tout sens et l'opposeront souvent à lui-même. Cette contrariété ne peut lui enlever toute efficacité, puisqu'elle n'a pas annihilé les arts voisins. Toutefois, on ne peut nier qu'elle ne soit préjudiciable à ses progrès.

Telle est la réponse qu'on peut faire à la question posée au début de ce chapitre : comment l'art va-t-il choisir entre tant de principes également réels ? Et, s'il ne choisit pas, comment agira-t-il ?

L'art ne choisira pas. Il se prêtera, docile, aux praticiens animés des principes les plus divers.

Il ne dirigera pas les sociétés par une route unique, vers un but certain. Il suivra des sentiers divers qui parfois le ramèneront en arrière, parfois l'opposeront à lui-même. Il tâtonnera, il s'égarera. Il n'avancera que péniblement ; — mais, malgré tout, il avancera, car la même diversité qui le gêne a gêné les arts voisins et ne les a pas arrêtés.

Reste à voir maintenant, si, sans rien prescrire, sans tendre à l'unité, sans la réaliser, sans sortir de son rôle purement théorique, la science ne va pas peu à peu restreindre le nombre des tentatives et, sans tracer une route unique, limiter du moins le champ dans lequel l'art peut errer.

CHAPITRE VI

La science peut nous donner des renseignements positifs sur la destinée probable des idées de bien réelles.

La diversité des principes réels peut être atténuée par les progrès de l'art moral. — Elle peut être atténuée par les progrès de la science et de l'esprit scientifique. — Le désir de réussir poussera les praticiens à s'informer de la viabilité de leurs idées normatives. — La science peut-elle répondre à leurs questions? — Objection de M. Belot — La science peut prévoir le destin probable d'une idée donnée, en un milieu donné, même avant qu'on découvre quelques lois très générales de la nature sociale. — Méthode à suivre pour formuler ces réponses étroites et précises.

Ainsi l'art moral, poussé en tous sens par les idées de bien diverses et contraires dont la réalité s'impose à lui, risque de perdre un temps précieux à se combattre lui-même.

Remarquons bien que le problème philosophique des fins qu'il poursuivra est pour nous tout à fait résolu. Les principes qui l'animeront, ce sont les principes réels : les buts qu'il essaiera d'atteindre, ce sont ceux que poursuivent, en fait, les consciences sociales environnantes. Nous avons assez répété que l'état rationnel vers lequel il tend se définit par le choix des moyens, non par celui des fins. Et il nous a fallu rejeter comme arbitraire et métaphysique tout critère qui permettrait de faire un triage quelconque parmi les principes réels.

La conséquence pratique d'une telle solution, c'est que l'art moral rationnel, — comme la réalité qu'il veut modifier, — sera divers et contradictoire. Cette conséquence, nous l'admet-

tons ; elle est regrettable, mais inévitable ; elle peut gêner, elle gênera l'art, elle ne peut ni le tuer, ni l'empêcher de devenir rationnel. Tout ce que nous voudrions montrer, dans ce chapitre, c'est que, de jour en jour, elle deviendra moins fâcheuse. Les progrès de l'art lui-même atténueront sans cesse la diversité et la contradiction des idées normatives réelles. Enfin et surtout la science, qui ne peut sans trahison usurper un rôle normatif, qui ne peut ni donner aux hommes des idées de bien, ni juger au point de vue moral celles qu'ils possèdent déjà, la science va *réagir* sur les principes de l'art.

L'étude de cette réaction fait la seconde partie de notre travail. Nous voudrions montrer comment elle s'exercera, comment elle pourra aider au progrès de l'art rationnel, sans produire une de ces confusions des points de vue théorique et normatif que nous avons si souvent dénoncées dans ce qui précède.

* * *

I. L'art moral, en grandissant, c'est-à-dire en affirmant sa puissance par des inventions fécondes, éliminera peu à peu, sans discussion théorique, un grand nombre de ses principes. Et cela tout simplement parce que le succès d'une entreprise pratique n'a pas pour unique effet de tuer les entreprises voisines et concurrentes : il fait oublier jusqu'aux principes dont celles-ci s'inspiraient, jusqu'aux besoins qu'elles prétendaient satisfaire. L'histoire des arts déjà constitués nous montre, en effet, que le nombre des tentatives pratiques, s'il est sans cesse augmenté par les conquêtes des sciences positives, est aussi diminué sans cesse par le succès rapide et brillant d'un petit nombre d'inventions mieux conçues, qui font oublier du même coup et les inventions antérieures et les principes de ces inventions.

L'exemple de la grande industrie est instructif à cet égard : les grandes usines tuent les petites fabriques, la traction à vapeur, la traction électrique suppriment peu à peu tous les

anciens modes de traction : le machinisme, sous toutes ses formes, fait disparaître le travail original de l'artisan. — Est-ce à dire qu'on ne sait quel congrès de théorie industrielle ait un jour invité tous les producteurs à restreindre le nombre de leurs tentatives, à unifier leurs entreprises ? La transformation s'est faite d'elle-même, sans discussion générale, sans impératif catégorique, sans critère absolu du bien industriel. — Est-ce à dire que les entreprises nouvelles satisfassent exactement les mêmes besoins et les mêmes désirs que les tentatives antérieures ? Rien n'est moins exact. Pour le touriste, le chemin de fer, si pittoresque qu'en soit la ligne, n'aura jamais les avantages, le charme des vieilles diligences. Il en a d'autres, bien entendu, et plus importants sans doute, puisqu'en fait il est préféré, mais à certains points de vue, il est nettement inférieur. Il triomphe cependant : le plaisir d'aller vite nous fait oublier celui de mieux voir, d'être en contact plus direct avec les pays que nous traversons. Ce n'est pas le même besoin qui est mieux satisfait : c'est un besoin nouveau qui peu à peu tue un ancien besoin. L'invention couronnée de succès fait donc bien disparaître jusqu'au principe dont sortaient les inventions précédentes. De même ailleurs : le travail des machines ne vaut pas, en perfection, le travail purement humain ; seulement il est moins coûteux, et le désir d'acheter à bon compte tue petit à petit celui de posséder des objets honnêtement et finement travaillés. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler les besoins factices créés par la mode : qui ne voit que les caprices de la mode substituent, chaque année, à des désirs très vifs des désirs artificiels ? combien de femmes oseraient préférer à un vêtement du dernier genre, celui qui leur sied le mieux ?

Ainsi, il suffira qu'au nom de tel ou tel principe, — peu importe la manière dont il aura été choisi, — l'art moral rationnel découvre un moyen d'action vraiment puissant, obtienne des résultats vraiment considérables : et l'on verra disparaître, sans controverses théoriques, sans critère métaphysique, toute une foule

de principes, frappés à mort par le succès de leur voisin.

C'est, d'ailleurs, ce que nous révèle le moindre coup d'œil jeté sur l'histoire de l'art moral empirique. Une morale neuve est toujours forcée de combattre en naissant les morales qui l'entourent — et par conséquent d'en prolonger l'empire ; car le seul fait d'être attaqué rend aux systèmes les plus vieux une courte flamme de vie. Mais lorsqu'elle a triomphé, la morale neuve ne perd pas son temps à piétiner les principes vaincus ; elle les oublie et les fait oublier. Les besoins qui leur avaient donné naissance s'assoupissent, disparaissent. Les premiers chrétiens ne cessaient de dénoncer avec horreur les maximes païennes ; ils leur donnaient par là même un dernier regain de force. Quand ils furent devenus les maîtres, la vieille morale païenne s'éteignit doucement, et les désirs, les tendances qu'elle avait eu pour objet de satisfaire disparurent dans l'ombre avec elle. La preuve que ces tendances n'avaient rien d'artificiel, c'est qu'aujourd'hui elles réapparaissent. Mais le triomphe du christianisme impliquait leur disparition. — De même à présent ceux qui luttent contre la morale chrétienne, devenue vieille à son tour, ne cessent d'en critiquer sans douceur le caractère ascétique, égoïste, anti-social. Ils y sont contraints, peut-être. Mais il est clair que leur propagande, en même temps qu'elle éloigne du christianisme bien des hommes, a pour effet d'y maintenir tous ceux dont la fierté refuse d'abdiquer devant l'ennemi. Si une morale rationnelle est appelée à triompher, son triomphe sera réel, non le jour où elle écrasera ses adversaires frémissants, mais le jour où les besoins nouveaux qu'elle satisfait auront remplacé, dans les consciences communes, ceux que tendait à satisfaire le rigorisme monastique,

Au fond, quoi de plus vain que d'aller répétant : l'ascétisme est contraire à la nature ? Autant dire que la nature est contraire à elle-même, puisqu'en des temps et des milieux donnés, elle a été ascétique. Tant qu'il existera des hommes qui, en fait, préféreront aux joies communément préférées le plaisir

farouche et non sans beauté des mortifications inutiles les plus belles théories du monde ne sauraient prévaloir sur la réalité de cette préférence. Le principe de l'ascète, au point de vue positif, n'a ni plus ni moins de *valeur* que celui de son adversaire, seulement il semble bien qu'en fait les progrès de la civilisation—progrès peut-être très regrettables—font peu à peu s'évanouir tous les rêves de l'ascétisme. Que le mouvement commencé s'achève, et ces rêves ne seront plus qu'un souvenir bientôt couvert d'ombre. Nul ne les aura condamnés en termes valables. Mais les progrès des entreprises opposées y auront substitué, sans bruit, des rêves nouveaux.

On voit que la diversité des principes de l'art moral se trouvera forcément atténué par le développement de cet art lui-même. L'enfant reçoit innocemment tous les conseils de ceux qui l'entourent : l'homme adulte, conscient de sa force, n'admet plus pour le diriger qu'un petit nombre de conseils choisis, dont la valeur éprouvée lui fait oublier tous les autres. De même, plus l'art moral est empirique, incertain et faible, plus les principes normatifs qui s'offrent à le diriger pullulent. Mais qu'il triomphe sur certains points : les principes qui l'auront mené à la victoire éclipsent bientôt la foule obscure de leurs concurrents moins heureux.

* * *

II. Néanmoins il faut reconnaître que cette influence de l'art moral n'a pas d'intérêt immédiat. Dire aux praticiens qui souffrent de la diversité des principes : « quand vous aurez triomphé, cette diversité ira s'atténuant » ce n'est pas leur rendre un bien grand service.

Heureusement les sciences sociales et l'esprit scientifique sont appelés à exercer une influence plus rapide et à mettre, sans retard, un peu plus d'unité dans les entreprises de l'art rationnel.

Ceci semble contredire tout ce que nous avons dit plus haut

sur la distinction nécessaire des points de vue théorique et normatif. Mais il n'y a là qu'une apparence ; c'est sans rien abandonner de son caractère propre, sans usurper aucun rôle étranger, que la science va réagir sur les principes de l'art.

Elle ne dira pas : telle idée est bonne ou telle idée est mauvaise. Ce n'est pas de son ressort. Elle ne dira pas : telle loi positive doit devenir loi normative. Elle ne dira pas : préférez la santé à la maladie. Mais à ceux qui auront l'idée de venir les lui demander *et à ceux-là seuls* elle donnera des indications *strictement positives*, dont la conséquence pratique pourra être considérable.

En effet, la plupart des hommes, lorsqu'ils entreprennent une œuvre quelconque, ont un même but : réussir.

C'est là un fait qu'on peut constater. Ce n'est pas, ajoutons-le bien vite, un principe qu'on peut prescrire. Ce fait, d'ailleurs, tout en étant très commun, ne s'observerait pas sans doute dans tous les cas sans exception. Nous ne concevons pas qu'un industriel lance un produit sans désirer que ce produit soit acheté. Nous ne concevons pas qu'un ingénieur persiste à construire une machine, s'il sait que nul ne l'emploiera jamais. Mais il n'en est pas tout à fait de même au point de vue moral. Lutter pour une idée qu'on aime, en sachant d'avance que cette lutte est parfaitement inutile, ne manque pas de grandeur (1). Rares sont ceux qui l'entreprennent. Un espoir chimérique soutient d'ordinaire les défenseurs des causes perdues ; s'ils n'osent croire au succès, ils osent le désirer. Cependant il suffirait qu'une fois un homme ou un groupe d'hommes eût réellement le désir de lutter, sans avoir aucun égard à un succès qu'il saurait impossible, pour qu'aucune raison théorique ne pût condamner son attitude.

Nous ne disons donc pas : il faut, lorsqu'on est praticien, rechercher le succès.

(1) « Tocqueville prévoyait le triomphe de la démocratie ; il n'était pas cependant démocrate de cœur : Je puis lutter par devoir contre un courant que je sais invincible. » Raub, *l'Expérience morale*, p. 208.

Nous ne disons même pas : les praticiens recherchent tous et toujours le succès.

Nous disons : les praticiens ont presque tous et presque toujours un même but : réussir.

Mais si les praticiens ont presque tous ce désir, il est clair qu'avant d'entreprendre une œuvre quelconque, au nom d'un principe quelconque, ils en évalueront avec soin, avec minutie, les chances de succès. — Et c'est ici que va intervenir la science.

Les chances de succès d'une entreprise pratique sont déterminées par deux conditions distinctes : 1^o la rationalité des moyens employés ; 2^o la viabilité du principe directeur. En d'autres termes, pour mener à bien une œuvre, quelle qu'elle soit, il faut avoir de bons instruments, mais il faut aussi viser un but qu'il ne soit pas impossible d'atteindre.

Par exemple, si l'on veut modifier le régime des transports, il ne suffira pas de trouver un mode de locomotion supérieur : il faudra faire en sorte que le public comprenne cette supériorité et utilise les moyens nouveaux ; si l'on veut transformer la fabrication d'un produit quelconque, il ne suffira pas de construire une machine neuve : il faudra la faire agréer, adopter par les industriels. Si l'on veut agir sur l'alimentation, il ne suffira pas de fabriquer des denrées nouvelles : il faudra les faire connaître, en démontrer les vertus, en répandre le nom ; car si une raison, un préjugé, une mode en enraient la vente, l'invention restera stérile. Comme, dans l'industrie, ces deux offices également indispensables ne sont pas confiés aux mêmes praticiens, nous n'avons pas l'habitude de les associer. Il est clair pourtant que, seul, leur concours peut conduire au succès. La meilleure pièce du monde, sans réclame, ne peut réussir ; les meilleurs machines du monde, si personne ne s'en sert, ne rendent aucun service.

L'art moral n'est pas, sur ce point, différent des arts voisins. S'il veut agir effectivement sur la réalité sociale, il ne lui suffira pas d'avoir des machines puissantes : il faudra qu'il les fasse

accepter, qu'on les utilise, qu'elles fonctionnent. Supposons qu'au nom du principe : *il faut combattre l'ignorance*, je me propose d'assurer l'instruction élémentaire à tous les enfants d'une société donnée, que faudra-t-il pour que mon entreprise soit couronnée de succès ? Il faudra, d'abord, au point de vue technique, que je trace un plan rationnel d'éducation populaire, c'est-à-dire que j'assure le recrutement et la préparation professionnelle des maîtres, que j'organise dans ses détails une administration convenable, que je résolve les questions financières, que j'élabore des programmes suffisamment pratiques. Mais une fois mes maîtres préparés, mes programmes arrêtés, mes écoles ouvertes, il faudra aussi que les enfants viennent s'asseoir sur mes bancs neufs. Or, il est certain qu'ils n'y viendront pas, si le principe : *il faut combattre l'ignorance*, répugne à la conscience commune. Mon invention pédagogique aura beau être excellente, c'est-à-dire tout à fait capable de fonctionner et d'instruire, elle ne fonctionnera, elle n'instruira que si on consent à l'utiliser, si la conscience commune (spontanément ou grâce à mes efforts préalables) n'est pas hostile à mon principe.

Ce n'est pas un exemple isolé. L'art moral tout entier est soumis à la même loi. Son office propre, nous l'avons vu au chapitre précédent, est de travailler tantôt sur les lois, les institutions et les mœurs, tantôt sur les idées existantes, tantôt sur celles qui naissent à peine et qu'il croit destinées à vivre. Mais, dans toutes ces tentatives, c'est toujours une idée de bien, une idée réelle qui l'anime et le guide. Cette idée est-elle, sera-t-elle, peut-elle être assez vigoureuse pour faire triompher l'œuvre qu'elle suscite ? Tout praticien soucieux de réussir se posera dans tous les cas cette question.

En citant l'exemple de l'enseignement populaire nous envisageons un principe déjà très fort, très vivace, dont la victoire définitive paraît chaque jour moins douteuse. En fait, il est communément admis et nous discutons aujourd'hui les détails

techniques de l'organisation universitaire, sans en mettre en question la nécessité. Mais nous pouvons aussi bien considérer un cas dans lequel le principe invoqué serait faible encore, un cas dans lequel le praticien aurait à lutter pour une idée neuve contre d'autres idées plus neuves et plus vigoureuses. Là encore nous constaterons la double nécessité de moyens rationnels et de principes viables. Que faut-il pour assurer, en Europe, le triomphe d'une doctrine révolutionnaire, du collectivisme par exemple ? — Il faut d'abord que les collectivistes tracent le plan de leur cité idéale en mettant à profit toutes les données scientifiques actuelles ; il faut que leurs mécanismes soient des mécanismes rationnels, c'est-à-dire qu'ils utilisent en vue d'un but donné (l'organisation de la propriété sociale) les lois positives qui nous sont dès à présent connues. Et c'est là une première condition assez difficile à réaliser, puisqu'aujourd'hui même, sur plusieurs points importants les collectivistes font fi des indications fournies par la science, et fondent tous leurs systèmes sur une théorie purement métaphysique de la valeur. — Mais, une fois cette première condition réalisée, il faudrait encore que le principe même du collectivisme ne fût pas rejeté par les consciences sociales intéressées ; car, s'il était rejeté, la belle machine neuve, ingénieusement construite, capable de nous satisfaire, demeurerait inutile, faute de bras pour la faire marcher.

Mais, dira-t-on, l'art moral peut disposer les sociétés à recevoir tel ou tel principe. S'il craint qu'on refuse ses machines, par sottise et préjugé, qu'il invente d'autres machines pour dissiper sottise et préjugé. — Assurément l'art peut et doit le faire. Mais c'est reculer la difficulté, ce n'est pas la supprimer. Certes on peut inventer des moyens rationnels de populariser une invention. La réclame ne tend-elle pas à devenir aujourd'hui une industrie spécialisée ? Mais le principe de ces machines à réclame (j'entends celui qui aura suscité les recherches de l'inventeur) aura, lui aussi, besoin pour triompher de la ratification des consciences sociales. Tantôt la machine à réclame et celle

pour laquelle la réclame est faite auront un même principe : n'est-ce pas au nom d'un même idéal que des penseurs travaillent à préciser, à rationaliser leurs conceptions pratiques et des hommes d'action à répandre, à défendre contre les préventions du public les résultats du travail des penseurs ? Tantôt les principes des deux machines seront plus ou moins différents : mais alors, la question qui se posait à propos du premier se posera, dans les mêmes termes, à propos du second. Quelle que puisse être, en effet, la puissance future de l'art rationnel, on ne peut lui attribuer le pouvoir surnaturel de faire triompher dans n'importe quel milieu n'importe quelle idée. Il ne fera jamais prévaloir qu'une de celles qui *peuvent* prévaloir. Et, par conséquent tout praticien, après avoir choisi ou reçu — peu importe comment — un principe d'action, devra se demander au moment d'agir : mon principe est-il de ceux qui peuvent prévaloir ? Prévaudra-t-il ?

S'étant posé cette question, il ne se mettra au travail (sauf le cas où il n'aurait aucune envie de réussir) que s'il y peut répondre par l'affirmative, si l'*hypothèse* : « je réussirai » lui paraît assez vraisemblable.

Mais alors, il ne faut plus dire : l'art moral sera animé par n'importe quelle idée réelle ;

Il faut dire : l'art moral sera animé par celles des idées réelles dont le praticien, (à tort ou à raison), escomptera le succès.

Le principe de l'art n'est plus une idée normative quelconque, c'est une hypothèse plus ou moins valable, sur la viabilité de cette idée de bien.

Hypothèse qui s'impose à tous, — j'entends à tous ceux qui veulent réussir. L'homme qui ne cherche qu'à répandre les principes existants *suppose* qu'ils sont susceptibles d'être répandus ; l'homme qui cherche à les remplacer *suppose* qu'ils peuvent être remplacés ; l'anarchiste qui cherche à détruire toute morale *suppose* qu'il est possible de se passer de morale. Tous ont choisi leurs principes ou les ont reçus n'importe comment ; mais

avant de se mettre au travail, tous ont fait la même hypothèse : « mon principe réussira ».

Ici intervient la science.

* * *

Elle intervient, si on la prie d'intervenir. Bien entendu elle n'impose pas, elle n'offre même pas ses bons offices. Si le praticien veut formuler, admettre ou rejeter son hypothèse sans consulter la science, libre à lui. Si par exemple, un chrétien entend la sociologie lui dire : l'idée catholique est une idée mourante, mais préfère à cette voix celle de son Dieu qui lui dit : les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre mon église, la science ne pourrait, sans sortir de son rôle, condamner cette préférence ; et le praticien catholique pourrait trouver, pour soutenir son idée rongée par le temps, des moyens très rationnels. Seulement, à moins d'un miracle, ces moyens rationnels ne serviraient pas à grand'chose, parce qu'à un certain degré de vieillesse, les remèdes les plus habiles sont sans force et sans effet. Ce que nous voulons bien marquer ici, c'est qu'en aucun cas la science n'invitera, formellement ou discrètement, les praticiens à lui soumettre leurs hypothèses. Seulement, s'ils lui apportent d'eux-mêmes ces hypothèses, (et ils le feront de plus en plus, à mesure que l'esprit scientifique fera des progrès plus sensibles), la science n'aura-t-elle pas le droit d'en apprécier et d'en comparer la valeur ? N'aura-t-elle pas le droit de dire à l'un : votre hypothèse est légitime, à l'autre, elle n'est pas légitime ?

On ne saurait lui contester ce droit ; car l'hypothèse du praticien, si elle porte sur un principe, n'est pas elle-même un principe ; elle exprime un fait à venir : ce fait se produira-t-il ou ne se produira-t-il pas ? Le savant peut examiner la question, sans sortir de son rôle, puisque son rôle est précisément de savoir et de prévoir. Il y peut répondre, puisque sa réponse ne portera pas sur la valeur du principe, mais sur la probabilité de son succès.

Et son droit d'examen ne comporte ici ni atténuation ni restriction. La science a le droit d'apprécier toutes les hypothèses des praticiens, aussi bien celles qui ont pour objet l'avenir immédiat que celles dont l'ambition compte par années et par siècles.

Le législateur qui veut changer l'assiette de l'impôt peut demander à la sociologie si le principe de sa réforme est assez fort pour triompher : la sociologie a le droit de répondre. Le socialiste qui veut bouleverser la société presque tout entière peut demander si le principe du collectivisme a des chances de triompher : la sociologie aura encore le droit de répondre.

Et, dans les deux cas, elle répondra. Seulement ses réponses — cela va de soi, — seront plus ou moins affirmatives. Tantôt elle pourra dire : cette hypothèse est seule acceptable, tantôt : trois ou quatre hypothèses sont également possibles, mais inégalement probables, tantôt : jusqu'à nouvel ordre, toutes les hypothèses se valent.

La précision et la nature de ses réponses varieront, en effet, d'un cas à l'autre et d'une année à l'autre. Mais qu'en conclure ? — Là où la science sera catégorique, le praticien recevra une réponse précise et, selon cette réponse, agira ou n'agira pas ; là où diverses hypothèses seront inégalement légitimes, il se décidera moitié d'après les vraisemblances, moitié d'après ses préférences ; là où toutes les hypothèses auront la même valeur, il n'écouterà que son sentiment. En d'autres termes, la science ne donnera pas d'un coup à ceux qui les lui demanderont toutes les indications qu'ils désirent ; mais elle restreindra sans cesse le champ de leurs désirs, — sans jamais essayer d'en créer, d'en prescrire ou d'en condamner un seul.

Nous essaierons, au chapitre suivant, de montrer par quelques exemples, comment s'exercera cette réaction de la science sur les principes de l'art moral, comment elle atténuera la diversité contradictoire des entreprises pratiques. Avant d'en venir là, il nous faut signaler deux objections très graves que soulève notre théorie.

*
* *

Tout d'abord, si le recours du praticien à la science est purement facultatif, s'il peut, sans renoncer à l'art « rationnel », faire appel à des considérations métaphysiques, voire théologiques, qui nous garantit qu'en fait le recours à la science deviendra l'habitude et la règle ?

En second lieu, s'il est exact que la science a le *droit* de répondre aux praticiens qui l'interrogent sur la valeur de leurs hypothèses, s'il est vrai qu'elle a le *droit* de se prononcer sur le succès probable ou improbable des divers principes, qui nous garantit qu'elle en a, qu'elle en aura un jour le *pouvoir* ? Qui nous garantit qu'elle ne sera pas éternellement réduite à nous dire peut-être, ou : que sais-je ? qui nous garantit qu'à l'aller consulter nous ne perdrons pas notre temps, comme Panurge perdait le sien à consulter oracles et docteurs ?

Il nous faut répondre à ces deux objections. Car, si la science avait le droit, mais n'avait pas le pouvoir d'éclairer les praticiens, l'art moral resterait divers et contradictoire dans ses principes (1) ; et si la science avait droit et pouvoir de les éclairer

(1) Disons plus : il ne serait peut-être jamais rationnel. Car, sans doute, il est possible d'employer des moyens très rationnels dans une entreprise très peu rationnelle. — Mais si la science était incapable de nous donner des prévisions certaines touchant le succès possible des principes opposés, c'est qu'il lui serait impossible de connaître, si peu que ce fût, les lois de la réalité sociale ; ne les connaissant pas, elle ne pourrait inspirer aux techniciens des inventions rationnelles. — Pour notre part, nous considérons que la possibilité de rationaliser l'art moral n'a plus besoin d'être démontrée ; et c'est là le point de départ de notre travail. Nous nous placerons donc dans ce qui va suivre à un point de vue étroit : la science peut-elle se prononcer sur la valeur, sur les chances de succès des divers principes d'action ? Mais cette question, qu'il nous faut examiner, étant donné l'objet de notre étude, ne fait que reposer sous une autre forme la vieille question : la science de la réalité sociale est-elle possible ? — Comme à cette vieille question les faits répondent chaque jour, nous croyons pouvoir abrégé nos explications sur ce point. Et nous nous attacherons surtout à montrer que les réponses de la science en ce qui concerne les hypothèses des praticiens, ne sauraient être, quelle que soit la jeunesse de la sociologie, ajournées *sine die*.

mais qu'en fait aucun d'eux n'eût l'idée de faire appel à ses lumières, le résultat serait le même.

Mais d'abord, peut-on admettre que la science sociale soit incapable de nous donner, en aucun cas, des indications certaines, alors que, sur certains points, les prévisions qu'elle autorise aujourd'hui même ne sont pas moins absolues que des prévisions physiques ?

Je sais, dit on, à n'en pouvoir douter, que l'eau bouillira demain à 100°. — Mais puis-je douter que si, demain, une guerre venait à éclater entre l'Allemagne et la France, la rente française baisserait ? Puis-je même douter que cette baisse aurait sur tous les marchés certaines répercussions ? — Je sais qu'à telle température tel corps change d'aspect, de propriétés : mais je sais que la division du travail est liée à telles et telles conditions dans telle société. Je sais que tel fruit germe en tel terrain. Mais je sais que telle industrie ne peut vivre que dans tel milieu. Certes, la science des phénomènes sociaux est une science encore jeune ; il ne faudrait pas cependant en exagérer la faiblesse. Il est bien des faits qu'elle nous permet de prévoir avec quasi-certitude, il en est qu'elle nous permet de prévoir avec certitude. Je suis sûr de revoir demain le soleil : je ne suis pas moins sûr de retrouver à mon réveil la langue qu'on parlait hier autour de moi. Et j'en peux dire autant de mille lois, de mille institutions, de mille usages, de mille détails dont la destinée m'est moins bien connue que le cours des astres, — en ce sens que je ne les prévois pas à aussi longue échéance, — mais qui ne sauraient pourtant, *je le sais*, disparaître en une nuit.

Refuser de parti-pris toute certitude à la sociologie ce serait méconnaître une réalité qui s'impose à tous. Aussi bien les adversaires de la conception scientifique ne vont guère jusque-là. Ils admettent que la science peut nous donner des indications certaines, lorsque ses prévisions ne dépassent pas la limite d'un avenir immédiat ou du moins très prochain. Mais ils lui dénie

a priori la possibilité de se prononcer sur un avenir quelque peu lointain.

C'est la théorie que défend M. Belot dans ses *Etudes de Morale positive*, que nous avons déjà eu à citer.

« On peut prévoir, écrit-il, que, si l'on frappe certains capitaux d'un impôt très lourd, on en amènera l'exode, que, si l'on majore les droits sur l'alcool, ou les droits de douane au delà d'une certaine mesure, on développera la fraude, que, si l'on attache à certains diplômes une exemption de service militaire, on verra affluer les candidats.

« C'est qu'en effet par rapport à l'action individuelle en un moment déterminé, le monde social et l'ensemble des forces qui en constituent la vie sont un *donné* qu'on peut connaître avec quelques précisions, qu'il faut connaître, si l'on veut agir avec quelque chance de succès et dont on peut aussi escompter les réactions avec presque autant de sûreté, au moins dans les cas les plus simples, que celles de la nature extérieure (1). »

Partant de ces principes, M. Belot admet qu'il peut exister une technique rationnelle, empruntant ses moyens d'action à la connaissance scientifique de la réalité présente et concentrant ses efforts sur la réalité présente. — Il admet donc cet office de l'art moral rationnel qui consiste, avons-nous dit, à modifier, au nom d'une idée existante, les lois, les institutions et les mœurs.

Mais là s'arrêtent ses concessions. En ce qui concerne l'avenir, toute prévision scientifique lui paraît impossible et par conséquent toute technique rationnelle chimérique. Il « confine » l'art moral dans le domaine étroit de la « morale faite » — il lui interdit le domaine de la morale « qui se fait ».

Pourquoi ? — Parce que la connaissance scientifique de l'avenir humain n'est pas possible. Pour qu'elle le fût, il faudrait que la « nature sociale » analogue à la nature physique, voulût bien nous révéler ses lois fixes et constantes. Les connaissant,

(1) Op. cit. p. 104.

nous pourrions évidemment rejeter, comme stériles, les hypothèses qui ne leur seraient pas conformes et rétrécir ainsi le champ de nos hésitations pratiques.

Mais cette « nature sociale » dont M. Lévy-Bruhl a analysé l'idée, paraît à M. Belot une fantaisie décevante (1).

« Escompter la constitution d'une science des lois élémentaires de la nature sociale et surtout compter sur une telle science pour fonder une technique morale sûre, c'est, dit-il, méconnaître et la *viabilité* des organismes sociaux et l'importance de leur *spécificité*.

« S'il y a une nature sociale, » elle est quelque chose de tellement général et de si indéterminé qu'elle ressemble fort à cette « nature humaine » qu'on a tant reprochée, surtout parmi les sociologues contemporains, aux philosophes du XVIII^e siècle. Il ne faudrait pas après avoir écarté comme arbitraire et chimérique le postulat de l'unité de la nature humaine, rétablir le postulat tout à fait analogue et encore plus difficile à accepter de la fixité et de l'universalité de la « nature sociale (2)... »

En outre, au point de vue des applications pratiques, la science de la nature sociale — à supposer qu'elle fût possible, — serait stérile : « ce qui importe le plus à ce point de vue, ce sont précisément les *formes spécifiques* de la mentalité et de la socialité. »

Enfin et surtout, les lois de la nature physique sont indépendantes de notre action, les lois de la nature sociale peuvent être modifiées, voire créées par elle : « En me livrant à une fabrication chimique ou à une industrie physico-mécanique, je

(1) M. Belot ne se place pas à un point de vue aussi spécial que nous. Il ne discute pas seulement la possibilité, pour la science, d'évaluer les chances de succès qu'ont les divers principes d'action, de répondre aux praticiens qui lui soumettraient leurs hypothèses. Il envisage une question générale : une science des lois de la nature sociale est-elle possible? Une technique fondée sur cette science est-elle autre chose qu'un rêve? — Nous avons déjà dit plus haut pourquoi il nous semble inutile de reprendre cette discussion sous une forme aussi générale. Mais l'objection de M. Belot s'applique tout entière au cas particulier que nous envisageons.

(2) Op. cit, p. 413.

n'altère pas les propriétés des corps. J'en use et elles persistent...» Au contraire, dans le domaine de la réalité sociale, « en faisant d'une certaine manière, nous nous faisons même et nous transformons la société, nous modifions les limites du possible et de l'impossible. Nous n'obtenons pas seulement tels *résultats* présents (ce que considère essentiellement une technique), mais les conditions futures de toutes sortes de résultats. » Si l'on tient compte de ce pouvoir qu'a l'homme de transformer la société « les lois sociales ne sont plus de simples lois naturelles extérieures à la pratique qui les utiliserait comme des *moyens* : elles deviennent des lois, au sens humain et prescriptif du mot. » (1)

Ainsi la prévision scientifique, en sociologie, ne s'étendrait pas aussi loin qu'ailleurs, parce que la réalité sociale, trop diverse et trop variable, ne constitue pas une nature analogue à la nature physique — et parce que l'homme, impuissant et désarmé vis à vis des lois physiques, peut, en ce qui concerne les lois sociales, « modifier les limites du possible et de l'impossible ».

Il paraît difficile d'admettre cette théorie de M. Belot, parce que les hypothèses sur lesquelles elle est fondée sont moins vraisemblables et moins fécondes que les hypothèses opposées. Mais, par certains côtés, elle peut être très utile aux praticiens ; et l'art rationnel en doit faire son profit.

*
* *

Y a-t-il une nature sociale ? ou faut-il en rejeter l'idée ? — Sur ce point, les arguments de M. Belot ne sont pas décisifs. Lui-même convient qu'à chaque instant la réalité sociale, offre à l'observateur contemporain, comme un « donné », comme une « nature ». On ne voit pas très bien comment l'ensemble de ces natures successives qui, toutes, sont sociales, ne constituerait pas une nature sociale.

Certes, cette nature sociale est, au plus haut point, diverse et variable. L'étude de l'idée de bien nous en est un sûr exemple.

(1) P. 126 et 127.

Mais u'est-il pas vraiment arbitraire d'en conclure que seules les formes spécifiques aient une existence réelle et d'ailleurs momentanée? Si différentes qu'elles soient, les sociétés déjà nombreuses qu'il nous est donné d'étudier, ont, par définition, un caractère commun : celui que leur nom seul exprime. Supposer qu'à ce caractère commun réponde une certaine communauté de lois, c'est sans doute faire une hypothèse, — et il nous semble que les sociologues qui parlent de « nature sociale » n'entendent pas faire autre chose, — mais c'est faire une hypothèse que suggère invinciblement l'exemple des sciences voisines, qu'exige la sociologie et qui paraît exactement conforme aux données du sens commun.

Nous ne voyons pas, dit-on, en quoi consiste ici l'unité de nature Et nous voyons au contraire les groupes sociaux se différencier à l'infini dans le temps et l'espace. — Sans doute. — Mais, avant que la physique eut dégagé certaines lois communes au monde entier de la matière, les diversités du monde physique n'étaient ni moins sensibles, ni moins saisissantes que ne le sont aujourd'hui celles du monde social. Le tout est de trouver le biais par lequel des réalités en apparences irréductibles pourront être utilement rapprochées. Or, on ne cherchera ce biais qu'en prenant pour point de départ le postulat de la nature sociale.

Quant à la « variabilité » de la réalité sociale, elle ne saurait — non plus que la diversité — faire rejeter l'hypothèse d'une certaine communauté de lois. Elle nous invite seulement à ne pas oublier, en sociologie, le point de vue dynamique. Si elle complique la tâche du savant, elle n'en altère pas le caractère essentiel : constater l'évolution, ce n'est pas nier la nature.

Dira-t-on que les changements sociaux sont trop complexes, trop rapides, trop chaotiques pour qu'on puisse, sans témérité, espérer en découvrir les lois? Mais les évolutions des astres paraissaient-elles beaucoup plus simples aux regards des pères émerveillés? S'ils avaient appliqué aux choses du ciel l'hypothèse que M. Belot voudrait appliquer aux choses sociales, que

serait aujourd'hui l'astronomie ? Nous nous fions maintenant aux mouvements réguliers des mondes : mais, si demain un événement déroutait nos prévisions, si demain un astre glissait entre les doigts des astronomes, déconcertait leurs calculs, changeait de vitesse et de direction et semblait prendre on ne sait quel capricieux plaisir à démentir les lois successives qu'imaginerait pour lui la science, qui de nous en conclurait que cet astre va sans lois, guidé par sa fantaisie ? Qui de nous s'arrêterait à l'hypothèse stérile que son cours est inexplicable ? — Nous dirions que la loi qu'il observe nous échappe, peut-être devrions-nous dire : elle nous échappera longtemps ; nous ne dirions pas : elle n'existe pas.

Rien ne nous engage à raisonner autrement en sociologie. — Rien, si ce n'est le préjugé que les choses sociales ne sont pas susceptibles d'être étudiées scientifiquement et que l'existence de lois positives tuerait l'initiative et la volonté humaines. La nature sociale évolue sans cesse. Nous ne pouvons pas aujourd'hui, nous ne pourrons pas demain, nous ne pourrons peut-être pas pendant des siècles tracer d'avance les courbes de ses évolutions, dont les caprices apparents déconcertent, c'est possible, nos hypothèses successives. Mais nous devons croire obstinément que les courbes sont fixées d'avance, que les évolutions des groupes sont soumises à des lois qui, sans supprimer l'action des hommes, sans la borner peut-être dans le temps lui imposent sans cesse des limites provisoires. Seule, cette hypothèse peut être féconde ; seule, elle a, pour l'appuyer, l'exemple des sciences voisines. Enfin, loin de répugner à l'esprit des hommes, elle paraîtrait plutôt s'imposer : où sont les peuples qui ont cru que les choses de l'humanité étaient livrées à un hasard aveugle ? Où sont ceux qui n'ont cru leurs destinées soumises ni à l'empire des dieux ni à aucun autre empire ? Et ceux-mêmes qui ont soumis la nature sociale, inerte et amorphe, à la libre fantaisie des hommes, qu'ont-ils fait qu'exprimer une loi vraie, selon eux, de cette nature ?

Loi naïve, nous semble-t-il, et qu'il faut aujourd'hui renverser, comme il a fallu renverser la loi qui faisait tourner le soleil autour de la terre ; c'est la terre qui se meut et c'est la société qui fait l'homme. Mais cet exemple suffit à montrer qu'un penchant invincible nous pousse à rechercher les lois de la nature sociale, à admettre le postulat dont a besoin la sociologie.

Ceci nous amène au dernier argument proposé par M. Belot.

Selon lui, la prévision scientifique en sociologie serait impossible par le seul fait que l'homme est à même d'agir sur la réalité sociale, d'en modifier, d'en créer les lois. Tandis que, vis à vis de la nature physique, nous sommes sans force pour changer, si peu que ce soit la moindre loi, nous avons tout pouvoir de faire et de défaire à notre gré les lois de la nature sociale. Pour mieux dire, nous les faisons, même sans en avoir le dessein : l'ingénieur qui connaît les lois de la pesanteur ne les modifie en rien par cette connaissance ; mais « quand nous sommes avertis que nous sommes ceci, nous commençons à devenir capables d'être cela. » Il nous suffit donc de nous connaître pour être *ipso facto* transformés. A plus forte raison l'action, le développement de la pratique réfléchie, en un mot l'art moral transforme la nature, au moment même où l'on croit la connaître et, par suite, « limite la science et la possibilité d'énoncer des lois véritables ». Il y a là une récurrence particulière au monde social et funeste à la sociologie.

Mais d'abord, est-il bien exact que la récurrence signalée par M. Belot soit particulière au monde social ? Quand les hygiénistes s'efforcent de modifier la nature humaine, leur action ne tend-elle pas à changer, ne change-t-elle pas en effet l'objet qu'étudie la physiologie ? qui oserait pourtant en conclure que la puissance croissante de l'art médical sera un obstacle, toujours plus décisif, aux progrès de la physiologie ?

Certes, — nous l'avons déjà dit, — la possibilité pour l'homme d'agir sur la nature sociale augmente les difficultés de la prévision scientifique. Disons plus : elle rend impossible et annule

a priori toute prévision exacte, parfaite et détaillée de ce que les philosophes du XIX^e siècle appelaient l'avenir humain. Mais là s'arrêtent ses effets.

Veut-on aller plus loin ? Veut-on dire qu'aucune loi de la nature sociale n'est susceptible de résister à la puissance de notre action, que nous pouvons tout faire et tout défaire et que, par suite, aucune prévision scientifique, quelle qu'elle soit, ne sera jamais légitime et sûre ? — Autant dire que l'homme se trouve investi, pour les besoins de la cause, d'une puissance illimitée, surnaturelle. Et c'est bien là, en effet, qu'en arrive M. Belot. Le pouvoir que les vieux métaphysiciens refusaient quelquefois à Dieu, il l'attribue, forcé par la logique de sa thèse, à l'activité des hommes ; il nous confère le don de « modifier les limites du possible et de l'impossible » ! On serait tenté de répondre que, si vraiment nous détenons une puissance aussi merveilleuse, nous n'avons que faire de la sociologie. Qu'importe l'art, relatif et modeste, qui doit sortir d'elle à ceux qui possèdent déjà l'art magique de faire l'impossible ?

Mais d'abord, — et la chose est curieuse, — M. Belot, qui nous attribue ce pouvoir divin, nous avertit en même temps que la seule technique sociale accessible à notre ambition est une technique humble et sans portée, étroitement emprisonnée dans le présent. D'un côté, il nous dit : prenez garde ! ne visez pas trop haut ! votre art rationnel ne deviendra jamais bien puissant, faute de prévisions scientifiques. — De l'autre, il ajoute aussitôt : prenez garde ! N'essayez pas de rendre plus sûres et plus nombreuses vos prévisions : la toute puissance de votre art moral vous empêche et vous empêchera toujours de rien prévoir avec assurance. Comment concilier des ambitions si craintives et des craintes si ambitieuses ?

Quel fait alléguer, d'ailleurs, pour prouver que la récurrence de l'action sociale modifie si profondément la nature ? Si nous considérons l'art moral empirique, les initiatives politiques que l'histoire nous permet d'observer, ne voyons-nous pas toujours

et partout l'action des individus s'exercer dans l'étroite limite que lui fixe l'état social ambiant ? Nous n'aurions garde de conclure que ce qui a été jusqu'ici, sera demain, sera toujours. Une loi d'évolution peut fort bien vouer l'art moral à des destinées de plus en plus brillantes. Mais il n'atteindra ces destinées nouvelles que si la science, plus forte et plus sûre, lui en fournit les moyens en lui révélant toujours plus de lois positives.

Ici, encore l'hypothèse qui s'impose à nous n'est pas celle de M. Belot. Nous ne saurions accepter le dilemme absolu qu'il propose : ou la science est possible, mais alors l'art est impossible — ou l'art est impossible, mais alors la science est paralysée. Assurément notre activité peut modifier la nature sociale, comme l'activité des hygiénistes peut modifier notre nature physique. Mais elle ne peut modifier que ce qui est, par nature, c'est-à-dire d'après une loi positive, susceptible d'être modifiée.

Mais tout, dit-on, peut être modifié. — Allons jusque-là. Il reste encore que, si tout peut être modifié, rien ne peut l'être que selon des lois. La plasticité indéfinie de notre nature est une hypothèse, à notre avis, très légitime et qu'on ne peut condamner valablement en alléguant l'exemple du passé, puisque le passé ne saurait faire la loi à tout l'avenir : mais, même indéfinie, cette plasticité ne se conçoit que soumise à des lois — et par conséquent prévisible. Notre activité, notre art rationnel est précisément dans le même cas. Nous pouvons peut-être, et il faut l'espérer, transformer ce qui nous entoure, faire de ce qui était l'exception la règle et réciproquement, transformer n'importe quelle société jusqu'à n'importe quelle époque : nous n'imaginons pas la possibilité de la changer n'importe comment en n'importe quoi. Et nous ne pouvons nous empêcher de répondre à M. Belot : comment la récurrence de l'action sociale rendrait-elle impossible la découverte des lois sociologiques ? N'est-elle pas elle-même une loi ? Et si c'est une loi, qui nous interdit d'en mesurer les effets et d'en escompter les conséquences ? Elle augmente la difficulté de nos prévisions, c'est

vrai, mais elle est, par elle-même, un moyen de prévoir.

Ainsi, il ne nous semble pas qu'on puisse *a priori* dénier à la sociologie le pouvoir d'éclairer l'avenir. Ni la spécificité, ni la variabilité des phénomènes qu'elle observe, ni enfin l'intervention possible de l'art social n'autorisent une conclusion de ce genre. Dès l'instant qu'on admet, comme un postulat nécessaire, l'existence de lois sociales, il faut bien admettre que théoriquement les savants peuvent découvrir ces lois.

* * *

Seulement cette possibilité risque fort d'être longtemps théorique — et, sur ce point, l'objection de M. Belot prend une grande force. Autant il paraît arbitraire de rejeter l'hypothèse féconde et naturelle d'une nature sociale, autant il paraît chimérique d'espérer en saisir les lois *essentielles*, avant un très long temps et pour un temps très court.

D'abord, la sociologie contemporaine a provisoirement renoncé à ces lois ambitieuses que cherchaient avec une ardeur si confiante les philosophes du XIX^e siècle. Nous avons déjà eu l'occasion de dire quelle méfiance éveillerait aujourd'hui toute « loi suprême » analogue à la loi fouriériste de l'attraction ou à la loi des trois états. Ces formules éclatantes que l'on croyait naguère encore pouvoir dresser au seuil de la science, reculent à l'infini devant les investigations plus méthodiques des chercheurs modernes. Si l'art moral, pour agir, doit attendre qu'on les ait atteintes, il faut renoncer à toute action immédiate sur l'avenir et, comme le fait M. Lévy-Bruhl, ajourner *sine die* nos interventions pratiques.

Mais ce n'est pas tout. Admettons que, par un hasard heureux, la découverte de quelques lois essentielles ne se fasse pas trop attendre ; admettons que la nature sociale ne se dérobe pas durant des siècles sous la diversité fugitive de ses aspects spécifiques. Les lois qu'on pourra découvrir ne seront pas, on peut l'espérer, quoiqu'en pense M. Belot, de « pauvres généralités » ;

mais elles seront, à coup sûr, beaucoup plus hypothétiques et beaucoup plus provisoires que les lois dégagées par les sciences voisines. Pourquoi ? parce que les sociétés n'ont pas, comme les étoiles, un cours uniforme de siècle en siècle, parce que l'exemple du passé nous enseigne que l'avenir peut à chaque instant faire intervenir des facteurs nouveaux et peu prévisibles.

Les prévisions astronomiques elles-mêmes ne comportent qu'une quasi-certitude : « Ne pourrait-il exister dans l'univers, se demande M. Poincaré, quelque masse gigantesque, beaucoup plus grande que celle de tous les astres connus et dont l'action pourrait se faire sentir à de grandes distances ? Cette masse serait animée d'une vitesse colossale et après avoir circulé de tout temps à de telles distances que son influences soit restée jusqu'ici insensible pour nous, elle viendrait tout à coup passer près de nous. A coup sûr elle produirait dans notre système solaire des perturbations énormes que nous n'aurions pu prévoir. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'une pareille éventualité est tout à fait invraisemblable, et alors, au lieu de dire: Saturne sera près de tel point du ciel, nous devrions nous borner à dire : Saturne sera probablement près de tel point du ciel. Bien que cette probabilité soit pratiquement équivalente à la certitude, ce n'est qu'une probabilité (1). »

Mais autant l'éventualité dont parle M. Poincaré est invraisemblable pour l'astronome, autant des éventualités semblables sont, en sociologie, dignes d'attention. L'histoire nous apprend assez que, plus d'une fois, des événements considérables et imprévisibles dix siècles plus tôt ont brusquement bouleversé la réalité sociale. Si positif que fût le génie d'Aristote, il n'aurait pu aucunement pressentir le développement de la grande industrie capitaliste : tous les calculs qu'il aurait appliqués à l'avenir se seraient trouvés faussés par cette seule ignorance. Nous, de même, si nous essayions d'emprisonner dans des lois suggérées par l'étude du passé l'essence de la nature sociale, nous serions

(1) *La valeur de la science*, chap. XI.

toujours exposés à voir un fait imprévisible démentir brusquement nos formules. Lorsque Comte tenta d'établir la fameuse loi des trois états, il osa dire que le troisième état serait, pour l'humanité, l'état définitif. Mais cela revenait à dire qu'il ne pouvait rien concevoir au delà de l'époque positive : en fait, il est fort possible et nullement invraisemblable qu'à la période scientifique et industrielle succède un jour, par suite d'un événement encore inconnu, une quatrième période, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

Il n'y a pas, notons-le bien, différence de nature entre la loi astronomique et la loi sociologique : l'une et l'autre ne sauraient prétendre qu'à une quasi-certitude ; l'une et l'autre ne sont que probables. Seulement la certitude des prévisions relatives à Saturne est subordonnée à des éventualités très invraisemblables et la certitude des prévisions relatives aux sociétés qui, dans dix siècles habiteront l'Europe est subordonnée à des éventualités imprévisibles, qui n'ont rien d'invraisemblable. Le caractère hypothétique est commun aux deux cas : seulement il est imperceptible en astronomie, il est nettement accusé en sociologie.

Pour les mêmes raisons, on a peine à concevoir que les « lois de la nature sociale » ne soient pas nécessairement et toujours des formules très provisoires. Toute loi, à vrai dire, n'est qu'un énoncé provisoire. Mais cette infirmité commune doit être beaucoup plus sensible en sociologie qu'ailleurs, puisque, nous venons de le voir, des faits nouveaux imprévisibles peuvent à chaque instant venir bousculer les propositions établies. Il ne s'agit plus seulement pour celui qui observe le monde social de pousser ses approximations aussi près que possible de l'exactitude. Il lui faut sans cesse être prêt à subir l'éventualité nouvelle, la « masse gigantesque » qui va transformer brusquement les évaluations les plus délicates en erreurs grossières. Que l'industrie mette les hommes les plus pauvres à l'abri de la faim, et voilà l'économie politique bouleversée ! que l'art médical trouve les moyens de tripler la durée de la vie humaine, toutes nos formules devront

être revisées. Que la mort devienne pour l'homme un accident évitable, et toute la sociologie est à refaire. Sans doute nous ne saurions admettre, avec M. Belot, que ces éventualités soient contraires à l'unité de la nature sociale : soumises elles-mêmes à des lois, elles ne pourront que rendre plus vraie et toujours plus vraie notre façon de comprendre et d'envisager cette unité. A des lois provisoires elles substitueront d'autres lois, provisoires aussi mais moins inexactes. Seulement le règne de ces lois successives, comparé au règne des lois voisines, est, il faut l'avouer, bien précaire. On ose, en astronomie, prévoir des événements à longue échéance. « Reviens dans mille années ! » dit Sully-Prudhomme à l'astre. — « Et l'astre reviendra ». Et l'humanité l'attend, confiante,

Et, fût-elle abolie au temps de son retour,
Seule, la vérité veillerait sur la tour.

Mais ces derniers vers trahissent assez la différence qui sépare astronomie et sociologie. L'astre reviendra, nous n'en doutons pas. Mais l'humanité vivra-t-elle encore ? Et si le sociologue osait dire à l'astre : quand tu reviendras, tu verras ceci sur cette terre où nous sommes, l'astre, à son retour, ne verrait sans doute que la vanité de nos ambitions. Pourquoi ? Il ne faut pas dire que la nature sociale, diverse ou capricieuse, aurait pris plaisir à tromper le savant. Il n'est même pas nécessaire de supposer que celui-ci aurait mal calculé. Seulement des faits nouveaux, impossibles à prévoir, se seraient produits. Et, remarquons-le bien, autant l'intervention de tels faits paraît improbable, en astronomie, autant elle paraît vraisemblable et naturelle en sociologie.

Voilà comment l'objection de M. Belot nous paraît reprendre un grande force, lorsqu'on se rapproche du point de vue pratique. Qu'importe après tout l'unité de la nature sociale, si les lois par lesquelles il nous est possible de l'exprimer sont très

hypothétiques et très provisoires ? J'entends bien que ce caractère provisoire est inhérent à nos formules et non à la réalité. Mais, pour le praticien, cela revient au même : si, quand il vient soumettre au savant cette hypothèse pratique, dont nous avons parlé plus haut, le savant lui répond : peut-être ! et l'avertit que ce peut-être, lui-même, n'a qu'une valeur très provisoire, le praticien ne renoncera pas, sur une aussi faible réponse à l'idée de bien qui l'anime en fait : la diversité contradictoire de l'art moral ne sera donc aucunement atténuée par la science (1).

* * *

Heureusement il ne semble pas que les réponses du savant soient subordonnées à la découverte des lois de la « nature sociale ». On peut croire, que, sans les connaître, sans se réclamer d'elles, il pourra rendre au praticien bien des services et notamment celui d'évaluer la valeur positive des hypothèses pratiques.

On raisonne volontiers comme si l'art social se proposait d'agir sur la société, en général, comme s'il prétendait étendre son action sur le plus lointain avenir. A de si vastes ambitions, une certaine connaissance des lois de la nature sociale serait, en effet, indispensable. Seulement, on l'a pu voir au chapitre précédent, nos prétentions pratiques sont infiniment plus modestes. Il y a, nous semble-t-il, un moyen terme entre la technique étroite et immédiate à laquelle M. Belot voudrait nous réduire et l'art puissant et lointain que M. Lévy-Bruhl fait miroiter à nos yeux.

C'est cette conception moyenne que nous avons tenté de définir plus haut. L'art moral, disions-nous, a pour office propre :

(1) Ajoutons, ici encore, que ce n'est pas seulement la sélection des principes qui se trouverait entravée. Nous nous plaçons à ce point de vue pour ne pas sortir de la question précise que nous examinons dans ce travail. Mais M. Belot a raison de dire que, si l'art moral attend pour rationaliser ses moyens d'action la découverte des lois de la nature sociale, son attente pourrait être longue ; et il serait fort déçu lorsqu'après des siècles de patience on l'avertirait que les lois découvertes sont extrêmement hypothétiques et extrêmement provisoires.

1° de modifier, au nom d'une idée de Bien, les mécanismes et les usages ; 2° de modifier, au nom d'une idée existante, d'autres idées existantes ; 3° de modifier au nom d'une idée naissante qu'il veut faire triompher, des idées qu'il juge vieilles. Mais, si l'on excepte les idées trop générales pour avoir une signification pratique quelconque, nos préoccupations normatives (principe nécessaire de notre activité spontanée ou réfléchie) s'appliquent généralement non à l'humanité, mais à une société donnée, non à l'avenir infini, mais aux deux ou trois siècles qui doivent nous suivre. Encore avons-nous des désirs et des idées plus précises pour notre siècle que pour le siècle prochain, pour la première moitié de notre siècle que pour la seconde.

Certes, nous pouvons nous laisser aller à des rêves, à des espérances d'ordre normatif, dont rien ne saurait mesurer ou limiter l'essor. Un catholique a l'idée qu'il faut que sa religion dure autant que l'humanité elle-même et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. D'autres se plaisent à penser que, dans dix siècles, dans vingt siècles les principes anarchistes auront triomphé dans le monde entier. Mais ces idées, qui ne comportent guère d'applications pratiques immédiates, sont trop faibles pour nous porter à l'action ; en fait, toute l'ambition des catholiques et des anarchistes se concentre sur la génération présente et les cinq ou six générations qui doivent la suivre. Peut-être cette ambition se fera-t-elle plus grande, à mesure qu'elle trouvera des moyens plus puissants de se satisfaire. Mais il semble bien qu'on exprime un fait, en disant qu'aujourd'hui nos idées normatives ne sont précises et vivantes qu'autant qu'elles ont pour objet la réalité présente, le siècle dans lequel nous vivons ou celui qui doit le suivre.

On devine la conséquence : nos hypothèses pratiques, n'étant qu'une évaluation des chances de succès qu'il faut attribuer à nos idées normatives, ne s'étendent guère au delà d'un siècle ou deux, ne s'appliquent guère qu'à une société. Quand nous sommes prêts à lutter pour un système, une doctrine, parce que

nous croyons pouvoir dire : cette doctrine prévaudra, — nous n'entendons pas qu'elle prévaudra dans cinquante ou cent mille années sur toute la surface du globe, mais dans cinquante ans ou cent ans au sein d'une société déterminée. — Mais alors, si les hypothèses des praticiens portent uniquement sur une forme spécifique de la nature sociale et sur un temps donné de son évolution, qui contestera qu'ainsi limitée, la prévision scientifique puisse devenir à la fois beaucoup plus facile et beaucoup plus sûre ?

Dans ce cas spécial, en effet, la prévision, portant sur une forme spécifique de la nature sociale s'appuiera *provisoirement* sur la seule connaissance de cette forme spécifique. Ainsi disparaissent, en grande partie les difficultés que nous signalions plus haut. Ce qu'on risque le plus, en sociologie, c'est, considérant le passé, de prendre pour une loi générale ce qui n'est que la loi de quelques espèces et ne reste plus la loi des espèces futures. C'est là selon nous, ce qu'il faut surtout retenir des objections de M. Belot. Mais la connaissance des lois d'une espèce échappe à ce risque, par définition ; et elle suffit, semble-t-il, pour autoriser, *dans certaines limites*, des prévisions sur l'avenir de cette espèce.

S'il suffisait de quelques exemples pour le prouver, n'en trouverait-on pas autant qu'en alléguait M. Belot en faveur de sa technique étroite ? — Nous savons, disait-il, que, si l'on frappe certains capitaux d'un impôt trop lourd, on en amènera l'exode. Mais ne savons-nous pas de certitude égale que, dans cent ans, les Français ne seront pas anthropophages, n'auront pas rétabli l'esclavage, n'adoreront pas Zeus ? Ne savons-nous pas que, dans un siècle, ils seront moins attachés à la religion catholique, plus rationalistes, plus instruits, plus « organisés » au point de vue économique ?

On allongerait sans peine la liste de ces prévisions qui, portant sur l'avenir, n'en sont pas moins assez vraisemblables pour être, dans la pratique, considérés comme certains. Mais il vaut mieux poser la question en termes plus généraux : que faut-il pour

prévoir, avec une certitude suffisante, le succès ou l'idée d'un principe pratique, dans une société donnée et dans un temps donné ? Que faut-il pour évaluer, en termes positifs les hypothèses diverses et contradictoires des praticiens ? — Il faut : 1^o mesurer la puissance réelle du principe examiné et des principes concurrents dans la société donnée ; 2^o examiner l'histoire passée de cette société et voir si le principe examiné est plus conforme ou plus contraire à son évolution naturelle que les principes concurrents. En rapprochant les renseignements ainsi obtenus, on obtiendra sans peine nous semble-t-il, des prévisions suffisamment certaines (1).

Appliquons ce procédé à l'un des cas que nous indiquions plus haut. Supposons que quelque praticien vienne soumettre à la science une hypothèse pratique ainsi conçue : les principes chrétiens d'ascétisme, de mortification, d'abstinence ont des chances sérieuses de prévaloir d'ici un siècle ou deux.

Que fera le sociologue ? Il mesurera la puissance réelle qu'ont aujourd'hui ces principes, c'est-à-dire qu'il étudiera les faits par lesquels ils peuvent se manifester. Les pratiques ascétiques ont-elles encore de nombreux fidèles ? Y a-t-il encore beaucoup d'hommes qui jeûnent, beaucoup qui font maigre ? Quelles privations s'imposent les catholiques pour se mortifier ? — Il y a là tout un champ d'étude nettement positives et dont la difficulté n'excède pas nos forces. Le résultat de ces études indiquera au savant la force réelle, le degré de vie des principes ascétiques dans la société française contemporaine.

(1) Hâtons-nous d'ajouter que la comparaison de la société considérée et des sociétés de même espèce, passées ou présentes, sera un moyen précieux et auquel il faudra recourir, chaque fois qu'un tel recours sera possible. Mais on ne peut employer une telle méthode sans soulever les difficultés que nous signalons plus haut. Une comparaison ne peut être utile que si elle porte sur des éléments vraiment comparables. Mais une classification des types sociaux, englobant les sociétés présentes, ne sera pas possible, sans doute, avant un temps assez long. C'est pourquoi nous évitons, dans tout ce chapitre, de la supposer acquise. — Nous n'essayons pas de restreindre le champ de la sociologie, mais seulement d'indiquer les besognes qu'on peut entreprendre, *en vue d'un intérêt immédiat*, sans prêter le flanc aux objections de M. Belot.

Pour que ce premier renseignement prenne un sens, il faudra faire porter une recherche analogue sur les principes opposés à l'ascétisme, sur ceux qui recommandent aux hommes de vivre selon la nature et nous poussent aux jouissances dont les chrétiens nous éloignaient. Passons sur les difficultés techniques de cette seconde enquête et supposons-la menée à bonne fin : le sociologue a accompli la première partie de son travail ; il connaît et la puissance du principe qu'on l'a chargé d'examiner et la puissance des principes opposés.

De ces premiers renseignements que peut-il conclure ? — Pas grand chose. Quand même il aurait reconnu que les consciences sociales sont presque unanimes à rejeter l'un ou l'autre de ces principes, il n'aurait pas le droit d'en prévoir, pour un siècle ou deux, la stérilité : qui lui dit qu'il ne se trouve pas à l'instant fugitif et précis où l'idée, méprisée encore, peut-être même criminelle, va soudain recueillir le fruit d'un travail antérieur, à l'heure où la petite flamme vacillante qu'on eût cru près de s'éteindre, va embraser, dans les consciences, le bois mort des idées vieilles ?

C'est pour être fixé sur ce point que le sociologue aura recours à l'observation du passé, à l'histoire morale des siècles antérieurs. Si l'histoire lui révèle le progrès constant d'un des deux principes et la décadence constante de l'autre, si le principe qui depuis des siècles n'a cessé de progresser est aujourd'hui infiniment plus fort que l'autre, si les causes qui l'ont fait prévaloir n'ont pas disparu, le sociologue pourra selon nous, sans hésiter, en prédire la triomphe, même un siècle d'avance. L'exemple de l'ascétisme nous offre un de ces cas très simples. L'histoire, en effet, nous apprend que les pratiques ascétiques ont eu, depuis plusieurs siècles, moins de rigueur et moins d'empire. Le jeûne, autrefois observé avec soin et prescrit par l'autorité civile, est chaque jour rendu moins dur par l'autorité ecclésiastique et il ne semble pas qu'en l'adoucissant on le rende plus populaire. Par contre, l'idéal opposé n'a cessé de gagner du terrain : les

principes qu'on trouvait hardis dans Rabelais, « libertins » au XVII^e siècle, « philosophiques » au XVIII^e, sont aujourd'hui des banalités que l'Église elle-même ne condamne que du bout des lèvres : presque tous nous appelons de nos vœux ardents l'abbaye de Thélème, presque tous nous voulons l'homme instruit, riche et libre (1). Il est vrai que ce commun désir prend des formes infiniment diverses dans les diverses consciences collectives. Mais au praticien qui lui a apporté l'hypothèse indiquée plus haut : les principes d'ascétisme prévaudront dans un siècle ou deux, le sociologue peut répondre avec assurance : non, les principes d'ascétisme ne prévaudront pas dans un siècle ou deux.

* * *

Mais comment parler d'assurance, comment parler de certitude, lorsque nous ignorons, en ce qui concerne l'ascétisme, les lois de la nature morale ? — Evidemment il vaudrait mieux pour le praticien connaître et les lois générales de la nature morale et les lois particulières de la forme spécifique qui l'intéresse. On se plait même à espérer qu'un jour il sera possible de déduire les formules particulières des formules générales, comme on déduit, en astronomie, le cours d'un astre des lois de la gravitation. Mais il ne faudrait pas qu'une telle espérance, au lieu d'être un principe d'action et de vie, eût pour résultat immédiat de paralyser nos efforts.

De vieilles habitudes logiques nous inclinent à n'envisager comme relativement certaines que les lois communes à toute une série de cas semblables ; c'est à la généralité, à l'ampleur des formules que nous en mesurons la beauté ; nous serions presque tentés de refuser le nom de « loi » à ce qui n'est la loi que d'une seule forme spécifique. Mais, bien que la société française,

(1) Ajoutons que ces désirs nouveaux sont liés au développement général de la civilisation française. Les pratiques d'ascétisme ont disparu en même temps que s'affaiblissait la foi, que grandissait la science, que l'industrie croissait en force. Les « causes » de leur disparition n'ont pas disparu aujourd'hui.

dans le cas que nous examinons, soit envisagée *provisoirement* comme unique de son espèce, la loi qui l'éloigne aujourd'hui des tendances ascétiques est bien une loi, au sens ordinaire et régulier du mot : c'est une formule qui réunit des faits et en exprime le rapport réel. Par cette loi, les coups de discipline que se donnait dans sa cellule le moine du XII^e siècle viennent rejoindre dans une hypothèse commune les menus des restaurants parisiens du XIX^e siècle pendant le carême. Il y a bien là des faits qui semblent d'abord sans grand rapport les uns avec les autres et qu'une vue de l'esprit rapproche et unit.

Peu importe, d'ailleurs, la question de mots. Encore une fois, il n'est pas contestable que la sociologie sera plus belle, plus parfaite, le jour où les lois des formes spécifiques ne seront plus envisagées elles-mêmes que comme un cas particulier de lois supérieures. Mais il est, d'autre part, évident que la connaissance de ces lois supérieures est rendue très difficile et très précaire par l'intervention toujours possible de facteurs sociologiques nouveaux. On ne pourra les établir avec quelque assurance qu'après avoir lentement et patiemment accumulé tout un trésor de faits et de lois purement spécifiques.

Faut-il, en attendant, laisser dormir ce trésor ? Faut-il, sous prétexte qu'on n'en sait pas assez, refuser aux praticiens le secours et l'appui de ce qu'on sait déjà ? Et parce que nous ignorons si les tendances ascétiques ne réapparaîtront jamais, faut-il feindre d'ignorer qu'elles ne réapparaîtront pas, en France, au XX^e siècle ? — On chercherait vainement des raisons pour justifier tant d'indolence. Si la sociologie était appelé à devenir un jour certaine, on comprendrait à la rigueur qu'elle ajournât toute réponse jusqu'au jour où elle aurait atteint la certitude. Mais nous avons assez fait voir que toute science comporte toujours un caractère hypothétique. Et nous pouvons ajouter qu'en sociologie ce caractère sera plus sensible dans les lois très générales que dans les lois très particulières. Car, il ne faut pas l'oublier, si la loi générale est plus belle, surtout lors-

qu'elle est très simple, que les lois particulières, sa valeur positive est subordonnée à la valeur de celles-ci, comme la valeur de celles-ci est subordonnée aux faits eux-mêmes. Ce sont les faits, les faits bien observés qui constituent le vrai trésor, l'encaisse métallique des sciences : les lois, même très spéciales, ne valent que par les faits et les lois très compréhensives ne valent que par les lois très spéciales. Supposons que demain l'explication des irrégularités constatées dans le moyen mouvement de la comète d'Encke ou dans le déplacement du périhélie de Mercure force les astronomes à ne plus se servir de l'hypothèse de Newton, la loi, après avoir longtemps régné, disparaîtra : mais les faits bien observés que cette loi tentait d'expliquer n'en seront ni plus ni moins exacts et c'est encore par rapport à eux qu'on mesurera la valeur de l'hypothèse nouvelle.

Le fait est plus certain que la loi particulière et la loi particulière, encore toute proche des faits, est plus certaine en un sens que la loi générale. Par conséquent les lois spécifiques de la nature française, anglaise, chinoise ne sauraient être inférieures, au point de vue de la certitude, à celles de la nature sociale qu'elles doivent un jour permettre d'établir. — Mais alors, comment renoncer à se servir d'elles, au fur et à mesure qu'on les découvrira, pour éclairer les praticiens ? Et de quel droit prétendrait-on agir sur la nature sociale au nom des lois de la nature sociale, si l'on défend au préalable d'agir sur une forme spécifique, au nom d'une loi spécifique ?

Remarquons enfin que, hors du monde social, nos interventions pratiques n'ont jamais été si lentes et si prudentes. Nous n'avons pas attendu que la physique eût atteint un haut degré de généralité pour tirer parti de ses indications. Aujourd'hui même les ingénieurs, les industriels n'utilisent-ils pas à chaque instant les lois très particulières de phénomènes encore très peu connus ? Les médecins n'ont-ils pas exploité au fur et à mesure qu'elles donnaient des résultats précis et étroits les recherches des savants ? Qui les en blâmerait ? Non seulement

leur démarche était légitime, puisqu'il est toujours légitime de substituer un peu de science à beaucoup d'ignorance et la mise en valeur de lois très spéciales à la méconnaissance de toute loi ; mais, en outre, à chaque instant les applications tentées par les praticiens ont, soit par leur succès, soit par leur insuccès, inspiré aux savants des recherches nouvelles et de nouvelles découvertes. Ce qui fut légitime et fécond dans les sciences et les arts voisins ne saurait être pour la sociologie et l'art moral abusif et stérile. Là aussi l'activité pratique, *éclairée* et non *suscitée* par la science ne peut qu'exercer une bonne influence sur le développement de la science elle-même.

Donc, la connaissance d'une forme spécifique de la nature sociale autorise les prévisions sur cette forme spécifique. Donc, connaissant la puissance actuelle d'un principe pratique et son évolution antérieure dans une société donnée, nous pouvons prévoir pour un certain temps la destinée de ce principe, sa fécondité ou sa stérilité. Donc, ayant mesuré la force des tendances ascétiques et tracé la courbe de leur histoire en France, nous pouvons en prédire pour un ou deux siècles l'insuccès pratique, et cette prédiction, pour être certaine, n'a pas besoin de s'appuyer sur les lois de la nature sociale.

Mais, peut-on dire, en poussant à l'extrême la théorie de M. Belot, une société quelconque n'est-elle pas comme la nature sociale elle-même variable à l'infini et surtout toujours susceptible d'être modifiée par l'art rationnel ? Et toutes les objections qu'on a vues plus haut, à propos de la nature sociale, ne vont-elles pas réapparaître en petit, à propos de chaque forme spécifique ?

C'est vrai. Mais, dès l'instant qu'elles réapparaîtront « en petit, » ces objections ne peuvent plus nous émouvoir. Ce qui est troublant, lorsqu'on prétend faire porter des prévisions sur la nature sociale, c'est que cette nature peut être soumise à des lois d'évolution telles que le passé ne saurait nous permettre de fixer à jamais l'avenir, c'est que l'hypothèse d'un facteur nouveau venant tout bouleverser est aussi vraisemblable en socio-

logie qu'in vraisemblable en astronomie. Seulement ce facteur nouveau, imprévisible peut-être dix ou vingt siècles à l'avance dans des sociétés diverses, ne sera pas imprévisible un ou deux siècles d'avance dans la société précise qu'il doit venir bouleverser. On ne peut qu'être d'accord avec M. Belot, lorsqu'il dit qu'Aristote ne pouvait prévoir le régime capitaliste. Mais ce qu'Aristote ne pouvait prévoir vingt siècles d'avance, Saint-Simon pouvait le prévoir dès la fin du XVIII^e siècle : et, élaborant son système, il tenait compte de cette prévision. Autant il est nécessaire d'admettre que, d'ici trente ou quarante siècles, des faits imprévus peuvent venir donner à la nature sociale certaines formes qu'il nous est même impossible d'imaginer, autant la vraisemblance de cette hypothèse diminue, (sans jamais disparaître tout à fait), si l'on considère un ou deux siècles au lieu de quarante, une forme spécifique au lieu de la nature elle-même. Qui nous dit, objectera-t-on, que la « nature française » ne va pas brusquement changer, démentant d'un seul coup toutes nos prévisions ? — Mais elle ne peut changer sans cause et nous apercevrons sans doute la cause d'un tel changement. — Mais si l'effet était instantané ? — C'est ici justement qu'apparaît l'avantage pratique de notre méthode. Nous n'oserions affirmer qu'un changement de structure sociale sera toujours et partout très lent, sous prétexte que toujours et partout il l'a été. Il se peut qu'un jour, en vertu d'une loi d'évolution presque impossible à saisir aujourd'hui, ou tout simplement par suite du progrès de l'art rationnel la sociologie observe, dans des formes spécifiques que nous n'entrevoions même pas, l'exemple de changements instantanés. Mais nous oserons affirmer que la « nature française » n'est pas jusqu'à nouvel ordre, prête à nous donner ce spectacle. Pourquoi ? Parce que jamais encore elle ne l'a donné et qu'aucun fait nouveau ne nous invite à croire qu'elle soit prête à le donner demain plutôt qu'hier. Nous nous refuserions à tirer de ce fait particulier une conclusion générale : nous en tirons sans hésiter une con-

clusion particulière. Evidemment il n'est pas possible de démontrer mathématiquement la certitude indiscutable de notre modeste prévision. Mais rappelons-nous que l'astronome ne pourrait pas plus que le sociologue faire une telle démonstration : seulement ni l'un ni l'autre ne s'en soucieront. Et, dans la pratique, ils feront abstraction d'une possibilité aussi improbable.

Le même raisonnement s'appliquerait à l'intervention de l'art rationnel. On hésite à accepter le dilemme de M. Belot, lorsqu'il s'agit de la nature sociale. Combien serait-il moins acceptable, dès l'instant qu'il s'agit d'une société donnée, envisagée un siècle ou deux d'avance ! Et qui oserait prétendre que notre pouvoir, durant une aussi courte période, n'est pas renfermé dans des limites qu'on peut prévoir et définir ? Limites provisoires, nul ne le conteste, mais provisoirement aussi infranchissables que si elles étaient éternelles. L'art modifiera une société, dans la mesure où elle peut être modifiée et cette mesure lui sera indiquée par la science. S'il la dépasse, il n'aura pas à s'enorgueillir d'avoir transgressé ou fait les lois naturelles : il n'aura fait qu'indiquer à la science une erreur de calcul, provoquer des recherches nouvelles, rendu aux études théoriques l'impulsion qu'il en avait reçue.

* * *

Autant les objections de M. Belot peuvent être utiles pour prévenir de la part des sociologues ou des praticiens des ambitions amples et prématurées, autant elles perdent de leur force et de leur intérêt tout pratique, si on essaie de les appliquer à la conception moyenne que nous avons essayé d'indiquer. Pour résumer, la sociologie nous paraît capable de réagir sur les principes de l'art moral, non pas en en créant, blâmant ou prescrivant un seul, — rien de tout cela n'est de son domaine, — mais en donnant aux praticiens *qui les lui demanderont*

des indications positives sur le succès ou l'insuccès probable de leurs idées normatives.

Elle a le droit de donner des indications de ce genre, puisqu'elle ne se prononce pas sur la valeur normative des principes qu'on lui apporte, mais seulement sur la valeur positive des hypothèses qui en annoncent le triomphe ou l'échec.

Elle a le pouvoir de les donner, parce que les prévisions qui lui sont nécessaires pour y réussir ne portent pas sur la nature sociale et l'avenir indéfini, mais sur une forme spécifique de cette nature et un temps donné de son évolution.

C'est donc bien sans sortir de son rôle et sans faire appel prématurément à des hypothèses trop vastes et trop hardies que la science peut, si on lui en fait la demande, renseigner les praticiens, déblayer la route de l'art, atténuer la diversité contradictoire des principes réels.

Lui en fera-t-on la demande ? Viendra-t-on implorer ses conseils ? — La question est importante, puisque si les praticiens ne vont pas à la sociologie, ce n'est pas la sociologie qui peut aller aux praticiens.

Mais avant d'examiner ce point, nous voudrions au chapitre suivant, montrer, en choisissant quelques exemples précis, comment pourrait s'opérer le cas échéant cette réaction de la science sur les principes de l'art, comment le praticien peut interroger le savant et comment le savant peut répondre au praticien.

CHAPITRE VII

La science, en examinant les hypothèses des praticiens, ne sort pas de son rôle théorique : exemples.

. Application de la méthode définie plus haut à la question du suicide.
— Discussion de la théorie de M. Durkheim. — La question de la responsabilité : la science n'a pas le droit de la résoudre *a priori*, par une affirmation déterministe. — La question de l'enseignement moral : comment la résoudre des praticiens animés de l'esprit scientifique. — Il n'y a pas, pour le sociologue, de morale vraie et de morale fausse.

Les idées de bien sont, en chaque pays et à chaque instant, des faits donnés. C'est au sein des principes réels que l'art rationnel ira prendre sa source. Mais la science qui ne peut pas créer, autoriser, réprover un seul de ses principes, peut, sur la demande des praticiens, en évaluer les chances de succès. On est donc amené à dire que, le jour où l'esprit, les méthodes et les habitudes scientifiques auront triomphé, l'art rationnel aura pour principes *celles des idées de bien réelles dont le sociologue aura pu prédire le succès certain, probable ou possible.*

Quelques exemples vont nous permettre de préciser ce rôle de la science et de mieux marquer notre point de vue. Nous essaierons d'appliquer notre méthode à la question du suicide, à la question de la responsabilité, à la question de l'enseignement moral. Cet examen nous donnera l'occasion de dissiper quelques uns des malentendus qu'a fait naître l'introduction de l'esprit scientifique dans le domaine moral.

*
* *

Après avoir étudié le suicide et en avoir indiqué les causes

sociales, M. Durkheim, songeant à tirer de ses recherches des conclusions pratiques, se pose deux questions.

1° Le suicide doit-il être classé parmi les actes que la morale permet ou parmi ceux qu'elle réproouve? Faut-il y voir, à un degré quelconque, un fait criminologique ?

2° L'état présent du suicide, chez les peuples civilisés doit-il être considéré comme normal ou anormal ?

Pourquoi cette seconde question ? — Parce que, nous l'avons vu plus haut, M. Durkheim fait de la distinction du normal et de l'anormal le principe de l'art moral. Le praticien, selon lui, doit combattre non tout ce qui est imparfait : il y a des imperfections nécessaires, mais seulement ce qui est maladif, anormal et par conséquent évitable.

Aux deux questions qu'il s'est posées, M. Durkheim répond par deux : oui.

« Il est nécessaire que le suicide soit classé au nombre des actes immoraux » parce que, dans les sociétés modernes et dans celles qui les ont précédées, il a été généralement réprouvé, parce qu'en France il constitue une tare morale, « quoique l'opinion semble avoir une tendance sur ce point à devenir plus indulgente qu'autrefois, » parce qu'enfin il est contraire à cette religion de l'humanité que le progrès des sociétés civilisées a peu à peu fait triompher (1).

Quant au caractère anormal de l'état présent du suicide, nous avons déjà vu au chap. II, comment M. Durkheim l'établit. La rapidité avec laquelle le nombre des suicides s'est accru depuis cinquante ans ne peut-être que le résultat de l'effervescence malade au milieu de laquelle se développe la civilisation contemporaine. Elle est dûe à une crise, car elle est liée à un changement rapide de structure sociale et une société ne peut pas normalement changer de structure avec cette soudaineté (2).

Donc, l'état présent du suicide chez les peuples civilisés est

(1) *Le Suicide*, livre III, chap. 2.

(2) *Ibid.* livre III, chap. 3.

anormal. Or, ce qui est anormal, pathologique, est évitable. Donc prenons des mesures pour restreindre le nombre exagéré des suicides.

Quelles mesures ? — La connaissance des causes du suicide égoïste permet à M. Durkheim d'être, sur ce point, très affirmatif. « Le suicide égoïste vient de ce que la société n'a pas, sur tous les points, une intégration suffisante pour maintenir tous ses membres sous sa dépendance. Si donc il se multiplie outre mesure c'est que cet état, dont il dépend, s'est lui-même répandu à l'excès..... Par conséquent, la seule façon de remédier au mal est de rendre aux groupes sociaux assez de consistance pour qu'ils tiennent plus fermement l'individu et que lui-même tienne à eux ». Et, pour diverses raisons que nous n'avons pas à rappeler, c'est le groupe professionnel, la corporation qui semble le plus apte à « rappeler perpétuellement l'homme au sentiment de la solidarité » (1).

Donc combattons le suicide immoral et anormal, et combattons-le par la corporation.

Comme on le voit, la science fournit à M. Durkheim : 1° son principe normatif (combattons le suicide) ; 2° ses moyens rationnels d'action (ayons recours au groupement professionnel). Et le procédé scientifique au nom duquel est formulé le principe est uniquement la distinction du normal et de l'exceptionnel. Sans doute M. Durkheim se pose deux questions distinctes : le suicide est-il immoral ? — l'état présent en est-il normal ? — Mais s'il classe le suicide parmi les faits immoraux, c'est seulement parce que la réprobation qui frappe le suicide lui paraît être un fait général et, pour nos sociétés, « normal ».

Nous ne rechercherons pas si l'état présent du suicide est ou n'est pas exceptionnel, parce que, cette recherche faite, il nous resterait à savoir s'il est exceptionnellement bon ou exceptionnellement mauvais.

Nous n'essaierons pas de faire dire à la sociologie si le suicide

(1) *Le Suicide*, livre III, chap. 3.

lui-même doit-être ou n'être pas rangé parmi les faits immoraux, parce que la science ne peut, sans sortir de son rôle, se prononcer là-dessus.

Enfin et surtout, nous tiendrons pour également rationnelles les tentatives dirigées en faveur du suicide, ou contre le suicide, dès l'instant qu'elles feront également appel, pour le développer ou pour le combattre, aux lois formulées par M. Durkheim.

Mais si les praticiens, mûs par le désir de réussir et animés de l'esprit scientifique, viennent consulter la sociologie, sur le succès probable de leurs principes, que fera le sociologue ?

Il se posera la question suivante : quelles sont, en fait, dans la société française contemporaine, les idées morales relatives au suicide ? Quelle en est la puissance respective ? Quelle en est la destinée, l'évolution antérieure ?

Peut-être l'analyse des idées réelles nous donnera-t-elle ici des résultats moins simples que ceux auxquels aboutit M. Durkheim.

En effet les consciences sociales, en France, se posent elles-mêmes à propos du suicide deux questions tout à fait distinctes :

1^o Faut-il faire en sorte que le nombre des suicides augmente, diminue ou reste stationnaire ?

2^o Faut-il louer, blâmer, tolérer le suicide ?

Ces questions, d'sons-nous, sont tout à fait distinctes. En effet, il est évident qu'une même conscience y peut, sans contradiction, faire des réponses divergentes. On peut fort bien admirer le courage de l'homme qui se tue, le louer, et trouver mauvais qu'il ait été réduit à cet acte admirable. Cela n'est, d'ailleurs, pas spécial au cas du suicide. N'admirons-nous pas, ne sommes-nous pas prêts à proposer en exemple l'homme qui meurt fièrement pour sa foi ou pour sa pensée ? Mais ne trouvons-nous pas détestable que l'intolérance expose les hommes à souffrir et à mourir pour leur pensée ou pour leur foi ?

C'est que s'il est beau de supporter, d'une âme résolue misère et souffrance, il n'est pas moins beau de lutter contre la misère

et contre la souffrance. Il y a là deux idées normatives dont la contradiction apparente, au point de vue logique, n'embarrasse guère les consciences collectives ; de ces deux idées normatives sortiront fatalement deux entreprises pratiques.

Au nom du principe : « il est beau de souffrir pour sa foi », j'essaierai de propager l'admiration pour les martyrs, l'envie de les imiter.

Au nom du principe : « il est juste que nul ne souffre pour sa foi », j'essaierai de propager la haine de l'intolérance et d'organiser la liberté commune.

Remarquons, en passant, que ces deux tentatives pratiques, loin de se nuire l'une à l'autre, s'accordent et se complètent. Car ce sont les hommes résolus à mourir, s'il le faut, pour leur pensée qui enseignent aux autres hommes le prix de la pensée et la nécessité de la tolérance ; et la tolérance, elle-même, en nous habituant au droit de penser librement, nous dispose à revendiquer et à maintenir ce droit avec plus d'énergie et d'abnégation.

En ce qui concerne le suicide, les deux questions posées par les consciences communes autorisent chacune plusieurs réponses : six idées normatives au moins sont ici possibles :

- 1° Il faut que le nombre des suicides s'accroisse ;
- 2° Il faut que le nombre des suicides diminue ;
- 3° Il faut que le nombre des suicides reste stationnaire ;
- 4° Il faut blâmer le suicide ;
- 5° Il faut louer le suicide ;
- 6° Il faut déclarer le suicide indifférent au point de vue moral.

Bien entendu, on pourrait allonger indéfiniment cette liste en faisant un peu de casuistique et en distinguant les suicides d'après les motifs. Mais nous simplifions le problème, puisqu'il ne s'agit pas de le résoudre, mais d'indiquer la méthode qui permettra de le résoudre.

Parmi ces six idées possibles quelles sont les idées *réelles* ?

Si nous examinons, d'abord, les trois premières, nous constaterons sans peine que, seule, la seconde est vraiment réelle.

On ne voit pas quelles consciences sociales dans la société française contemporaine, considèrent comme un idéal l'augmentation ou le maintien du nombre des suicides (1).

Par conséquent l'idée réelle étant, sur ce point, unique, la tentative de l'art moral sera, elle aussi, semble-t-il, unique.

Mais que répondre à un novateur, s'il s'avisait de désirer que le nombre des suicides augmentât et s'il travaillait pour atteindre ce but ?

Il y peut travailler, c'est son droit, et son travail sera rationnel, si, voulant accroître le nombre des suicides, il s'efforce de relâcher les liens corporatifs. Mais si, animé de l'esprit scientifique et du désir de réussir, il vient interroger la science sur ses chances de succès, la science lui dira : le désir de voir diminuer le nombre des suicides, règne en maître aujourd'hui dans les consciences collectives ; si, d'autre part, nous considérons le passé, nous voyons qu'il a régné toujours et que, loin d'aller en s'atténuant, il est devenu plus fort, à mesure que l'on attachait plus de prix à la vie humaine et à l'individu.

Dans ces conditions, des deux hypothèses : 1^o d'ici un siècle ou deux, on continuera à désirer la diminution du nombre des suicides, en France ; 2^o d'ici un siècle ou deux, on désirera l'augmentation du nombre des suicides, en France, — la seconde est seule vraisemblable d'après l'examen du passé et l'examen du présent.

Est-ce à dire que, dans mille siècles, sur le sol que nous habitons aujourd'hui la première hypothèse ne se trouvera pas devenue très juste ? Il faudrait, pour qu'on pût répondre à une question de ce genre, que la science de la nature sociale fût une science déjà très avancée. Mais la prévision à longue échéance que cette science autoriserait n'aurait pas plus de *certitude* que la prévision à courte échéance autorisée aujourd'hui même par la connaissance de la nature française.

(1) Peut-être pourtant trouverait-on un sentiment de ce genre dans certains milieux pessimistes.

Par conséquent, le principe : « il faut diminuer le nombre des suicides » ayant seul des chances sérieuses de triompher d'ici un siècle ou deux, c'est à cette diminution que travailleront les praticiens, s'ils ont envie de réussir et s'ils ont demandé à la science d'évaluer leurs chances de succès.

Considérons maintenant les trois dernières idées que nous indiquions plus haut : il faut louer le suicide, — le blâmer, — le déclarer moralement indifférent.

De ces trois idées possibles peut-on en éliminer une ou deux comme étant irréelles ? Ce serait tout à fait arbitraire. En France à l'heure présente, il y a des consciences qui blâment le suicide, des consciences qui l'approuvent, des consciences qui s'en désintéressent. C'est d'ailleurs ce que reconnaît implicitement M. Durkheim, lorsqu'il convient qu'en ce qui concerne la réprobation du suicide, la conscience commune a une tendance à devenir plus indulgente qu'autrefois.

Mais si les trois idées sont réelles, les tentatives d'art moral rationnel pourront sur ce point être triples et par suite contradictoires : l'un essaiera de propager l'idée que le suicide est un acte héroïque, l'autre une action lâche, l'autre une action quelconque. Et cette triple propagande existe, en effet, aujourd'hui.

La science peut-elle, d'un coup d'autorité, supprimer ces contradictions ? — Non, évidemment. Mais, ici encore, si les praticiens viennent la consulter, elle pourra, pour les aider à connaître leurs chances de succès, mesurer et la puissance présente de leurs trois principes et leur évolution passée.

Que lui demande-t-on ? On veut qu'elle évalue au point de vue positif, les trois hypothèses suivantes :

1° Demain, (c'est-à-dire d'ici un siècle ou deux), le suicide sera loué.

2° Demain le suicide sera blâmé.

3° Demain le suicide sera considéré comme un acte indifférent.

Pour évaluer la vraisemblance de ces trois hypothèses, il suffit bien d'examiner quelle est présentement la force respective des trois principes opposés et quelle est dans notre passé leur histoire (1).

C'est, d'ailleurs, ce que fait en passant M. Durkheim, lorsqu'il cherche à prouver que le suicide doit être classé parmi les faits immoraux (2). Mais sur ce point, sa méthode et ses conclusions s'imposent-elles à tous ?

Tout d'abord, l'étude qu'il fait du présent et du passé n'a pas pour objet de permettre une prévision positive à courte échéance, mais la déduction d'un principe normatif. En second lieu, s'il condamne le suicide, c'est uniquement parce que la réprobation qui le frappe est sans cesse devenue plus forte depuis l'époque grecque jusqu'à nos jours et parce que aujourd'hui même elle est tout à fait conforme à ce culte de l'homme, à cette religion de l'humanité qui sont propres à l'époque moderne.

Mais de ces deux raisons la seconde n'est qu'une interprétation personnelle, aussi contestable qu'ingénieuse : pourquoi le suicide serait-il contraire à la religion de l'humanité ? — « Du moment, nous dit-on, que la personne humaine est et doit être considérée comme une chose sacrée dont ni l'individu ni le groupe n'ont la libre disposition, tout attentat contre elle doit être proscrit. Peu importe que le coupable et la victime ne fassent qu'un seul et même sujet... Si, en soi et d'une manière générale, le fait de détruire violemment une vie d'homme nous révolte comme un sacrilège, nous ne saurions le tolérer en aucun cas ». — Mais, il est vraiment bien tentant de retourner l'argument : et, si la personne humaine est la chose sacrée entre toutes, comment ne pas sacrifier à sa dignité l'existence elle-même ?

(1) Rappelons encore une fois que c'est là le *minimum* des connaissances nécessaires pour autoriser une prévision. Le jour où l'emploi de la méthode comparative sera possible, le savant n'en sera que mieux armé.

(2) *Le suicide*, III, chap 2, § 1.

quoi de plus conforme à la religion de l'humanité que de se donner la mort, pour éviter quelque grave déchéance, physique ou morale ? C'est bien là sans doute un suicide égoïste. Mais, renoncer à la vie parce qu'on ne veut pas déchoir ou subir certaines souffrances, ce n'est pas méconnaître le prix de la vie, c'est témoigner qu'on s'en fait une idée très haute et très ambitieuse.

On peut répondre à cela que la religion de l'humanité, le culte de l'homme est tout autre chose que l'individualisme égoïste, qui conduit au suicide : « Loin de détacher les individus de la société et de tout but qui les dépasse, il les unit dans une même pensée et en fait les serviteurs d'une même œuvre. Car l'homme qui est ainsi proposé à l'amour et au respect collectifs n'est pas l'individu sensible, empirique, qu'est chacun de nous ; c'est l'homme en général, l'humanité idéale, telle que la conçoit chaque peuple à chaque moment de son histoire. Or, nul de nous ne l'incarne complètement, si nul de nous n'y est complètement étranger »(1). — Mais le culte de l'homme, ainsi entendu, serait en dernière analyse, le culte d'une abstraction assez mal définie ; et il faudrait prouver que, quand nous représentons aujourd'hui l'homme idéal, nous le tenons privé du droit de mettre volontairement fin à ses jours. Enfin, n'est-il pas un peu arbitraire de distinguer ainsi le culte de l'homme et l'individualisme ? Quand M. Durkheim montre dans l'exaltation continue de la personne humaine une des fins que poursuivent en fait les sociétés modernes, à quoi peut-il faire allusion si ce n'est au caractère individualiste de notre civilisation, à ce respect qui nous rend sacrée non l'humanité idéale, non l'homme en soi, mais la personne de Pierre, la personne de Paul et notre propre personne ? Etre fidèle au culte de l'homme, qu'est-ce sinon respecter l'homme dans l'individu ? Qu'est-ce sinon être individualiste ? — Il faut, dirait-on, distinguer l'individualisme égoïste, et l'individualisme sans épithète. — Mais cette distinction serait plus nette et

(1) *Le suicide*, III, 2, p. 382.

plus simple dans les mots que dans les choses. Individualisme et égoïsme sont des réalités assez peu séparables et l'on passe de l'une à l'autre par des nuances peu sensibles. Respecter l'individu, c'est se respecter soi-même. Mais quand on respecte si fort l'individu que l'on est soi-même, on est bien près de respecter les autres individus : « L'individualisme, dit M. Durkheim lui-même, n'est pas nécessairement l'égoïsme ; mais il en rapproche ». Et ailleurs, parlant de ce sentiment de l'autonomie individuelle qui est le principe du suicide égoïste, il écrit : « Là où l'homme met tellement haut la personnalité individuelle qu'il n'aperçoit plus aucune fin qui la dépasse, il la respecte chez les autres » (1).

Mais, sans prolonger cette discussion, et si même on admet la distinction entre le culte de l'homme et l'individualisme ordinaire, qui ne voit que le suicide peut-être également conforme à l'une et à l'autre ? Qu'importe que l'objet de notre vénération religieuse soit l'individu, être concret et sensible, ou l'individu, être abstrait ? Que nous nous respections directement nous-mêmes ou que notre respect s'adresse à l'humanité idéale que nous incarnons partiellement, quel témoignage plus éclatant de notre ferveur et de notre foi que de sacrifier notre existence au désir de n'être pas des hommes avilis, amoindris, incomplets ? Lequel est vraiment fidèle à la religion humaine de celui qui préfère la mort à la mendicité ou de celui qui à la mort préfère la mendicité ? Quiconque méprise avec sérénité sa personne, celle d'autrui et tout le genre humain ne répugnera guère à vivre honteux et misérable, mais celui qui dans sa personne respecte l'humanité, comme un Dieu, ne compromettra pas sa dignité d'homme aussi aisément : il saura mourir pour la conserver.

On serait presque tenté de dire que cette religion de l'humanité, cette exaltation de la personne humaine au nom des quelles on voudrait condamner le suicide doivent avoir pour effet nécessaire de multiplier les suicides égoïstes : en élevant, en agrandissant l'idée que nous nous faisons de la vie et de l'homme,

(1) Ibid II, 4, p. 263.

ne nous rendent-elles pas plus prompts à nous dégoûter de certaines misères, à trouver intolérables certains accidents ? Mais, sans aller jusque-là, ce qu'on peut, semble-t-il, affirmer, c'est ce que l'exaltation de la personne humaine n'implique absolument ni la prohibition, ni l'approbation morale de la mort volontaire. L'un voit dans le suicide un acte d'impiété, contraire à la religion de l'humanité ; l'autre y voit le plus beau sacrifice qu'on puisse faire à cette religion. C'est assez dire que ni sur l'une ni sur l'autre de ces interprétations personnelles on ne saurait fonder un raisonnement bien convaincant.

Quand à l'autre argument de M. Durkheim, il repose bien sur une étude toute positive de la réprobation du suicide. Mais cette étude, inspirée par la conception du normal et du pathologique, n'accorde pas à notre état présent et au passé immédiat une valeur plus considérable qu'à l'exemple des sociétés grecques. M. Durkheim convient que la réprobation morale du suicide semble devenir aujourd'hui moins absolue et moins sévère, mais il n'attache pas à ce relâchement présent une importance spéciale. Comme la réprobation est, dans l'histoire, un fait général, comme elle a été plus absolue dans les sociétés modernes que dans les sociétés antiques, elle est normale, fondée, légitime : et, du même coup, l'indulgence de la conscience contemporaine se trouve rangée parmi les phénomènes anormaux, morbides, évitables.

Objectera-t-on que la révolution française a rayé le suicide de la liste des crimes légaux et que, depuis plus d'un siècle, on n'est pas revenu sur cette radiation ? — M. Durkheim, qui signale lui-même le fait, n'hésiterait pas à répondre que le siècle tout entier, sur ce point, fut anormal. Qu'est-ce en effet qu'un siècle vis à vis de tant de siècles ? Et comment hésiter à condamner une anomalie, même persistante, lorsque l'exemple de tant d'années et de tant d'époques nous prouve, à n'en pouvoir douter, que c'est une anomalie ?

Le point de vue différent que nous indiquions au chapitre

précédent nous ferait envisager différemment le problème à résoudre et la méthode utile.

Tandis que M. Durkheim se demande : la réprobation du suicide est-elle un fait normal ou non dans les sociétés modernes ? nous nous demandons seulement : d'ici un siècle ou deux, en France, le suicide sera-t-il approuvé, blâmé, toléré ?

Pour répondre à cette question, il faut étudier le phénomène : « réprobation du suicide » dans le présent et le passé, à peu près comme M. Durkheim a étudié lui-même le phénomène « suicide ».

Quelle en est la force présente et quelle est la force présente des tendances et des idées contraires ? — C'est ce que nous révélera un examen méthodique de la réalité. Approbation, réprobation, indifférence, s'expriment également par des signes objectifs. Nous savons que la loi française ne considère pas le suicide comme un crime. Mais la jurisprudence admet qu'on poursuive comme homicide le complice du suicide : ces poursuites sont-elles fréquentes, quelles en sont les sanctions ? C'est bien là une question de fait. D'autre part, lorsqu'une loi quelconque offense la conscience commune, il est inévitable que des tentatives soient faites pour la modifier : existe-t-il aujourd'hui une ligue, une société, un parti qui désire voir porter des peines légales contre le suicide ? C'est encore une question de fait. Enfin la presse, le roman, le théâtre peuvent également donner des indications précieuses : de quels commentaires les journaux accueillent-ils aujourd'hui les diverses sortes de suicide ? Approuvent-ils, blâment-ils, restent-ils indifférents ? Les pièces modernes présentent-elles plus souvent le suicide comme l'acte d'un brave ou comme l'acte d'un lâche ? Les prédicateurs des différentes religions traitent-ils fréquemment la question ? Les catéchismes, les manuels de morale insistent-ils sur ce sujet ? Existe-t-il encore des coutumes locales qui témoignent de l'horreur ou de la répulsion qu'inspire au peuple le suicide ? Questions de fait dont l'étude s'impose à celui qui veut prévoir si la réprobation ou l'approbation du suicide prévaudra d'ici quelque temps.

Questions de faits que la science peut examiner sans sortir de son rôle propre, sans prétention, sans arrière-pensée normative.

Un tel examen n'autoriserait aucune prévision, même à brève échéance, s'il n'était complété, éclairé par l'étude du passé. Nous ne prétendons pas qu'il faille, qu'on puisse étudier, à propos du suicide, l'ensemble du passé pour en dégager une loi de la nature sociale ; un tel travail supposerait qu'on a défini au préalable quelles formes spécifique de la nature sociale sont suffisamment analogues pour être utilement rapprochées. Et nous n'avons sur ce point jusqu'à présent que quelques indications assez vagues. Mais l'étude précise du passé de la France suffit, selon nous, à autoriser des prédictions relativement et pratiquement certaines.

En effet, dans le passé comme dans le présent, c'est par des signes objectifs saisissables et mesurables que s'est manifestée la réprobation ou l'approbation du suicide. La loi ne punit pas la mort volontaire, mais elle l'a punie autrefois. Comment a évolué la législation ? La brusque radiation faite par la révolution était-elle préparée par un long travail antérieur ou fut-elle le coup de tête de quelques logiciens ? Les poursuites contre les complices d'un suicide sont-elles, au cours du XIX^e siècle, devenues plus ou moins fréquentes ? Les sanctions plus ou moins graves ? Y a-t-il eu, depuis la révolution, des projets de lois édictant des peines contre le suicide ? Quel en a été le sort ? Depuis que la presse existe, est-elle devenue plus indulgente, plus rigoureuse ou n'a-t-elle pas varié dans son appréciation morale du suicide ? Le théâtre et le roman du XVII^e, du XVIII^e siècle étaient-ils plus rigoureux ou plus indulgents que le théâtre et le roman contemporain ? Les catéchismes, les manuels, insistaient-ils plus ou moins sur la question ? — L'examen de ces questions peut encore être fait par le sociologue, sans aucune arrière-pensée normative. Et une fois muni de ces renseignements il a le droit, selon nous, de formuler au nom de la loi étroitement

spécifique qui sera dégagée des faits, les prévisions nécessaires au travail étroit des praticiens.

Si aujourd'hui les trois tendances : tendance à approuver, tendance à blâmer, tendance à tolérer le suicide, ont, dans les consciences sociales, la même place et la même force et si cette égalité s'est toujours maintenue depuis plusieurs siècles, on est fondé à prédire qu'elle se maintiendra encore un siècle ou deux au moins, sauf fait imprévu.

Si de ces trois tendances, égales aujourd'hui, l'une depuis des siècles n'a cessé de gagner, l'autre de perdre en intensité, on est fondé à prédire le triomphe plus ou moins proche, sauf événements nouveaux, de celle qui est en progrès.

Si enfin l'une des tendances est d'abord beaucoup plus réelle aujourd'hui que les deux autres, est ensuite, depuis plusieurs siècles, en voie de progrès constant, son triomphe, sauf fait imprévu, peut-être considéré comme certain et même prochain.

Nous ne pouvons examiner ici laquelle de ces hypothèses se dégagerait de l'étude des faits. Aussi bien n'envisageons-nous cette question du suicide qu'à titre d'exemple ; la méthode seule nous importe. On voit qu'elle est différente de celle qui prend pour point de départ la distinction du normal et du pathologique. Les faits qu'allègue M. Durkheim ne nous semblent pas d'ailleurs de nature à permettre une indication positive sur le succès plus ou moins probable des principes pratiques opposés. — L'exemple de la Grèce, de Rome, l'exemple même des sociétés européennes voisines, ne sauraient jusqu'à nouvel ordre autoriser la condamnation des idées plus indulgentes qui se font jour, en France, autour de nous : et cela, parce que toute innovation, toute nouveauté morale se trouverait *a priori* condamnée, si l'on admettait cette méthode. Dès l'instant que l'idée indulgente existe, le sociologue, sans la rejeter, la blâmer ou l'approuver, doit se préoccuper seulement d'en mesurer la force présente, d'en retracer l'évolution antérieure, de comparer cette force et cette évolution à celles des autres idées réelles : de cette

étude il peut tirer des prévisions limitées et précises, suffisantes au point de vue pratique. Quant aux prévisions plus générales qui ne pourraient s'appuyer que sur une connaissance positive des lois de la nature sociale, un avenir assez lointain les rendra peut-être possibles. Aujourd'hui elles seraient, semble-t-il, prématurées.

Mais que faire, en attendant que les savants aient mesuré la force respective des tendances contraires ? — La question ne se pose pas, pour la bonne raison que la science ne nous donne pas, que nous ne nous ne lui demandons pas *des principes*. Ce que nous attendons d'elle ce sont des renseignements sur le succès de principes que, par hypothèse, nous avons déjà. Puisque nous les avons, nous les suivrons, et nous aurons raison de suivre chacun celui que nous voudrons, — quelles que soient les raisons de notre préférence, — puisque le silence provisoire de la science nous laissera toute liberté, en nous laissant toute ignorance.

Tels seraient sur ce cas spécial les résultats de notre méthode; là où M. Durkheim croit pouvoir dire : dans l'état actuel de nos connaissances, nous devons combattre le suicide, nous croyons que le sociologue doit répondre jusqu'à nouvel ordre : il m'est impossible encore de me prononcer sur le succès probable des diverses idées réelles, relatives au suicide. C'est seulement quand je connaîtrai et leur force présente et leur destin passé que je pourrai vous donner non un principe normatif, mais des renseignements positifs sur vos principes normatifs.

* * *

Il suffit, croyons-nous, d'appliquer cette même méthode à la question de l'obligation morale et de la responsabilité pour voir disparaître aussitôt quelques-unes des objections qu'on adresse chaque jour à la conception scientifique de la morale.

L'homme doit-il être considéré comme responsable des fautes qu'il commet ? Ou bien l'acte du criminel, aussi nécessaire, aussi

déterminé que la route d'un astre à travers le ciel, ne peut-il être imputé justement qu'aux lois même de la nature ?

Question troublante, parce qu'elle soulève dans les consciences collectives la question toute pratique de la répression pénale : mais, plus la question est troublante, plus il est nécessaire d'y appliquer, en faisant abstraction de tout parti-pris, de toute idée préconçue, la méthode appliquée aux questions analogues.

Il faut donc avant tout renoncer à demander à la science, — science sociale ou autre, — la solution du problème normatif que posent spontanément nos consciences. Si avancée qu'on la suppose, la sociologie n'aura jamais le droit de nous dire : il faut tenir le criminel pour responsable, ou pour irresponsable. La sociologie ne peut, en effet, nous donner ni ordres ni conseils, mêmes déguisés.

Mais c'est ici qu'on peut voir à quel point il est malaisé d'appliquer rigoureusement les conséquences que comporte la distinction du point de vue théorique et du point de vue normatif. L'un dit : c'est une question de bon sens ; si les actions des hommes sont soumises à des lois, il est puéril de châtier le coupable : il a fait ce qu'il devait faire, ce qu'il ne pouvait pas ne pas faire ; la seule idée d'une nature sociale implique l'irresponsabilité individuelle. L'autre dit : il faut distinguer ; le coupable, au moment du crime, était-il dans tel ou tel état physiologique, dans tel ou tel état psychologique ? Si oui, il est responsable, inon, non ; la responsabilité est un fait que le savant peut observer et affirmer. L'autre enfin dira : La responsabilité est-elle, dans le passé, un fait général et normal ? S'il en est ainsi, toute tentative faite en vue de la supprimer ne peut-être que l'indice d'un fait pathologique. L'homme doit être considéré comme moralement responsable.

Tous ces raisonnements aboutissent à des conclusions normatives ; tous, — et le dernier surtout, — sont d'aspect scientifique semblent propres à convaincre un esprit positif. Tous, à notre avis, sont inadmissibles.

Et pourtant il est absolument vrai qu'il y a logiquement une contradiction entre l'idée de nature qui est le fond de la science et l'idée de responsabilité. Si l'on admet que la destinée humaine est soumise à des lois aussi rigoureuses que celles qui règlent la chute d'une pierre, comment incriminer l'homme qui lance la pierre plutôt que la pierre qui lancée par lui, va frapper un front innocent ? Les Celtes, dit-on, lançaient des flèches au ciel quand il tonnait, et, quand l'Océan débordé montait vers eux, ils marchaient vers lui, l'épée à la main. C'est qu'ils imaginaient dans la nue, sous les flots, des volontés responsables ; et il a fallu un premier progrès de l'esprit scientifique pour que les marées et la foudre vinssent modestement prendre place au milieu des faits naturels : combien, aujourd'hui encore, n'éprouvent pas au bruit du tonnerre une sorte d'horreur religieuse ? — Nous ne marchons plus, comme nos ancêtres, contre les eaux soulevées, nous n'attaquons plus l'orage : mais, quand nous supposons en chacun de nous on ne sait quelle volonté libre et par suite responsable, quand, pour combattre la marée montante des crimes ou le brusque déchaînement des passions coupables, nous essayons de terrifier par le châtement ces volontés mystérieuses, ne prolongeons-nous pas dans le monde social l'empire factice des dieux inconnus que la science a peu à peu bannis du monde physique ? Comment dire : tout est soumis à des lois réelles et connaissables, si l'on ajoute aussitôt, tout homme est libre d'agir à sa guise et cette liberté le fait responsable ? Qu'est-ce qu'une loi réelle à laquelle on est libre d'obéir ou d'être infidèle ? Et qu'est-ce qu'une liberté qui nous soumet sans défense à la loi toute puissante ? J'entends bien qu'on peut être libre dans la limite des lois, que le déterminisme n'équivaut pas à la prédestination : mais quand un homme a tué, son meurtre est-il un fait explicable par des lois ? Si non, c'est la science qui est impossible, si oui, ce sont les lois qui ont tort et qui sont coupables. Et l'idée de faire retomber sur le coupable, qui en est victime, la responsabilité du fait néces-

saire, inévitable, est aussi peu scientifique que l'idée de lancer des flèches contre le ciel quand il tonne.

Il est donc, semble-t-il, indiscutable que l'idée de responsabilité contredit l'idée déterministe qui est le point de départ de toute l'activité scientifique. Mais il serait tout à fait contraire à l'esprit scientifique et à la méthode que nous avons essayé d'indiquer, de nier ou de condamner *pour cette raison* la responsabilité. La science, en effet, n'a ni à blâmer, ni à approuver quoi que ce soit ; son domaine est celui des faits : il serait anti-scientifique de faire blâmer par la science une idée normative anti-scientifique.

L'idée de responsabilité existe-t-elle, en fait, dans la société française ? — Nul ne peut le nier. Qu'importe dès lors que cette idée soit contraire ou soit conforme à l'esprit de la science ? La science en elle ne doit voir qu'un fait, qu'elle a pour mission de connaître, d'expliquer et non d'apprécier et de juger. Un fait par lui-même n'est pas ne peut pas être anti-scientifique — Si l'idée qui nous fait responsables peut et doit paraître au savant une idée incompatible avec le principe de la science, l'existence de cette idée doit être à ses yeux un fait naturel et *a priori* explicable. Il lui revient dès lors de l'expliquer, de l'étudier avec calme, quelles que soient ses préférences, ses sentiments personnels. Il ne saurait aller plus loin sans sortir de son rôle propre et dépouiller tout caractère scientifique : car la science ne peut rien prescrire ; et il ne lui appartient même pas de prescrire à l'action des hommes le respect de ses postulats, le respect de la science.

On ne peut pas non plus résoudre le problème scientifiquement, comme quelques-uns l'imaginent, en demandant aux médecins ou aux psychologues de se prononcer sur la responsabilité des coupables. Et pourtant, là, il semble bien qu'on ait recours à une méthode très sage. Quoi de plus positif que l'état mental d'un individu donné ? et comment dénier au savant le droit de l'examiner et d'exprimer, pour aider l'œuvre de magistrats, le résultat de son examen ?

Mais là encore, on aperçoit bientôt que le rôle normatif joué

par le médecin ou le psychologue est distinct de son rôle scientifique : inattaquable, quand il se contente d'énoncer les faits, sans en tirer aucune conclusion pratique, le médecin s'expose à toutes les critiques, à toutes les discussions lorsqu'il se prononce directement ou indirectement sur le traitement auquel doit être soumis l'accusé. Sans doute il paraît d'abord arbitraire et purement logique d'analyser ainsi sa réponse. Lorsque le praticien déclare : tel homme est responsable, il exprime un fait, il conseille un acte ; mais on ne peut séparer cette expression et ce conseil. La responsabilité est un fait : il est impossible de le proclamer sans suggérer par là-même aux juges une détermination pratique. Il semble qu'on touche ici un cas dans lequel la science se transforme automatiquement en conseil.

Il n'y a là pourtant qu'une illusion, due à l'emploi de termes équivoques. « L'accusé est responsable », dit le médecin. Qu'entend-il par là ? S'il veut dire qu'à son avis l'accusé doit être puni, il ne fait qu'exprimer une idée normative, réelle et par conséquent respectable, mais à laquelle il est toujours facile d'opposer l'idée contraire. S'il veut dire au contraire que la science, par sa voix, ordonne le châtement du coupable, il trahit la science qui est de tout point indifférente à ce châtement. Qu'y a-t-il de scientifique dans son intervention ? Ce n'est pas la conclusion pratique, qui n'engage que lui, ce sont les faits observés selon des méthodes définies. Ce sont les résultats directs de son examen. Or qu'a-t-il vu, qu'a-t-il pu voir en examinant l'accusé ? Des signes de lucidité ou d'inconscience, des signes de bon sens ou de folie, mais non jamais l'idée qu'il faut punir les criminels lucides ou absoudre les inconscients.

Donc, lorsqu'il dit : « l'accusé est responsable », il dépasse son droit, augmente son rôle. En réalité, tout ce qu'il peut dire, c'est : j'ai observé tels faits ; concluez-en ce que vous en voudrez. S'il va plus loin, c'est qu'il sait fort bien, par expérience, ce qu'en conclueront les juges. Il sait que, si l'accusé est lucide, il sera condamné, s'il est fou, il sera acquitté. De là vient que pour

simplifier sa réponse, il répond : l'homme est responsable. Mais cette responsabilité, qui la proclame ? La science ? Le savant ? Non, les juges, dont le savant connaît et ne fait que devancer la pensée.

C'est d'ailleurs parce que les juges admettent la responsabilité dans tel cas, l'irresponsabilité dans tel autre et font de cette distinction un principe juridique qu'ils ont recours au médecin. Ils ne lui demandent pas de se prononcer sur le principe. Ils lui demandent de les éclairer sur le cas. Le médecin n'est qu'un témoin auquel ils s'adressent pour connaître des faits que seul il peut observer et qu'eux-mêmes ont besoin de connaître. Mais ils n'ont besoin de les connaître que pour pouvoir appliquer le principe qui est leur, qu'ils ne doivent pas à la science, qu'ils ne soumettent pas au savant.

Cela nous fournit même un exemple excellent de la séparation des pouvoirs théoriques et normatifs. Faut-il punir cet accusé ? C'est là un problème d'ordre normatif, qu'il ne peut-être résolu que par un principe pratique. Si les juges ne possédaient pas, en venant siéger, ce principe, ils siègeraient en vain : ce n'est pas l'examen de la cause, ce n'est pas le praticien, ce n'est pas ce n'est pas la science, qui le leur fournirait. Seulement, ils ont leur principe, et ce principe leur est sacré parce qu'il leur est commode, et ils ne le discutent pas, parce que s'ils le discutaient c'est leur existence de juges, leur raison d'être qui seraient en jeu. Ils se disent (peu importe pourquoi) que, si l'accusé en commettant le crime s'est rendu compte de ce qu'il faisait, l'a voulu, l'a prémédité, il doit être puni, que, s'il a obéi, au contraire à un mouvement de folie, à quelque impulsion irrésistible, il doit être absous. En s'asseyant, ils sont convaincus de la justice, de l'excellence de cette idée normative. Et c'est précisément parce qu'ils en sont convaincus, qu'ils font appel au savant.

Le savant répond à cet appel. Que va-t-il dire ? En fait, le juge lui dit bien : cet homme est-il responsable ? Mais le sens de

cette question n'est pas douteux. Elle signifie : cet homme est-il ou n'est-il pas dans tel ou tel état physiologique et psychologique ? Et c'est à cela que répond le médecin ; lorsqu'il dit sommairement : l'accusé est responsable, sa réponse signifie : cet homme est dans tel état. Car c'est là ce qu'il a pu observer et il n'a rien pu observer d'autre. Ainsi il donne aux hommes d'action des indications strictement positives, et ni lui, ni le juge ne sort de son rôle : l'un apporte l'élément théorique, l'autre l'élément normatif.

Mais comment prétendre, dans ces conditions, que le principe est « scientifique » ? Le principe qui anime le voleur ou l'assassin n'est pas scientifique, dès l'instant, que pour commettre leur crime, le voleur ou l'assassin ont usé de moyens rationnels et fait appel à la science. Le principe de la guerre n'est pas scientifique, dès l'instant que l'ingénieur calcule scientifiquement la trajectoire des projectiles. De même on ne peut, sous prétexte que le médecin met ses connaissances au service du principe admis par les juges, soutenir qu'il consacre ou qu'il admet ce principe : la science, nous l'avons vu, se prête avec une égale docilité à toutes les tentatives pratiques ; elle ne devient pas rebelle aux mains de celui qui se trompe ou de celui qui veut tromper les autres.

Reste le dernier raisonnement : la responsabilité est un fait ; toutes les morales l'admettent, toutes se présentent à l'observateur comme un code de devoirs et de sanctions : comment ne pas considérer comme une réalité « fondée et normale » une croyance que l'on observe de tout temps et dans toute espèce de société ? Et si cette croyance a aujourd'hui une tendance à s'affaiblir, comment ne pas voir dans cet affaiblissement l'indice d'un état social momentanément morbide ?

Mais la distinction du normal et du pathologique conduirait ici à des conséquences particulièrement difficiles. Toutes les sociétés, dit-on, ont admis la responsabilité morale. Dans l'état actuel de nos connaissances, c'est exact. Mais remarquons bien que toutes

n'ont pas admis la responsabilité individuelle. La responsabilité collective est un fait qui, pour le sociologue, n'a rien d'exceptionnel et qui, sous des formes diverses, s'observe assez fréquemment. Aujourd'hui même, en France, elle existe à côté de l'autre, non seulement dans la loi civile, mais aussi dans la conscience commune ; à chaque instant, nous imputons aux collectivités les fautes de leurs membres, même quand ceux-ci ne forment qu'une infime minorité. Une famille est avilie, dans l'opinion, par la faute de son chef et ce n'est pas une peine légère que de porter un nom déshonoré ; une armée est flétrie par la faute d'un régiment, un régiment par la faute de quelques hommes ou d'un officier. Une province, un pays, sont rendus responsables de la faute de peu d'habitants : le langage courant, chez nous, ne fait-il pas d'un grec un tricheur, d'une querelle de mauvaise foi une querelle d'Allemand, d'un ivrogne un Polonais ? Sur la foi de quelques exemples, qu'il serait parfois difficile de vérifier, nous n'hésitons pas à flétrir un peuple entier. La lecture des journaux contemporains est, à cet égard, très instructive : qu'un magistrat, un officier, un banquier, commette un crime ; le blâme de la presse ne s'arrête pas à l'individu criminel, il rejaillit sur ses collègues, c'est toute une classe sociale qui se trouve aussitôt mise en cause. — Il est vrai qu'à côté de cela, notre code pénal n'admet que la responsabilité individuelle et tous nos manuels de morale, renchérissant à l'envi, nous répètent qu'il est honteux de rendre un enfant responsable des fautes de son père, une armée des fautes de quelques chefs, une classe des fautes de quelques meneurs. Il semble même que la forme individuelle de la responsabilité occupe dans les consciences communes plus de place que la forme collective. Mais enfin, les deux formes existent.

Laquelle des deux est « normale » ? — Dira-t-on qu'elles le sont toutes deux et que la responsabilité collective n'est que l'extension du principe de la responsabilité individuelle ? Un tel jeu de mots n'avancerait pas la question et il serait toujours

temps de répondre que la responsabilité individuelle n'est que la mutilation du principe de la responsabilité collective, — ce que l'histoire confirmerait d'ailleurs. Mais, quoi qu'il en soit, il est clair que les deux formes, loin d'être unies nécessairement, peuvent s'exclure. Si l'on étendait le principe collectif jusqu'à rendre la société responsable, dans tous les cas, des fautes individuelles, la responsabilité individuelle se trouverait virtuellement supprimée. Si la distinction du normal et du pathologique aboutissait à cette conclusion que les deux principes contraires sont également normaux, elle n'aurait plus un grand intérêt pratique, car la question pratique est toute de savoir si l'individu coupable sera puni de son crime, ou si sa famille sa classe, sa corporation, ou la société doivent en porter la peine avec lui, ou à sa place.

Comment choisir entre ces deux idées, qui, l'une et l'autre sont réelles ? — Faudra-t-il dire : la responsabilité collective a régné plus longtemps et en plus de pays que la responsabilité individuelle, elle est donc normale ? Ce raisonnement arithmétique serait sans portée. M. Durkheim nous avertit assez qu'un fait n'est pas normal ou anormal « en soi » ; il ne l'est que par rapport à une société déterminée, considérée à un moment donné de son évolution. Qu'importe alors que l'existence de la responsabilité ait été normale pendant des siècles pour un nombre immense de sociétés, si elle ne l'est pas pour la nôtre ? Qu'importe qu'on l'observe au Japon, en Grèce, dans la France du moyen-âge, si la société française d'aujourd'hui ne peut être, à cet égard, utilement comparée à celle du moyen-âge, à la Grèce, au Japon ?

Alors ? — Alors, on peut dire, (et c'est, je crois, le raisonnement le plus scientifique en l'espèce) : l'évolution subie par l'idée de responsabilité au cours de l'évolution de la vie sociale et de la culture est caractérisée par une individualisation toujours croissante de l'objet responsable. L'établissement de la responsabilité individuelle dans les sociétés contemporaines est le résultat naturel de cette évolution : il est donc normal. C'est

donc le principe individualiste qui doit diriger notre activité.

Mais nous retrouvons ici une fois de plus ce même dédain de la réalité présente, cette même tendance à régler l'avenir au nom du passé qui font la faiblesse pratique de la distinction du normal et du pathologique. Il est exact, nous semble-t-il, que la responsabilité ait passé de la forme collective à la forme individuelle, mais comment en conclure, sans témérité, qu'une fois parvenue à cette seconde forme, elle doit s'arrêter, cesser d'évoluer? Cette cessation elle-même ne serait-elle pas, au premier chef, un phénomène anormal? Or, si l'évolution doit se poursuivre, comment la prévoir, comment être sûr qu'elle ne va pas tourner, comment en tracer la courbe future, si ce n'est en considérant avec un soin et une minutie spéciale, l'état présent de la conscience collective et son évolution la plus récente?

La responsabilité, objectera-t-on, a passé d'une forme à l'autre, pourquoi supposer que le cours des choses va se trouver brusquement renversé ou perturbé? — Pourquoi? Parce que des faits nouveaux ont pu se produire tout récemment, peuvent se produire à l'heure ou nous parlons : comment le savoir, en considérant le passé? C'est sur le présent que nous devons jeter les yeux. Et alors peut-être nous apercevrons-nous que le développement des sciences biologiques et de la sociologie pourrait bien être le *fait* nouveau qui va modifier l'évolution. Peut-être verrons-nous dans les progrès mêmes de l'esprit scientifique une raison de prévoir l'avènement possible d'une conception neuve de la responsabilité.

Mais alors, la loi d'individualisation serait fautive? — Une loi aussi générale n'est pas vraie ou fautive; elle est utile ou inutile. La suppression de la responsabilité individuelle, dans un siècle ou deux, si elle s'effectue, n'ébranlera pas la sociologie sur ses bases; elle nous permettra seulement de modifier une loi prématurément clichée; cette loi n'en aura pas moins exprimé, pour un temps, des faits exacts, ce qui est le rôle des lois. Remarquons d'ailleurs que ces faits, aujourd'hui

même, s'accorderaient sans peine d'interprétations différentes. Il est vrai que la responsabilité, collective d'autrefois, est de plus en plus individuelle; on en conclut que l'état individuel est le terme de son évolution. Soit. Mais qui m'empêche de dire : la responsabilité a sans cesse tendu à disparaître, elle disparaîtra ? Mon interprétation ne serait en rien plus téméraire que celle qui précède : le nombre des personnes atteintes par l'idée de responsabilité n'a-t-il pas diminué sans cesse ? Ne peut-on supposer qu'il tend à zéro ? Ou bien encore, ne peut-on dire, en reprenant l'idée de Saint-Simon : la responsabilité individuelle est propre aux phases critiques, elle fera place à la responsabilité collective, dès qu'apparaîtra la phase organique ?

Toutes ces interprétations et bien d'autres qu'on pourrait imaginer rendent parfaitement compte des faits passés qui nous sont connus. Elles ne tiennent pas compte de l'avenir, ni du présent. C'est bien là le vice commun à ces généralisations séduisantes que produit naturellement la méthode qui prend pour point de départ la distinction du normal et du pathologique. Elles tendent à emprisonner l'avenir dans le passé, à vouloir que les siècles futurs soient la répétition des siècles passés, que l'évolution de demain reproduise l'évolution d'hier. La vérité est que, dans l'état présent de la sociologie, ces hypothèses audacieuses n'ont pas d'utilité pratique. Elles peuvent, d'ailleurs, être précieuses, au point de vue théorique, en suscitant des recherches nouvelles. Mais notre seul moyen de pressentir avec quelque certitude l'avenir d'une société donnée sur un point précis est d'analyser avec un soin minutieux et la réalité présente et le passé immédiat, en observant les faits nouveaux qui auraient pu modifier cette société elle-même. La méthode comparative donnera sans doute un jour des résultats plus brillants ; mais elle est aujourd'hui pour nous d'une application presque impossible. En tous cas, elle ne nous permet pas, comme on voit, de décider, si l'existence de la responsabilité individuelle en France, au début du XX^e siècle, est un fait normal ou un fait pathologique.

Le permet-elle, il resterait à décider si cette indication d'ordre positif pourrait-être transformée en principe normatif ; et cela nous paraît impossible : de quel droit, au nom de quelle métaphysique nous empêcherait-on d'établir un régime anormal d'irresponsabilité, si ce régime anormal nous convient et nous plaît ? L'homme qui ne veut pas guérir se rit de la médecine : elle ne peut rien pour lui ni contre lui. Mais il serait superflu de revenir sur cet argument que nous avons déjà longuement exposé plus haut.

Donc à cette question pratique : « l'homme, en France, aujourd'hui doit-il être considéré comme moralement responsable ? » la science ne peut, directement ou indirectement, rien répondre. Mise en présence du criminel, il lui appartient de l'examiner. Elle sortirait de son rôle en essayant de le juger.

Elle n'a pas à dire : cet homme, en commettant son crime, obéissait à des lois nécessaires ; il faut donc l'absoudre. — Car la science ne peut, sans abus, ériger le respect du déterminisme et de l'esprit scientifique un principe normatif.

Elle n'a pas à dire : cet homme est dans tel ou tel état physiologique, dans tel ou tel état psychologique ; donc il faut l'absoudre ou le condamner. — Car la science peut bien observer, analyser un état donné, mais elle ne peut déduire de ces observations un principe pratique qui n'y est pas contenu.

Enfin, elle n'a pas à dire : l'existence de la responsabilité est un fait normal, donc il faut le maintenir, il est juste de le prolonger. — Car la science, dans son état actuel, n'est pas en mesure de décider si ce qui était normal autrefois, l'est aujourd'hui, le sera demain ; et surtout, elle n'a pas le droit d'affirmer que ce qui est normal est bon, que ce qui est morbide est mauvais.

Que dira-t-elle donc ? — Ici encore nous n'avons qu'à appliquer la même méthode que nous appliquions à l'instant à la question du suicide. Et d'abord, la science ne dira rien si on ne lui demande rien. Même à ceux qui ne l'auront pas consultée sur leurs principes pratiques elle donnera les moyens de ration-

naliser leur action; à quiconque essaiera d'agir sur la réalité morale elle offrira toutes ses observations, toutes ses lois, toutes ses richesses accumulées; ainsi elle se prêtera aux entreprises les plus opposées et peut-être, grâce à elle, verra-t-on les partisans et les adversaires de la responsabilité individuelle l'attaquer et la défendre avec des moyens également rationnels. Mais si, avant de se mettre au travail, les praticiens désireux de réussir viennent l'interroger non sur la valeur, mais sur les chances de succès de leurs principes respectifs, la science pourra, pour les éclairer, essayer d'évaluer ces chances.

Dans le cas qui nous occupe, les hypothèses pratiques qu'elle sera appelée à apprécier seront à peu près celle-ci :

D'ici un siècle ou deux, en France, la responsabilité individuelle sera admise par la conscience commune.

D'ici un siècle ou deux, en France, la responsabilité individuelle sera plus admise par la conscience commune ?

D'ici un siècle ou deux, en France, la responsabilité collective (sous une forme quelconque) sera admise par la conscience commune.

Et ainsi de suite. Il faudrait, pour être exact et complet, allonger cette liste; car le problème de la responsabilité, infiniment plus complexe que le problème soulevé par le suicide, comporte un grand nombre de solutions intermédiaires. Et, au point de vue pratique, ce serait être bien ambitieux que de prétendre atteindre, d'un premier effort, des résultats nets et considérables. Mais, comme il ne s'agit ici que d'une question de méthode, nous pouvons sans inconvénient simplifier la question.

Supposons donc deux praticiens, dont l'un veut maintenir la responsabilité individuelle, telle qu'elle existe aujourd'hui, et l'autre la supprimer. Tous deux désirent réussir. Tous deux, avant de se mettre à l'œuvre, interrogent la sociologie sur les chances de succès de leurs principes opposés. Que va faire le sociologue ?

Il examinera, d'abord, dans quelle mesure les deux principes

qu'on lui soumet sont réels. Il en mesurera la force. Il essaiera d'en reconstituer l'évolution antérieure.

Pour cela il procédera comme nous l'indiquions plus haut. Il lui faudra d'abord trouver les signes objectifs, les faits par lesquels s'exprime la force respective des deux idées, puis les comparer, les mettre en balance. Ces faits, nous n'avons pas la prétention de les énumérer ici. Il y faudrait une étude spéciale, et d'ailleurs, l'originalité du sociologue consistera précisément à trouver des faits significatifs, là où nous ne voyons rien que d'indifférent. Mais pour en citer quelques-uns dont l'importance saute d'abord aux yeux, le savant verra d'un côté les lois pénales proclamant la responsabilité personnelle, d'un autre côté, le code civil admettant certains principes qui sont la négation même de la responsabilité individuelle ; d'un côté, les programmes officiels et les manuels scolaires, de l'autre côté les livres des théoriciens avancés ; d'un côté certaines pièces de théâtre, certains romans, de l'autre des romans et des pièces opposées. L'examen des verdicts rendus par le jury, par les tribunaux correctionnels, par les conseils de guerre lui révéleront la force des deux courants contraires. Les commentaires dont la presse accompagne ces jugements et ces verdicts lui permettront de préciser ces révélations. — Comment contester qu'un tel travail de ce genre soit purement positif ? Quoi de plus scientifique que de dresser la statistique comparée des verdicts rendus, des livres parus, des pièces jouées, des articles publiés en 1906, par lesquels s'exprime la conscience collective contemporaine ? Et quel rôle le parti-pris, les idées préconçues, les arrière-pensées normatives pourraient-elles jouer ici ?

Les mêmes moyens permettraient de retracer l'évolution des deux principes depuis un siècle ou deux, bien qu'évidemment on ne puisse prétendre à une aussi grande précision, lorsqu'on remonte dans le passé. Les statistiques n'ont été dressées avec soin que depuis peu de temps. Et il nous faut évidemment renoncer à connaître les jugements rendus en 1807 avec la même

exactitude que les jugements rendus en 1907. Mais nous pouvons retracer avec une précision très suffisante l'évolution des lois pénales, en ce qui concerne la responsabilité ; la jurisprudence et ses changements ne nous échappent pas ; les projets de loi mortués peuvent nous renseigner ; nous avons enfin tous les moyens de dresser une statistique relativement convenable des œuvres littéraires et philosophiques par lesquelles les deux idées que nous envisageons pouvaient s'exprimer, et se sont exprimées.

Que conclure d'une telle étude ? — Rien, peut-être. Si les deux idées envisagées ont aujourd'hui une réalité, une force à peu près égales, si, d'autre part, la courbe de leur évolution antérieure est assez analogue, le sociologue ne pourra pas donner aux praticiens les réponses qu'ils attendent de lui. — Mais si l'une est aujourd'hui beaucoup plus forte et si depuis un siècle ou deux, elle n'a cessé de grandir en vigueur, si cette loi d'accroissement, dans la société considérée, n'est contrariée par aucun fait présent, il est bien évident que le sociologue ne courra pas grand risque en disant : celle-là va triompher. Il serait même en droit de le dire si cette idée, plus faible aujourd'hui, n'avait fait que gagner du terrain depuis un siècle, tandis que l'autre, plus forte, n'avait fait qu'en perdre.

On sait qu'aujourd'hui, le jury, expression d'une des consciences collectives françaises, est enclin à la clémence. Il accorde les circonstances atténuantes à peu près trois fois sur quatre. On sait que les tribunaux correctionnels, eux aussi, adoucissent la peine environ deux fois sur trois. Si l'on tient compte du nombre des affaires classées, il en ressort avec évidence que la conscience sociale est aujourd'hui très indulgente pour les criminels, en d'autres termes, qu'elle adoucit, restreint, énerve l'idée de responsabilité. D'autre part, si l'on considère les romans feuilletons, l'attitude des grands quotidiens dans les affaires criminelles, les livres des philosophes, les pièces de théâtre, on est frappé de la tendance qu'a la conscience contemporaine à absoudre tout à fait les coupables, soit lorsqu'ils ont reçu une mauvaise éduca-

tion, soit lorsqu'ils cèdent à un mouvement de fureur, soit lorsqu'ils obéissent à un préjugé qui leur est sacré, soit lorsqu'ils défendent une cause politique ou religieuse, soit lorsqu'ils agissent par solidarité corporative, soit lorsqu'ils sont poussés par la misère. Tout cela témoigne, à n'en pas douter, d'un affaiblissement très réel de l'idée de responsabilité individuelle. — Si cet affaiblissement apparaît de plus en plus net et sensible depuis le début du XIX^e siècle jusqu'à nos jours, s'il coïncide soit avec les progrès de l'instruction, soit avec le développement de la démocratie, soit avec l'essor des sciences positives (ce sont là, bien entendu, des hypothèses), le sociologue, à notre avis pourra, sans abuser des faits, prévoir l'atténuation, voire même la suppression de la responsabilité individuelle d'ici un siècle ou deux. Quand bien même la responsabilité aurait toujours existé dans le passé, un tel fait ne saurait prévaloir contre le témoignage du présent et du passé immédiat de la forme spécifique envisagée. A l'inverse, si l'affaiblissement de cette idée individualiste ne se manifestait que depuis quelques années et que le progrès de cette idée eût été jusque là incessant, si cet affaiblissement pouvait s'expliquer par des causes passagères et en voie de disparition, s'il était lié, par exemple, à l'empire momentané d'une fausse doctrine scientifique, le sociologue devrait dire : tout porte à croire que la responsabilité individuelle triomphera.

Cet exemple permet de dissiper quelques-uns des malentendus qu'a soulevé la conception scientifique de la morale. On croit généralement que cette conception, par le seul fait qu'elle est déterministe, implique *ipso facto* la suppression immédiate de toutes les idées de devoir, d'obligation, de responsabilité qui sont encore aux yeux de bien des gens, le fond même de la morale pratique. Ce n'est là qu'une illusion, d'ailleurs très naturelle. Logiquement, la responsabilité individuelle est inconciliable avec le déterminisme. Il nous est impossible d'admettre à la fois que le crime est un fait nécessaire et que le criminel

mérite d'être puni. Il serait puéril de dire à l'individu : tu dois faire ceci, s'il était évident qu'il ne peut pas le faire. Sans doute on pourrait encore se servir de l'idée d'obligation et de responsabilité comme d'un artifice éducatif pour peser dans la balance, pour influencer sur la volonté de l'agent. On pourrait, sachant qu'il n'est pas responsable, lui répéter qu'il l'est pour obtenir de lui des résultats donnés, comme on donne à certains neurasthéniques des cachets de mie de pain, pour leur persuader qu'ils sont curables et les faire un peu réagir. L'idée de responsabilité se trouverait ainsi momentanément maintenue, non comme élément indispensable de la réalité morale, mais comme « moyen » passager d'agir sur cette réalité. Toutefois il est bien clair que, si l'on se plaçait au point de vue logique *et à ce seul point de vue*, il y aurait incompatibilité entre le principe déterministe et le principe de la responsabilité.

Seulement le sociologue n'a pas à se placer au point de vue logique et surtout à ce point de vue seul. Il sait que les sociétés ne vivent pas de syllogismes, que certaines fautes de logique ont eu, au point de vue social, des effets très heureux. Il sait enfin que ce qui fait la force et la vie des idées normatives, ce n'est pas leur valeur abstraite, mais leur puissance pratique. Invité à se prononcer sur les destins probables de l'idée de responsabilité, il ne les déduira pas d'un examen théorique et métaphysique de cette idée, mais de la place qu'elle occupe dans la conscience contemporaine et de son évolution antérieure. A la connaissance des faits, il demandera la prévision d'un fait.

Quelle objection pourrait-on faire à cette conception prudente ? On nous dit : La science va-t-elle renverser, en un jour, tout l'édifice moral ? Osera-t-elle s'attaquer à cette grande idée d'obligation et de responsabilité qui en est la base ? — Mais la science ne s'attaque à rien, ne condamne rien, ne juge rien. Elle ne vient pas nous offrir une idée normative, neuve et solide, pour remplacer les idées anciennes. Bien plus : à ceux qui veulent les maintenir, elle offre ses lois et toutes ses ressources.

Son rôle se borne à prévoir les faits, sans essayer d'agir sur eux. Est-ce sa faute si le principe de la responsabilité s'affaiblit et si elle constate cet affaiblissement ?

A vrai dire, en un sens ce peut être sa faute : si c'est le développement des études positives, si c'est la diffusion de l'esprit scientifique qui sont la cause ou une des causes principales de l'affaiblissement dont nous parlons, les partisans de la responsabilité ont quelque droit d'accuser la science. Mais l'existence et les progrès de la science *sont un fait*, au même titre que l'existence et la décadence de l'idée de responsabilité ; et l'on ne peut pourtant pas exiger que la science se supprime, pour ne pas troubler ou hâter l'agonie des idées qu'elle a, sans le vouloir, frappées.

Aller plus loin, imaginer que la science doit user de son pouvoir pour maintenir ou restaurer coûte que coûte l'idée défaillante d'obligation ou de responsabilité, ce serait lui attribuer un rôle qui n'est pas le sien. Ce serait aussi méconnaître la variabilité de la nature sociale. C'est précisément, semble-t-il, parce que l'on considère cette idée comme un fait qu'on doit être prêt d'avance à savoir qu'un jour elle disparaîtra. Sans doute elle a longtemps régné : mais ce peut-être aussi bien une raison pour qu'elle règne longtemps encore ou pour qu'elle touche au terme de son destin. Si l'examen du présent nous invite à cette seconde hypothèse, quel misonéisme étrange nous ferait fermer les yeux ? sans doute la croyance au devoir, à la responsabilité fut longtemps normale ; mais la croyance aux magiciens, aux Dieux le fut longtemps aussi ; l'empire des idées non scientifiques est immense, comparé dans l'histoire à celui de l'idée scientifique : ce n'est pas là une raison suffisante de renoncer à la science, d'adorer les Dieux, de nous incliner devant les magiciens. Autant nous refusons d'admettre qu'on imposât une idée normative, parce qu'elle serait scientifique, c'est-à-dire conforme à un principe, à une loi positive, autant nous refusons d'admettre qu'on rejette une idée normative, parce qu'elle est scientifique, parce

que la science, sans le vouloir, sans y penser, lui a donné naissance et parce qu'elle vit et grandit avec elle. Si l'idée de responsabilité doit disparaître, sa disparition n'ébranlera pas la morale pratique. Mais, l'ébranlât-elle, il ne faudrait pas s'en prendre à la science ; la science aurait prévu cette révolution, elle ne l'aurait pas décrétee.

* * *

On comprendra mieux encore cette indépendance absolue de la science, si l'on considère une de ces questions pratiques que les nations modernes ne peuvent pas éluder aujourd'hui, celle de l'enseignement moral.

En France, à l'heure présente, on enseigne la morale dans dans tous les établissements primaires et secondaires. Cet enseignement, tout pratique, consiste en une série de leçons sur la probité, la justice, la bonté, etc. Comment, au nom de quel principe établir le programme de ces leçons ?

C'est à cette difficulté que se heurta Jules Ferry, en 1883. Il crut pouvoir la résoudre, en disant aux instituteurs d'enseigner « ces règles de la vie morale qui ne sont pas moins universellement acceptées que celles du langage et du calcul ». Aujourd'hui encore, le programme officiel dit aux maîtres de « fortifier, d'enraciner, dans l'âme des élèves » ces « notions essentielles de moralité humaine communes à toutes les doctrines, et nécessaires à tous les hommes civilisés ».

Ces formules expriment des intentions excellentes ; et s'il y avait en effet des notions essentielles, des règles universelles de moralité, nul ne doute qu'il faudrait les enseigner à tous les enfants. Mais le contraste est plaisant, entre le principe et l'application. Voici un des programmes officiels de l'enseignement moral ; c'est celui du cours moyen des écoles primaires élémentaires ; il est destiné à des enfants de 9 à 11 ans.

I

L'enfant dans la famille. Devoirs envers les parents et les grands parents.

Obéissance, respect, amour, reconnaissance. — Aider les parents dans leurs travaux, les soulager dans leurs maladies ; venir à leur aide dans leurs vieux jours.

Devoirs des frères et des sœurs. — S'aimer les uns les autres : protection des plus âgés à l'égard des plus jeunes ; action de l'exemple.

Devoirs envers les serviteurs. — Les traiter avec politesse, avec bonté.

L'enfant dans l'école. — Assiduité, docilité, travail, convenance. — Devoirs envers l'instituteur. — Devoirs envers les camarades.

La patrie. — La France, ses grandeurs et ses malheurs. — Devoirs envers la patrie et la société.

II

Devoirs envers soi-même. — Le corps : propreté, sobriété et tempérance. — Dangers de l'alcoolisme, affaiblissement de l'intelligence, de la volonté, ruine de la santé. — Gymnastique.

Les biens extérieurs. — Economie ; éviter les dettes ; funestes effets de la passion du jeu ; ne pas trop aimer l'argent et le gain ; prodigalité, avarice. Le travail (ne pas perdre de temps), obligation du travail pour tous les hommes, noblesse du travail manuel.

L'âme. — Vérité et sincérité ; ne jamais mentir. Dignité personnelle, respect de soi-même. — Modestie : ne point s'aveugler sur ses défauts. — Eviter l'orgueil, la vanité, la coquetterie, la frivolité. — Avoir honte de l'ignorance et de la paresse. — Courage dans le péril et dans le malheur ; patience, esprit d'initiative. — Dangers de la colère.

Traiter les animaux avec douceur ; ne point les faire souffrir

inutilement. — Loi Grammont, sociétés protectrices des animaux.

Devoirs envers les autres hommes. — Justice et charité (ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit ; faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fissent). — Ne porter atteinte ni à la vie, ni à la personne, ni aux biens, ni à la réputation d'autrui. — Bonté, fraternité. — Tolérance, respect de la croyance d'autrui. — L'alcoolisme entraîne à violer peu à peu tous les devoirs envers les autres hommes (paresse, violence, etc...).

N. B. — Dans tout ce cours, l'instituteur prend pour point de départ l'existence de la conscience, de la loi morale et de l'obligation. Il fait appel au sentiment et à l'idée du devoir, au sentiment et à l'idée de la responsabilité ; il n'entreprend pas de les démontrer par exposé théorique.

III

Devoirs envers Dieu. — L'instituteur n'est pas chargé de faire un cours *ex professo* sur la nature et les attributs de Dieu ; l'enseignement qu'il doit donner à tous indistinctement se borne à deux points :

D'abord il leur apprend à ne pas prononcer légèrement ce nom de Dieu ; il associe étroitement dans leur esprit à l'idée de la cause première et de l'être parfait un sentiment de respect et de vénération ; et il habitue chacun d'eux à environner du même respect cette notion de Dieu, alors même qu'elle se présenterait à lui sous des formes différentes de celles de sa propre religion.

Ensuite et sans s'occuper des prescriptions spéciales aux diverses communions, l'instituteur s'attache à faire comprendre et sentir à l'enfant que le premier hommage qu'il doit à la Divinité c'est l'obéissance aux lois de Dieu, telles que le lui révèlent sa conscience et sa raison.

Qui oserait soutenir que les prescriptions contenues dans ce

programme sont des notions essentielles, communes à toutes les doctrines, de ces maximes auxquelles aucun honnête homme ne pourrait refuser son assentiment ?

Les « devoirs envers Dieu » tels qu'ils sont définis par le texte officiel, ne sauraient satisfaire ni le libre-penseur, ni le catholique. Comment admettre qu'on enseigne aux enfants le respect du nom de Dieu, si l'on croit que l'idée divine, fille de l'ignorance humaine, doit disparaître avec elle ? Comment admettre qu'on doive considérer avec respect cette notion de Dieu « alors même qu'elle se présenterait sous des formes différentes de celles de sa propre religion » si, bon catholique, on n'entend respecter que le Dieu des catholiques ?

Lui seul est grand, madame, et le vôtre n'est rien,

dit Joas à Athalie. Le programme officiel contraindrait Joas à s'exprimer moins vivement sur le compte du Dieu Baal. Il s'accorderait plutôt avec l'état d'esprit d'Athalie qui admet Baal et Jéhovah : « Ce sont deux puissants Dieux ». Mais cet état d'esprit est exceptionnel. Pour vouloir concilier des idées inconciliables, propres à des consciences collectives distinctes, la formule officielle devient inacceptable à la majorité.

Qui encore pourrait prétendre que la conscience commune, en France, admet l'existence des devoirs « envers soi-même » ? Cela répugne également aux idées chrétiennes qui n'admettent d'autres devoirs que les devoirs envers Dieu et aux idées modernes qui n'admettent d'autres devoirs que les devoirs envers les autres hommes. Sans doute la plupart des devoirs rangés sous ce nom paradoxal se justifient par des raisons sociales. C'est jouer sur les mots que de dire : vous vous devez à vous-mêmes de ne pas tromper votre voisin, de ne pas le maltraiter dans un moment de colère. On dirait aussi bien : vous vous devez l'argent que vous devez à vos créanciers. Mais une conception arbitraire mène presque toujours à des résultats arbitraires. Pénétré de l'idée que nous avons des devoirs envers nous-mêmes, le pro-

gramme officiel nous ordonne d'être modestes, d'éviter l'orgueil, la vanité, la coquetterie, la frivolité. Oserait-on sérieusement soutenir quela conscience commune est aujourd'hui sévère à ces défauts ? La frivolité, la coquetterie sont elles-mêmes considérées, parmi nous, comme des défauts ? Et comment distinguer l'orgueil, qu'on nous défend, du respect de soi-même, qu'on nous impose ? Mais il y a plus. Le programme nous ordonne d'être économes, — c'est là un devoir dont on peut contester la réalité, — et de ne pas trop aimer l'argent et le gain : si l'on songe que le conseil s'adresse aux enfants du peuple, on voit apparaître le principe dont se sont (inconsciemment) inspirés les rédacteurs. Enfin le programme tombe dans la puérité, quand il en vient à nous ordonner d'avoir honte de l'ignorance, — comment l'ignorant aurait-il cette honte ? — d'être courageux dans le malheur, d'être patients, « d'avoir de l'esprit d'initiative ». Evidemment il est bon d'avoir de l'initiative, il est bon aussi d'être intelligent, il n'est pas mauvais non plus d'être riche, — quoi qu'en pense le programme ; — mais il ne semble pas que la conscience commune soit, chez nous, assez simple pour prescrire l'intelligence et pour ordonner l'initiative.

Ainsi il n'y a pas coïncidence entre le programme officiel de notre enseignement moral et l'état présent de la conscience commune. Mais d'où vient cela ? Et faut-il accuser la maladresse des rédacteurs ? Ils ne pouvaient mieux faire, étant donnés les principes qui les guidaient. Seulement leur grand principe, avoué et conscient, était un principe stérile. Ils voulaient, on l'a vu plus haut, enseigner à tous les enfants les règles essentielles de la moralité qui sont communes à tous les systèmes, à tous les honnêtes gens. Le malheur est que ces règles n'ont jamais existé que dans la pensée des métaphysiciens. En fait, les auteurs du projet durent se contenter d'établir quelques formules susceptibles de rallier, non tous les philosophes et tous les hommes, mais tous les Français honnêtes. Mais cet essai plus modeste était encore ambitieux. Il ne pouvait, nous l'avons vu en analy-

sant l'idée de bien, aboutir qu'à d'assez pauvres généralités : ces généralités ne font pas défaut au texte qu'on a lu plus haut ; le programme, destiné à ne blesser, à ne choquer personne, se plait aux termes abstraits et vagues ; l'allusion à l'alcoolisme conçue en termes précis, détourne un peu. Mais malgré tout, un programme d'enseignement primaire ne peut être d'un bout à l'autre, conçu en termes abstraits, d'une élasticité savante ; et puis, si l'on s'en était strictement tenu au principe de ne blesser aucune conviction, il aurait fallu sans cesse rogner, énerver le programme, et en fin de compte le supprimer ; car, on sait quelles polémiques soulevait le seul principe d'un enseignement laïque de la morale. Aussi, sans s'en rendre compte, — car s'ils s'en étaient rendu compte, ils n'auraient pas écrit le préambule dont nous avons cité quelques phrases, — les rédacteurs s'inspirèrent non de la « morale française » impossible à saisir avec précision, mais de leurs idées personnelles et d'une situation politique déterminée. Ne leur en faisons pas un reproche ; il aurait beaucoup mieux valu aller plus loin et plus hardiment dans cette voie. Mais ils ne s'y engagèrent qu'avec prudence, en hésitant à chaque pas, parce qu'ils voulaient et croyaient faire tout autre chose que l'œuvre éphémère d'un parti ; ainsi leur texte n'eut ni la netteté précise et vigoureuse que lui eût donné l'esprit de parti franchement proclamé et suivi, ni l'inattaquable généralité que lui aurait assurée un choix savant de termes abstraits. Les lignes consacrées à Dieu dont nous disions plus haut qu'elles ne peuvent satisfaire ni un vrai catholique, ni un vrai libre-penseur, convenaient à une majorité qui n'était plus vraiment catholique et n'était pas vraiment rationaliste. Mais elles prétendaient exprimer une vérité éternelle. C'est ce qui les rend aujourd'hui un peu ridicules. Dans le programme du Cours supérieur, on prêche le respect de la propriété. C'est là un principe « bourgeois », violemment combattu par des partis puissants et des penseurs considérables. Peut-être n'en est-il pas plus mauvais pour cela, c'est affaire d'opinion. Mais comment le présenter comme une de ces

notions essentielles, communes à toutes les doctrines? Est-ce jouer sur les mots? Est-ce erreur? Est-ce mensonge? La bonne foi des rédacteurs n'est pas douteuse : seulement ils obéissent à deux principes contraires, l'un conscient qui ne mène à rien, l'autre fécond, mais inavoué. Ils veulent exprimer l'éternelle morale, mais ils veulent aussi défendre l'ordre contre les utopistes. Ils sont philosophes, mais ils sont républicains, modérés ou radicaux. Alors que font-ils? Ils essaient d'ériger leurs opinions de classe, leurs idées personnelles en idées communes : ils se piquent de rallier tous les honnêtes gens ; mais ils sous-entendent que, pour être honnête homme, il faut penser à peu près comme eux ; et finalement ils pensent le moins possible, parce qu'ils n'osent pas être eux-mêmes et ne peuvent pas être tout le monde.

Que ces programmes doivent être retouchés et même refondus, c'est ce que nul ne conteste aujourd'hui. Ils voulaient plaire à tous, ils ne plaisent à personne. M. Lévy-Bruhl lui-même, bien qu'il ajourne *sine die* les premiers essais d'art moral rationnel, constate que les manuels d'enseignement moral, rédigés conformément aux textes officiels, nous offrent un exemple frappant d'hypocrisie généralisée. On ne peut, en effet, appeler autrement ce procédé qui consiste à proclamer des devoirs que la conscience commune ne reconnaît plus. Si l'on ajoute que, là où elle n'est pas hypocrite, la morale officielle est désespérément vague ou bien n'exprime qu'imparfaitement les idées d'un parti et d'un moment, on comprendra la nécessité d'une revision ou, pour mieux dire, d'un nouveau travail.

Selon quels principes ce travail nouveau pourrait-il être entrepris? Quel rôle la sociologie pourrait-elle jouer en cette affaire?

Avant tout, il ne faut pas se méprendre sur la nature du travail lui-même. Il est d'ordre pratique et non théorique. Dresser un programme d'enseignement moral, ce n'est pas étudier la réalité, c'est préparer l'action, c'est agir. Les principes de cette inter-

vention pratique seront donc ceux de toute intervention analogue, ceux qui dans tous les cas, s'imposent à l'art rationnel : ce seront les principes réels.

D'où une première conséquence : l'enseignement moral ne sera pas un enseignement de vérités éternelles, propres à tous les pays comme à tous les siècles. Il sera l'image toujours provisoire de la conscience environnante. Ce n'est pas là une prescription normative de la science ; c'est la constatation d'un fait inévitable, qu'il serait puéril de vouloir méconnaître.

Mais il est possible de préciser cette première indication : l'enseignement sera, disons-nous, conforme à la conscience environnante. Mais il n'y a pas *une* conscience, *un* système d'idées dans la société française contemporaine. Nous avons vu précédemment que là où nous cherchons l'unité, nous ne trouvons que diversité et contradiction. Selon quel système, selon quelle conscience va donc être organisé l'enseignement moral ? On est tenté de répondre : selon la conscience commune. Et il est d'ailleurs bien évident que toutes les idées de la conscience commune, ou, pour mieux dire, quasi-commune, entreront automatiquement et par définition dans l'enseignement. Seulement nous avons déjà constaté combien ces idées communes sont pauvres et vagues. Réduire à quelques abstractions banales tout le programme officiel serait tuer l'enseignement lui-même. D'ailleurs, la question, en fait, ne se pose pas ainsi. Qui est chargé de rédiger le texte des programmes Est-ce un conseil dans lequel toutes les opinions contemporaines sont également représentées ? S'il en était ainsi, il faudrait bien, bon gré mal gré, renoncer à toute idée précise. Heureusement il n'en est pas ainsi. En fait, c'est le parti qui détient le pouvoir qui dirige l'enseignement ; il ne viendrait à l'idée de personne aujourd'hui de réunir un royaliste, un bonapartiste, un républicain et de leur dire : faut-il enseigner l'amour de la république, du roi ou de l'empereur ? Les partis vaincus n'ont pas voix au chapitre, si ce n'est lorsqu'ils sont assez forts pour imposer certains conseils et

certaines restrictions. Et si, par tolérance ou largeur d'esprit, on leur rendait les droits qu'ils ont perdus en perdant la bataille, on ne ferait pas œuvre libérale ; on se condamnerait seulement à ne jamais rien faire. — Remarquons bien d'ailleurs que la science ne recommande ni ne défend cette forme extrême de la tolérance qui, pour ne blesser personne, renonce à toute action. Elle en constate l'inexistence et rien de plus. Mais cette constatation a, pour nous, un grand prix.

En effet, si les programmes officiels ont pour auteurs, non des délégués choisis par les consciences collectives les plus opposées, mais seulement des délégués choisis par les partis détenteurs du pouvoir, on en devine la conséquence. Ces délégués parleront selon leurs consciences et, même s'ils croient exprimer les idées éternelles de l'humanité, ils n'exprimeront jamais que celle de leurs classes et de leurs groupes.

Ainsi, lorsqu'on applique au problème de l'enseignement moral les principes que nous avons exposés plus haut, on en vient à cette conclusion : en fait, l'enseignement moral aura pour principes les idées normatives de la conscience quasi-commune et les idées normatives propres aux groupes et aux classes qui détiennent le pouvoir.

Quelles que soient ces idées, quels que soient ces principes, on pourra en les appliquant faire œuvre rationnelle. Car la rationalité dans l'art, tient aux moyens employés, non aux formules directrices. Ici les moyens à trouver seront bons ou mauvais, selon qu'ils seront propres ou impropres à donner les résultats qu'on attend d'eux, c'est-à-dire à inculquer aux enfants les principes choisis. Mais il est possible de découvrir des procédés pédagogiques très rationnels et très efficaces; aussi bien pour prêcher une morale bourgeoise que pour prêcher une morale anarchiste. Et la science ne saurait sans abus, intervenir pour recommander l'une ou l'autre.

Que peut-elle donc ? — Ici encore, elle ne peut rien, si on ne lui demande rien. Mais, si les délégués des partis au pouvoir ont

l'idée de s'adresser à elle (et ils ne l'auront que le jour où l'esprit scientifique aura fait des progrès suffisants), si, soucieux de réussir, c'est-à-dire d'inculquer aux enfants des principes qu'ils conserveront une fois qu'ils seront devenus des hommes, ils soumettent au sociologue leurs hypothèses pratiques et le prient d'évaluer leurs chances de succès, le sociologue, ici encore, aura le droit et le pouvoir de leur répondre.

Il y procédera de la même manière que nous avons indiquée dans les deux exemples qui précèdent ; il examinera successivement chacune des règles, chacune des maximes qui aspirent à figurer sur le programme nouveau ; il dégagera l'idée qui s'y trouve impliquée ; il en mesurera la force présente, il en étudiera l'évolution antérieure ; il fera le même travail sur les idées concurrentes ou opposées ; cela fait il se prononcera.

Nous ne pouvons pas ici envisager ici tour à tour toutes les idées sur lesquelles il sera appelé à formuler ses prévisions ; d'abord, il faudrait décider quels sont aujourd'hui les partis au pouvoir et quelles sont les idées normatives des partis au pouvoir ; en outre les programmes de l'enseignement touchent à presque toutes les questions morales. Mais on voit dans quel esprit et selon quelle méthode ces programmes se trouveraient refondus ; et si l'on suppose, par exemple, que la revision se fasse, en France, sous un gouvernement modéré ou radical, par des modérés ou des radicaux animés de l'esprit scientifique ; on peut apercevoir, sans étude spéciale, quelques-uns des résultats immédiats qui s'ensuivraient.

Le nouveau programme exprimerait : 1° les idées de la conscience quasi-commune ; 2° celles des idées modérées ou radicales dont l'examen sociologique aurait révélé le succès probable. On verrait donc tomber sans retard toutes les prescriptions hypocrites dont la sociologie démontre l'irréalité. On ne prescrirait plus à l'enfant la docilité, l'économie. On ne lui interdirait plus l'orgueil, principe utile, ni l'amour du gain, ressort de l'activité économique, ni même la frivolité, parfois aussi

aimable qu'une vertu. On ne lui ordonnerait plus d'avoir honte de l'ignorance, s'il est ignorant, ni d'avoir de l'initiative, si la nature l'a fait hésitant. Par contre, on verrait apparaître au programme les sociétés mutualistes, les syndicats, l'idée pacifiste. Le principe radical du solidarisme viendrait remplacer la vieille distinction des devoirs de justice et des devoirs de charité, et ainsi de suite.

Naturellement, si la rédaction des programmes était confiée au parti socialiste ou au parti catholique le texte obtenu serait tout différent. Mais la science n'a pas à dire lequel des partis en présence doit être chargé de ce soin : on ne le lui demande pas. Fût-il vingt fois prouvé que nous évoluons vers l'organisation de la propriété collective, il ne s'ensuivrait pas que les partisans du régime individuel dussent abandonner leur système. Ils devraient, au contraire, — j'entends par ce mot qu'ils s'y sentiraient, à tort ou à raison portés, — défendre jusqu'au bout les idées qui sont leurs et, pour cela, laisser tomber celles qui agonisent déjà, conserver celles qui conservent elles-mêmes un peu de vie. Il serait temps pour les idées collectivistes d'envahir l'enseignement officiel, quand les partis qui les soutiennent arriveraient au pouvoir à leur tour.

Peut-on aller plus loin ? Peut-on dire, au nom de la science : confions la rédaction des programmes à des hommes qui ne seront d'aucun parti ou qui feront momentanément table rase de leurs idées de parti ; chargeons-les de faire le départ des idées vivantes et des idées mortes, sans s'inquiéter de savoir si elles leurs sont chères ou non. Ainsi le programme rédigé sera purement scientifique ? — On retrouverait sous cette hypothèse, d'apparences séduisantes, la confusion des points de vue que nous avons déjà si souvent dénoncée. Si les hommes faisaient table rase de leurs idées normatives, ce n'est pas la science qui leur en fournirait d'autres. Sans doute, ici, on leur demande d'oublier leurs préférences personnelles, de soumettre sans distinctions leurs principes et

ceux des autres à l'examen scientifique. Mais s'ils faisaient vraiment abstraction de leurs préférences, de quel droit prétendraient-ils créer un enseignement moral ? Ils demandent à la sociologie d'en tracer le plan : à merveille ! Mais la sociologie ne leur a pas dit qu'un plan quelconque fût utile ; c'est eux qui l'ont décidé et au nom même de ces principes dont on leur demande de faire le sacrifice. Enfin, un tel sacrifice fût-il possible, il resterait à prouver qu'il sert à quelque chose. S'il ne s'agissait que d'éliminer les idées vraiment mortes, celles qui, de l'aveu de tous, encomrent de leurs dépouilles le champ de la vie sociale, on pourrait à la rigueur concevoir les termes d'un accord spécial et provisoire entre les divers partis. Mais comment résoudre une classe, un groupe à abandonner une idée vivante, parce que le succès d'une autre idée vivante apparaît plus vraisemblable ? C'est méconnaître la nature même des idées normatives que de les supposer ainsi ployables. On conçoit qu'un catholique renonce à lutter pour sa cause, le jour où il aurait la certitude absolue qu'elle est condamnée. Encore serait-il naturel qu'il continuât la lutte, par esprit chevaleresque ou par fantaisie. Mais il serait puéril de lui dire : puisque votre cause est perdue, défendez la cause opposée. Enfin, remarquons-le bien, la sociologie devra à chaque instant déclarer également possible le succès de bien des idées concurrentes. Ainsi atténuant toujours le conflit des principes opposés, elle ne le supprimera jamais. Dans le cas de l'enseignement moral, celui qui voudrait faire abstraction de l'esprit de parti se trouverait peu à peu conduit à ne rien inscrire à son programme, de peur qu'on pût faire à ce qu'il inscrit quelque objection raisonnable.

Voilà pourquoi le sacrifice qu'il ferait de ses préférences n'aurait aucun résultat utile. Mais, répétons-le, un tel sacrifice est chimérique. Et rien ne serait moins scientifique que de demander aux hommes de cesser d'être ce qu'ils sont pour faire plaisir à la science. En fait, ceux qui ont la charge de tracer

un programme sont des hommes déterminés, munis d'idées déterminées. Qu'ils soient ce qu'ils sont : la science, en le constatant, n'aura ni à s'en plaindre ni à s'en réjouir. Tout ce qu'on peut prévoir, c'est que, le jour où ils auront l'esprit scientifique, ils soumettront à la science non tous *les* principes, mais tous *leurs* principes et ils lui demanderont d'en évaluer les chances de succès. Si, cela fait, ils consentent à laisser tomber ce que la science leur aura déclaré stérile et à ne garder que le reste, ils feront le seul sacrifice qu'on puisse attendre d'eux ; sacrifice que la science n'aura pas prescrit ou recommandé et qui sera dû seulement au souci de réussir : sacrifice partiel qui limitera leur effort mais ne les tournera pas contre eux-mêmes, et qui fraiera la voie à des efforts nouveaux, réservés à d'autres bras.

* * *

Les trois exemples qui précèdent rendent peut-être un peu plus claire la conception que nous avons essayé de définir. Qu'il s'agit du suicide, de la responsabilité, de l'enseignement moral, ce n'est pas la science qui nous a indiqué ce qu'il fallait croire et ce qu'il fallait faire. Ce sont les idées réelles qui, parce qu'elles étaient réelles, se sont offertes à diriger l'art, suscitant ainsi des entreprises diverses et même contraires. Le rôle du savant en ces questions se borne à donner, si on les lui demande, des renseignements positifs sur le succès plus ou moins probable des différents principes. Il essaie d'en prévoir le destin, sans vouloir en examiner la valeur. Il peut ainsi, lorsqu'on s'adresse à lui, encourager ou décourager, sans le vouloir et sans y être intéressé, les praticiens. Son intervention, si elle était communément sollicitée, pourrait donc atténuer dans une certaine mesure les effets fâcheux qu'aurait pour l'art moral la diversité changeante et contradictoire des principes réels.

Mais là s'arrête son rôle, et, s'il essayait de le dépasser, de transformer ces constatations positives en principes normatifs,

ses déclarations, — qui pourraient par ailleurs être utiles, — n'auraient plus aucun caractère, aucune valeur scientifique. Le savant qui du principe déterministe prétendrait tirer le dogme de l'irresponsabilité ferait quelque chose de très logique, de très sage, de très judicieux : il ne ferait pas œuvre scientifique. Car c'est la force réelle des idées de responsabilité et d'irresponsabilité qui est objet de science et qu'il peut mesurer ; ce n'est pas la valeur intrinsèque et morale des principes qu'il peut apprécier. Et il est anti-scientifique de condamner une idée réelle sous prétexte qu'elle est contraire à l'esprit de la science

Ces explications permettent peut-être de dissiper le malentendu que nous signalions au début de notre travail et qu'a créé dans l'opinion le terme déjà populaire, mais au fond assez mal venu de « morale scientifique ».

L'emploi de ce terme a fait croire à quelques-uns que les partisans de la conception scientifique de la morale demandaient à la science de nous donner une morale nouvelle. Les sociologues avaient répondu par avance à cette objection. Rien ne serait plus contraire à l'esprit de leurs travaux que cette confusion étrange des points de vue théorique et pratiques. La « morale pratique » d'un peuple est une réalité que la science étudie, que l'art modifie. Mais les principes de ces modifications sont les principes réels et la science n'intervient que pour désigner aux hommes soucieux de réussir les principes dont le succès lui paraît probable. Elle ne crée rien, n'impose rien : à plus forte raison ne se pique-t-elle pas d'apporter aux sociétés un décalogue nouveau ; elle les aide seulement à modifier, dans les décalogues qu'ils ont déjà, les articles qu'ils ont envie de modifier et qu'ils peuvent modifier.

Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter, selon nous, à l'objection de M. Darlu qui prête aux sociologues l'intention de découvrir et de formuler la morale vraie. Tel n'est pas leur dessein. Et même ils auraient peine à comprendre ce que M. Darlu entend par ce terme. Le savant, en tant que savant, ne veut donner aux hommes

aucune morale ; ce n'est pas son rôle. Quant au praticien qui cherche à modifier sur des points donnés, cette réalité que le savant observe, son œuvre peut être rationnelle ou irrationnelle, heureuse ou malheureuse ; elle ne peut pas être vraie ou fausse, semblable en cela à toutes les interventions, à toutes les inventions pratiques : une locomotive, une montre, un remède, sont bons ou mauvais, mais non vrais ou faux.

CHAPITRE VIII

L'art moral a déjà commencé à devenir rationnel.

La science n'influera sur les principes de l'art moral que si les praticiens, animés de l'esprit scientifique, lui soumettent leurs hypothèses pratiques. — L'art moral rationnel est-il un simple *desideratum*? — N'a-t-il pas commencé à se rationaliser dans ses moyens et dans ses principes? — Exemple de la philosophie politique du XIX^e siècle. — Comparaison de l'art moral et des arts voisins.

Ainsi l'existence de l'art moral suppose celle d'une idée de bien. Mais cette idée ne peut pas nous être donnée par la science. Elle existe, diverse et multiple, souvent même contradictoire dans les consciences collectives que chaque société comprend; c'est au sein de cette réalité que l'art rationnel ira prendre sa source.

Le rôle de la science, qui consiste avant tout à fournir aux praticiens des moyens toujours plus sûrs d'arriver à leurs fins, — quelles que soient ces fins, — consiste aussi à étudier les principes réels, non pour en apprécier la valeur, mais pour en prévoir le destin.

On a vu plus haut comment cette prévision nous paraît possible et comment elle peut avoir pour effet d'atténuer, dans une certaine mesure, la diversité des principes pratiques dont l'art moral, comme ses aînés, ne peut pas ne pas souffrir.

Mais une dernière question s'offre à nous. Le sociologue, nous avons pris soin de le répéter, ne peut pas, sous prétexte qu'il prévoit l'avenir, suggérer au praticien la moindre idée normative. Il ne peut nous dire : ceci sera, vous devez donc y travailler.

Il saute aux yeux en effet qu'il ne suffit pas qu'une chose soit nécessaire pour forcer notre volonté à l'accepter ou à la désirer. Le triomphe assuré et prévu d'un principe qui nous est odieux peut nous faire renoncer à lutter pour l'idée opposée, mais non pas nous faire renoncer à notre idée elle-même. Le rôle de la science se borne à juger en termes positifs les chances de succès des divers principes, à évaluer la vraisemblance des diverses hypothèses pratiques. Mais elle ne peut ni transformer ses propres hypothèses en idées normatives, ni forcer les praticiens à lui soumettre les leurs, ni les contraindre, une fois sa réponse formulée, à en faire état.

Mais alors, qui nous invite à croire que les praticiens s'adresseront à elle ou respecteront ses avis ? Sans doute le désir du succès les y pousse, et ce désir, sans être nécessaire, est communément à la source de leurs entreprises pratiques. Mais qui nous dit que leur ardeur s'accommodera des recherches prudentes, propres à la science ? Et qui nous dit surtout que, quand la science aura parlé et n'aura pas dit ce qu'ils attendaient, ils n'aimeront pas mieux croire à une erreur des savants qu'à la vanité des principes qu'ils aiment ?

* * *

Avant d'examiner cette question, il est bon de rappeler qu'elle ne met pas en cause l'art rationnel lui-même. Nous avons vu qu'il n'a besoin, pour naître et se développer que de moyens d'action tirés des lois de la réalité sociale. La rationalité à laquelle il prétend n'est nullement subordonnée au choix que les praticiens pourront faire de tels ou tels principes ; s'ils les choisissent sans consulter la science ou s'ils la consultent sans en tirer parti, la science ne va pas, par rancune, se dérober à leurs efforts et leur refuser les moyens de rationaliser leurs tentatives.

Ce qui se trouverait compromis par l'obstination des praticiens à faire fi des indications positives que le sociologue peut leur fournir, ce ne serait pas l'art lui-même, mais, nous l'avons déjà

dit, la rapidité de ses progrès. S'il perdait trop longtemps ses forces à se combattre lui-même, sans que rien vint atténuer la violence de ses conflits, il se passerait sans doute un temps assez long avant qu'il s'affirmât par des succès brillants; ajoutons d'ailleurs qu'en fait le choix scientifique des moyens et la soumission des principes à l'évaluation sociologique, bien que logiquement séparables, s'entraîneront peu à peu l'un l'autre.

Que faut-il donc pour que les praticiens prennent l'habitude et de consulter la science et de respecter ses réponses? — Il faut, cela est évident, que l'esprit scientifique fasse des progrès suffisants, s'insinue dans les divers partis; il faut que ce principe normatif: «consultons la science», pénètre, en fait, dans les consciences collectives jusqu'ici les plus opposées. Mais cette pénétration, que personne ne saurait prescrire, surtout au nom de la science, n'est-elle pas en train de s'accomplir? N'est-elle pas déjà assez avancée pour qu'on puisse, sans témérité, prévoir que l'art rationnel ne sera pas trop longtemps paralysé par la diversité des principes pratiques?

L'étude de cette question toute positive nous met en présence d'une idée souvent défendue par M. Lévy-Bruhl. Selon lui, nous devons considérer l'art rationnel moral comme un simple *desideratum*. Nous pouvons tout au plus en dégager l'idée et le définir «soit par analogie, avec les autres arts rationnels que des sciences plus avancées ont permis de constituer dès à présent, soit par opposition avec ce qui en tient aujourd'hui la place». L'art social rationnel, dit-il encore, «est à faire tout entier.» Il ne se formera qu'au fur et à mesure des progrès des sciences dont il dépend, très lentement peut-être, par inventions successives et partielles.

Les conséquences de cette idée sont évidentes. S'il s'agit non pas de donner une morale aux groupes, — ce que M. Lévy-Bruhl proclame à bon droit impossible, — mais d'agir sur la réalité morale, il nous faut ajourner notre intervention, jusqu'au jour où les sciences sociales seront suffisamment avancées. «Si nous

avons une connaissance scientifique de notre société..... peut-on douter que cette science ne nous permit de résoudre la plupart des conflits de conscience, et d'agir de la façon à la fois, la plus économique et la plus efficace sur la réalité sociale où nous sommes plongés (1). » Seulement cette connaissance scientifique, nous ne l'avons pas. Que faire, en attendant ? Se résigner ? Non, mais se décider pour le parti, qui dans l'état actuel de nos connaissances, paraît le plus raisonnable.

Une telle doctrine abouti-t-elle, comme le veut M. Bélot, à un « véritable conservatisme ». A coup sûr, elle a pour effet d'ajourner toute action rationnelle sur la réalité jusqu'au jour où les sciences sociales auront fait des progrès comparables à ceux des sciences physiques.

La conception que nous avons essayé de définir autoriserait peut-être des conclusions moins prudentes.

Et d'abord, pour M. Lévy-Bruhl, l'art moral est à faire tout entier. Pour nous au contraire, il existe; et qui plus est, il est dès à présent animé par les mêmes principes qui l'animeront, c'est-à-dire par les principes réels. Dès qu'une idée de bien, de mieux, apparaît dans une conscience sociale, tout effort tenté en vue de répandre, d'imposer, de traduire en faits cette idée est une tentative d'art moral; art magique, religieux, empirique, selon les moyens employés, mais toujours guidé et régi par les idées normatives qui, en fait, existent autour de lui. En d'autres termes, l'art moral est aussi vieux, aussi universel que l'idée de bien elle-même. Avant de le définir par opposition avec ce qui le remplace aujourd'hui, il faudrait peut-être le définir par similitude avec l'art des magiciens, des prêtres, des politiques.

Que faut-il pour que cet art moral, qui a toujours existé, qui existe autour de nous devienne un art rationnel? — Il faut, nous l'avons vu, qu'aux moyens empiriques il substitue peu à peu des moyens déduits des lois de la réalité sociale. Et, pour que ces progrès se fassent plus rapides, il faut aussi que l'intervention

(1) *La Morale et la Science des mœurs*, IX, 2.

de la science, telle que nous l'avons définie plus haut, atténuée la diversité des principes normatifs.

Sans doute, il serait désirable que cette rationalisation des moyens et cette atténuation de la diversité des principes se fissent très promptement. Mais cela paraît pour le moins aussi impossible que désirable. En attendant que les progrès de la sociologie lui permettent une action tout à fait rationnelle sur la réalité, l'art moral doit-il ou, pour mieux dire, peut-il s'abstenir ? Evidemment non.

On ne pourrait donner à une société, dit M. Lévy-Bruhl, que la morale qu'elle a déjà. — Sans doute, mais une société n'a pas une morale fixée. La mobilité et la diversité, sont, nous l'avons vu, deux caractères essentiels des consciences morales collectives. Et cela est surtout vrai des sociétés à marche rapide, comme la nôtre. Quand nous avons essayé d'étudier la morale française contemporaine, nous avons bientôt distingué, dans les divers groupes, une morale chrétienne, une morale bourgeoise, une morale socialiste, une morale syndicaliste, une morale anarchiste et ainsi de suite. Toutes ces morales, tous leurs principes s'entrechoquent et se transforment. La réalité implique et ces conflits et ces changements. Il est dès lors bien évident que la morale que nous avons déjà, implique, elle aussi, et contient celle que nous n'avons pas encore. Le bien est ce qui est considéré comme tel, mais c'est aussi ce qui va être, ce qui peut être, — si nous y poussons, — considéré comme tel. A chaque instant nous avons une morale, comme à chaque instant la vague a une forme ; mais à chaque instant aussi nous allons en avoir une autre. Et le désir d'agir sur celle-ci fait partie de la réalité même. La science ne le fera pas naître, il n'est même pas sûr qu'elle doive le développer : c'est lui qui a créé la science.

Donner à notre société la morale qu'elle a déjà, c'est donc lui donner les milles idées normatives dont sa vie morale est faite; ce n'est pas ajourner indéfiniment l'action, c'est la provoquer, la rendre inévitable. Vouloir que l'art moral attende les progrès

de la sociologie, c'est, ce serait vouloir que la réalité fût ce qu'elle n'est pas. Il ne dépend pas des philosophes, des systèmes, ni des savants que l'art attende ou n'attende pas : il n'attendra pas, c'est un fait.

Seulement à mesure que l'art grandissant prendra mieux conscience de sa force et de sa faiblesse, à mesure que la science multipliera ses conquêtes et que l'esprit scientifique s'imposera en fait aux praticiens, ceux-ci se jetteront tour à tour sur tous les résultats du travail des savants. Méthodes, faits et lois tout sera bon à leur ardeur ; tout sera mis à profit : l'art sera d'abord un peu rationnel, il le deviendra de plus en plus, peut-être ne le sera-t'il jamais tout à fait et absolument.

Il ne nous semble pas qu'on puisse séparer, si ce n'est au point de vue logique, ces deux formes, empirique et rationnelle, de l'art moral. Car on passe de l'une à l'autre par des transitions insensibles. L'art rationnel ne peut pas se substituer brusquement à l'autre ; il n'est donc pas à faire tout entier ; il se dégagera de l'empirisme par une série de rationalisations partielles, par des retouches multipliées de doigts toujours plus avertis. On peut dire qu'il est né, du jour où un praticien, pour résoudre un problème pratique, a fait appel à des observations positives. — Mais alors, loin d'être aujourd'hui un simple *desideratum*, il y a beau temps qu'il existe.

* * *

Considérons l'art moral tel qu'on peut l'observer, en France aujourd'hui. Nous serons d'abord frappés de la place qu'il occupe au sein de l'activité générale. Certes, nous avons une morale, qui est une réalité. Mais le souci d'agir sur elle n'est ni moins réel, ni moins pressant. L'état, pour faire triompher les idées qu'il représente, a recours à la répression pénale et à l'éducation. On sait combien de travaux font naître chaque jour le droit criminel et la pédagogie. Les églises agissent aussi dans la mesure ou elles le peuvent, par l'éducation ; elles emploient en outre la

prédication, les sacrements ; les sociétés, les œuvres qu'elles créent se vouent à la propagande et rivalisent chaque jour d'ardeur : les partis politiques se distinguent les-uns des autres par des différences morales plus encore que politiques ; du parti conservateur aux partis socialistes ce sont des conceptions diverses de l'idéal, bien plus que des désaccords sur tel ou tel projet de loi qui caractérisent les groupes. La liste serait longue des travaux législatifs utiles qui pourraient être entrepris par une chambre d'un commun accord. Mais on les délaisse, précisément par ce que les partis, chauds d'idées opposées, recherchent de préférence parmi les questions techniques celles qui soulèvent des questions morales. La presse politique est sans cesse occupée à discuter, à défendre des principes généraux, plutôt qu'à étudier des questions précises, nécessairement un peu ardues. Tous les groupements professionnels sont eux aussi, qu'ils le veuillent ou non, des foyers de propagande, des agents d'art moral. On connaît les idées, simples et violentes, qu'a développées le syndicalisme ; la conscience quasi-commune les a plus ou moins condamnées ; mais la morale syndicaliste, bien que, dans notre pays, elle touche au crime, (comme il arrive souvent aux morales très neuves), a suscité le même genre d'activité, le même courant pratique que les idées catholiques ou protestantes.

Ainsi en bien des sens, en bien des milieux, guidé par bien des bras, l'art s'efforce aujourd'hui même de modifier, selon des désirs réels, la réalité qui l'entoure. Art empirique, dans la plupart des cas : mais peut-on dire que l'esprit scientifique ne l'ait encore atteint sur aucun point ?

Voilà des années, au contraire que les praticiens demandent à la science des moyens d'action rationnels. Voilà même des années qu'ils la consultent sur leurs principes pratiques.

Nous ne pouvons étudier ici la rationalisation des moyens ; celle des principes nous intéresse plus directement. Mais il faudrait du parti pris ou beaucoup d'intransigeance pour ne pas

reconnaitre que des méthodes neuves ont peu à peu prévalu dans le domaine pratique. Et d'abord, nous croyons aujourd'hui que la diffusion d'une ou plusieurs idées morales dépend de l'habileté des agents presque autant que de la nature des sujets. Nous ne bornons plus le rôle du moraliste à l'énoncé des principes, nous admettons qu'il y a un art de les faire prévaloir. C'est l'indice d'une révolution. Autrefois le philosophe élaborait avec soin le code de nos devoirs. Une fois son texte établi, il croyait sa besogne faite : nul n'était censé ignorer la loi. Pour plus de commodité, on la supposait gravée au fond du cœur de chacun. Qui la transgressait était dit responsable, haïssable, damnable. Nous savons aujourd'hui que, pour faire prévaloir un principe quel qu'il soit, il ne suffit pas de le formuler. La « propagande morale, » née du conflit toujours plus violent des doctrines contraires, est considérée comme un art nécessaire et difficile : et, sentant le prix de cet art, chacun s'ingénie à le perfectionner ; beaucoup demandent à la science les moyens de le rendre plus efficace.

Comment nier, par exemple, que les problèmes juridiques aient, au cours de ce siècle, changé peu à peu d'aspect ? Autrefois le juriste se préoccupait, dans les questions pénales, d'établir une sorte d'harmonie métaphysique entre le crime et la peine. Il se souciait de faire triompher la justice, en établissant d'une main savante une échelle de châtimens. Aujourd'hui l'activité des juristes s'oriente en un sens nouveau : ils veulent surtout trouver le traitement « efficace » qui, en fait, diminuera le nombre des criminels. Qu'il s'agisse de la peine de mort, du régime cellulaire, c'est aux résultats qu'ils jugent l'institution ; c'est donc à la statistique, à l'observation positive des faits qu'ils demandent la clef des problèmes pratiques. Sans doute les vieilles dissertations métaphysiques sont encore fréquentes : elles ne sont plus à la mode.

Ceci n'est pas spécial aux juristes, tant s'en faut. Ils seraient plutôt, par leurs traditions, moins pénétrables que d'autres à

l'esprit scientifique. Mais considérons des sociétés dépourvues de caractère officiel, par exemple, les sociétés fondées pour combattre l'alcoolisme. Ce sont des groupes d'action morale. Ils ne perdent plus guère leur temps, leur force à discuter sur des principes. Ils discutent sur les moyens de les faire triompher. Il suffit de jeter un coup d'œil sur leurs bulletins pour s'apercevoir qu'eux aussi demandent à l'étude des faits de les éclairer sur les procédés efficaces. Des statistiques, d'inégale valeur, emplissent leurs publications. Ils cherchent quels moyens ont donné des résultats, quels moyens ont été stériles. Ils se guident sur les faits ; ils rationalisent chaque jour leur action. La science, si elle grandit, n'aura pas à attendre longtemps qu'ils se servent d'elle : ils se servent, au jour le jour, de tout ce qu'elle leur apporte.

Nous ne pouvons examiner successivement, — il y faudrait une étude spéciale, — tous les faits par lesquels s'exprime cette tendance de l'art à se rationaliser. Pour en apprécier la force, on n'a qu'à considérer la forme que prend, dans les divers partis, la propagande morale. Il est si vrai qu'on la considère comme un art, indépendant des principes et subordonné à la science, qu'elle apparaît très semblable là où, si l'on avait égard aux idées, elle devrait l'être le moins.

Y a-t-il une grande différence entre les moyens qu'emploient, pour faire prévaloir leur doctrine, les catholiques, les socialistes, les syndicalistes, les libéraux ? Tous ces partis d'origine diverse se combattent au contraire, avec les mêmes armes. Tous ont compris que s'ils devaient, s'ils pouvaient triompher, ils ne triompheraient que grâce à des moyens rationnels : aussi, en sont-ils venus peu à peu à employer des procédés semblables. Les catholiques, sans doute, ont des pratiques qui leurs sont propres : on ne trouverait pas, chez les anarchistes, l'équivalent de la messe, de la confession, des autres sacrements. Mais ces pratiques, en dépit de leur caractère sacré, et malgré leur efficacité éprouvée, ne suffisent plus à l'église : aussi se

préoccupe-t-elle d'organiser des sociétés de propagande, d'acheter des journaux, de fonder des revues, de multiplier des œuvres d'assistance et de mutualité, de susciter des candidatures électorales, bref, d'employer tous les moyens dont se servent ses adversaires. Il est clair que quelques-uns d'entre eux répugnent à ses principes, peut-être même à ses goûts. Mais il lui suffit qu'ils soient bons et sûrs pour qu'elle fasse taire ses répugnances. Inversement, le parti socialiste, bien qu'étroitement lié aux partis qui combattent l'église, n'hésitera pas, même en France, à calquer l'organisation catholique. On sait comment il a essayé de s'unifier, sur le modèle de l'église catholique, comment il a plus ou moins sacrifié à ce principe d'unité le principe de libre examen, comment il a renouvelé le dogme de l'obéissance passive et prononcé contre les insoumis des excommunications. Pourquoi? Parce qu'il croyait, à tort ou à raison, il n'importe, qu'en fait la force de l'église était attachée à cette organisation.

On aurait beau jeu, sans doute à discuter cette opinion ; on pourrait aussi sans peine montrer, que dans bien des cas les statistiques dont les praticiens ont fait état n'avaient pas de valeur. Mais tout cela ne prouverait rien. Il est bien évident que les sciences sociales sont aujourd'hui encore très jeunes ; personne ne peut songer à le contester. Mais il reste que les premiers résultats qu'elles ont donnés ont été presque immédiatement utilisés par les praticiens. Que ces résultats soient médiocres, provisoires, peu importe. Les résultats du travail des savants sont toujours provisoires. Le fait important est que l'art moral ait tenté d'en tirer parti, ait commencé, dès qu'il le pouvait, à devenir rationnel.

Mais, si les *moyens* ont déjà pris, sur certains points, un caractère rationnel, l'influence de la science s'est-elle déjà fait sentir sur les *principes*? Evidemment, cette influence est plus lente ; et l'on en comprend sans peine la raison. Il est, malgré tout, naturel à un catholique comme à un anarchiste d'utiliser en

vue de faire triompher la religion ou l'anarchie tous les moyens qui s'offrent à eux, et les moyens scientifiques comme les autres. On conçoit qu'un prêtre, ennemi de la liberté de la presse, en profite et fonde, pour la combattre, un journal. A plus forte raison conçoit-on qu'ennemi de la science il soit heureux de lui ravir ses procédés sûrs et puissants pour restaurer la foi catholique. Mais on conçoit moins aisément qu'il soumette à la science l'hypothèse pratique qui lui sert de principe : quand la science lui affirmerait que le succès est impossible, ne doit-il pas lui préférer la Foi, qui affirme le contraire ? Or, la foi n'est pas un sentiment spécial aux idées religieuses. Elle s'attache naturellement à toutes les idées normatives. Nous croyons à nos principes, en dehors de toute démonstration, parce que ce sont nos principes. D'où notre répugnance instinctive à soumettre cette croyance à une autorité quelconque ; répugnance si marquée que certains philosophes en ont fait, ou peu s'en faut, un principe.

On ne saurait donc s'étonner que l'action de la science se soit jusqu'ici, moins fait sentir sur les principes que sur les moyens. Tandis que tous les partis s'accordent à profiter des améliorations techniques que la science rend possibles, ils ne sont pas tous d'accord pour confier à la science l'évaluation positive des chances de succès qu'on peut attribuer à leurs idées respectives. Beaucoup, pour justifier leur attitude, font appel à des considérations métaphysiques. Un catholique dira volontiers que ses principes sont bons, parce que Dieu lui-même les a révélés au monde. Un socialiste dira que son système « réalise la justice sociale. » Un autre dira que le sien est plus raisonnable. Au fond, cela revient à dire que nos principes normatifs sont normatifs. Ce n'est pas parce qu'ils sont justes ou injustes, bons ou mauvais, qu'ils sont nôtres et nous poussent à l'action. Mais c'est parce qu'ils nous y poussent, parce qu'ils sont nôtres que nous nous ingénions à en démontrer la justesse et l'excellence. Peut-on

demander à un père de ne pas trouver ses enfants dignes en tout point de son affection ?

Et pourtant, si forte que puisse être notre tendance à affirmer violemment nos idées normatives sans vouloir en soumettre la viabilité à l'examen de la sociologie, c'est un fait incontestable que les praticiens, séduits par le prestige des sciences positives, ont depuis longtemps voulu avoir pour leurs principes l'estampille scientifique. Bien plus, ils ont communément attribué à la science un rôle infiniment plus étendu que celui qu'elle peut jouer ; de sorte qu'en fin de compte il serait peut-être moins nécessaire de les pousser vers la science que de leur rappeler les bornes de sa puissance réelle.

*
* *

L'histoire de la philosophie politique en France est à ce point de vue instructive.

Au XVIII^e siècle, la distinction de point de vue théorique et pratique s'ébauche à peine. L'idée d'une morale naturelle — comme celle d'une religion naturelle — séduit les meilleurs esprits. Tout vient soi-disant de la science ; mais on ne peut pas attacher une importance considérable au titre scientifique dont se parent les spéculations abstraites des philosophes. Pour Montesquieu, (et Montesquieu est le moins éloigné d'une conception positive), les lois du monde moral sont par nature invariables. Ces lois sont, bien entendu, considérées comme étant tout ensemble positives et normatives. Mais l'homme ne les suit pas constamment, comme le monde physique suit les siennes. Il peut à tout instant « s'oublier lui-même ». Aussi les moralistes, en l'avertissant, le rappellent-ils à l'ordre naturel. La science de la nature fournit donc à l'humanité les principes dont elle a besoin. Seulement Montesquieu ne fait qu'ériger en lois naturelles les affirmations de sa propre conscience. La science ainsi, nous rend d'une main, ce qu'elle nous a pris de l'autre.

La distinction des points de vue est, au contraire, très nette

dans l'*Esquisse* de Condorcet. Pour lui, la science est chargée d'observer les sociétés dans l'espace et dans le temps. L'art social doit agir sur la réalité. La loi du progrès sert de trait d'union entre la science qui l'a dégagée, et l'art qui s'en inspire. Ainsi non seulement Condorcet s'adresse à la science ; mais il lui demande aussi l'idée normative qui dirigera l'intervention humaine. Il croit qu'une prévision scientifique de l'avenir humain est possible : « Si l'homme, dit-il, peut prédire, avec une assurance presque entière les phénomènes dont-il connaît les lois ; si, lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut d'après l'expérience du passé prévoir avec une grande probabilité, les événements de l'avenir, pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire ? » (1) Condorcet trace ce tableau et ne doute pas qu'une fois l'avenir révélé par la science, l'art marchera d'un pas sûr, guidé par cet idéal démontré.

Saint-Simon, qui s'éloigne de Condorcet en ce qui concerne l'appréciation du moyen âge chrétien, se place, d'ailleurs, au même point de vue. La « science de l'homme » qu'il se pique d'avoir créée est une science d'observations recueillies. Des observations recueillies on pourra déduire les principes de la « réorganisation sociale ». La question de l'organisation sociale, écrit-il, « doit-être traitée absolument de la même manière que toutes les autres questions scientifiques. »

« Il faut d'abord choisir les faits qui doivent servir de base à la science politique.

« Il faut ensuite coordonner ces faits et les lier par une conception générale.

« Il faut enfin déduire de l'examen de ces faits un projet de contrat social dans lequel les intérêts des différentes classes utiles de la société se trouvent bien combinés » (2).

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, (dixième époque).

(2) *L'Organisateur* (Œuvres choisies de S. Simon, p. p. Lemonnier, t. II).

Ainsi « la politique générale est une application de la science générale ». Et les principes normatifs se déduisent de l'examen des faits eux-mêmes.

On sait comment Auguste Comte perfectionna et précisa cette doctrine, en fondant la sociologie. Lui aussi distingue l'étude positive de la société et l'art social. C'est sur la statistique et la dynamique sociales qu'il fonde sa politique positive. La science lui fournit donc à la fois le but à atteindre et les moyens de l'atteindre. L'idéal est l'avenir. La prévision de l'avenir sert de principe normatif à l'art.

Condorcet, Saint-Simon et Comte représentent, dans la philosophie française du XIX^e siècle, ce qu'on peut appeler l'école positive. Mais il est remarquable qu'à côté d'eux, dans les écoles les plus diverses, l'esprit scientifique s'insinue et s'impose.

A l'époque même où Comte renouvelle la doctrine de son ancien maître, les disciples directs de Saint-Simon la perpétuent et la répandent. Pleins de foi et d'enthousiasme, ils attachent plus de prix au caractère religieux de leur entreprise qu'à son aspect scientifique ; mais connaissant les *préjugés* des hommes de leur siècle qui « veulent de la raison, de la science », ils s'efforcent de présenter l'avenir radieux dont ils apportent l'espoir « comme une conséquence *nécessaire*, comme un effet *inévitabile* comme un résultat *fatal* du passé » (1).

Fourier, qui raille l'impuissance de la science et de la politique, emprunte pourtant à la science le principe de l'attraction et en fait un principe normatif.

Proudhon, (qui donne à la philosophie scientifique le nom de Métaphysique,) entend par *progrès* « la marche ascensionnelle de l'esprit vers la science par les trois époques consécutives : Religion, Philosophie et Métaphysique ou méthode » (2). Il essaie d'appliquer aux questions morales et politiques la méthode de sériation. Il veut transformer la science économique et lui

(1) *Exposition de la doctrine Saint-Simoniennne*, préface.

(2) *Création de l'ordre dans l'humanité*, chap. I.

demander la solution des problèmes politiques. Enfin, rejetant les termes dans lesquels socialistes et libéraux posent le problème social, il entreprend de concilier l'esprit conservateur et l'esprit réformiste, en analysant « ce qui est » pour en déduire « ce qui sera ». Lui non plus ne doute pas qu'une fois l'avenir connu, nos aspirations normatives ne s'orientent aussitôt sur cette connaissance.

Mais Fourier et Proudhon sont des novateurs. On ne peut être surpris qu'ils fassent appel à la science. Ce qui est beaucoup plus remarquable, c'est que des systèmes, des doctrines peu scientifiques au début du siècle se soient peu à peu imprégnés de l'esprit nouveau. C'est enfin que cet esprit ait pénétré jusque dans les milieux catholiques.

L'église, en France, était naturellement hostile à la science; elle devait l'être surtout aux sciences politiques et sociales dont la seule existence constitue un insolent empiètement de la sagesse humaine sur les droits divins. C'est à la parole de Dieu qu'un croyant demande le principe de l'activité morale. Et pourtant, des catholiques sincères ne dédaignèrent pas d'ajouter à l'autorité de cette parole, l'autorité de la science. De Bonald, au début du XIX^e siècle, reprend l'idée de Montesquieu; il cherche les lois naturelles de l'ordre social. On sait à quel résultat le conduit cette méthode. Toute société lui paraît composée de trois personnes sociales, « pouvoir, ministre, sujet, qui reçoivent différents noms des divers états de sociétés : père, mère, enfants, dans la société domestique; Dieu, prêtres, fidèles, dans la société religieuse; rois ou chefs suprêmes, nobles ou fonctionnaires publics, féaux ou peuple dans la société politique » (1). D'autre part, « l'ordre général des ordres sociaux, et de leurs rapports » est exprimé dans cette proposition : « le pouvoir est au ministre, comme le ministre au sujet, proportion qui n'est que la traduction en langage particulier à la société de cette autre

(1) *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, discours préliminaire.

proportion générale... : la cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet » (1). Ce qui est intéressant, ce n'est pas la conception que propose de Bonald ; c'est le principe de son travail ; il croit en Dieu, il croit que Dieu a révélé la loi aux hommes ; il n'admet pas que le pouvoir humain ait une origine humaine ; et pourtant c'est à l'analyse de la réalité et au raisonnement qu'il demande la définition des personnes sociales et de leurs rapports .

L'exemple de Buchez est bien plus frappant encore. Il est chrétien, mais c'est à la science qu'il demande de justifier, d'autoriser la religion. Il considère que la science politique et sociale n'est pas, comme le pensait Comte, une science à créer. Elle existe et même elle est déjà très avancée. Les « constantes sociales » sont l'objet de ses recherches. Toute science, toute théorie conduit à une pratique. La science politique aboutira donc à une politique pratique. Par un raffinement curieux, Buchez intercale entre la théorie et la pratique une « théorie pratique ou art social ». C'est elle « qui détermine l'usage que l'on fait de la science, par exemple la préférence que l'on donne à telle ou telle forme d'organisation des constantes » (2). Comme on le voit, Buchez fait un effort vraiment scientifique pour arracher la politique aux « sophistes ». Ce qui doit attirer l'attention, c'est qu'il se sert de cette méthode scientifique pour démontrer la nécessité de la religion. Il en fait une constante sociale, c'est-à-dire une condition d'existence propre à l'état social. Et parce qu'elle est un fait général et normal, il prétend nous l'imposer au nom de la science : « Il n'y a, dit-il, pas encore d'exemple d'une société politique sans religion. On a remarqué que toutes les fois que le sentiment religieux s'affaiblit dans un pays, les liens sociaux se relâchent. C'est la religion qui caractérise les civilisations etc. » (3). Donc conservons notre religion, — d'autant plus qu'elle a inspiré la révolution française et le mouvement

(1) *Législation primitive*, I, chap. 9.

(2) *Traité de politique et de science sociale*, I, chap. IV.

(3) *Ibid.* III, chap. XIII.

démocratique. Mais ce dernier point importe peu. Ce qu'il faut retenir c'est qu'un croyant, comme Buchez, n'hésite pas à fonder sur la science l'autorité de la religion. C'est un signe décisif des progrès de l'esprit positif.

D'autre part, les idées socialistes ont, elles aussi, subi peu à peu et de plus en plus profondément l'influence de la science. Avec Babeuf le communisme est présenté comme la solution « équitable » de la question sociale. Rien n'est moins scientifique que sa doctrine. Il pose d'abord ce *qui doit être*, ce qui est juste ; il examine ensuite ce *qui est*. Et il part en guerre contre les « horribles » institutions qui existent et oppriment la plèbe.

Pierre Leroux, dans la mesure où il est socialiste, part du même principe que Babeuf. Pour lui, l'égalité est « un principe, un dogme » une « idée générale et sacrée, gravée dans les âmes ». C'est de ce dogme, étranger à la science et qu'il n'essaie pas de justifier par elle qu'il déduit certaines conséquences pratiques, d'ordre socialiste.

Au contraire avec Louis Blanc, le point de vue change. C'est sur l'histoire et la sociologie que reposera la doctrine morale et politique. Louis Blanc, comme Auguste Comte, propose une loi des trois états : le principe d'autorité a régné dans le passé, l'individualisme règne sur l'époque présente, la fraternité règnera sur l'avenir. — Bien entendu la connaissance de l'avenir qui nous est ainsi donnée fixe notre idéal. Le problème moral et politique consiste à organiser la fraternité.

D'autre part, l'influence allemande contribuait à pousser le socialisme dans la voie scientifique. Il s'y engage chaque jour plus nettement. Chaque jour les théoriciens contemporains s'efforcent de démontrer que le triomphe du collectivisme est la conclusion nécessaire de l'état politique et social actuel. Quelques-uns même vont plus loin et se contentent de dire que l'« hypothèse collectiviste emprunte au développement même du régime capitaliste une valeur singulière », — ce qui revient à admettre que les progrès de l'humanité ou des sciences sociales

peuvent d'un jour à l'autre modifier les termes de ces hypothèses.

Nous ne pouvons pas rechercher ici dans quelle mesure l'esprit scientifique anime à l'heure présente les divers partis, les diverses écoles. Il faudrait un long travail pour aboutir à des résultats précis. Mais l'histoire de la philosophie politique du XIX^e siècle est, à elle seule, un symptôme qu'on ne saurait négliger. Loin de de refuser à la science sa part, les philosophes, on vient de le voir, la lui ont faite large et trop belle. Ils ne lui ont pas demandé d'évaluer les chances de succès de leurs principes normatifs : ils lui ont demandé ces principes eux-mêmes ; mais une telle attitude est moins éloignée qu'il ne paraît d'abord de l'attitude scientifique. Sans doute, théoriquement, Condorcet et Buchez demandent à l'étude des sociétés la précision de l'avenir. Mais, en réalité, ils abordent cette étude avec des idées normatives préconçues. Ils ne veulent guère autre chose qu'obtenir de l'examen des faits un brevet de viabilité. Leur tort est plutôt de faire intervenir leurs préoccupations pratiques au sein de la recherche elle-même. Là elles n'ont que faire et ne peuvent que fausser le sens de leurs observations. Quand Condorcet trace son *Esquisse*, il est persuadé d'avance que la religion est mauvaise, qu'il faut la détruire, — c'est là son droit strict ; — il demande à l'histoire de démontrer que cette destruction est inévitable, étant soumise à une loi positive — et ceci encore est très rationnel. Seulement, égaré par l'ardeur même de son désir, il en vient à ne voir dans l'histoire que ce qui fait la faiblesse ou la honte du christianisme : des invasions jusqu'aux croisades, il ne veut constater qu'ignorance, perfidie, et cruauté. Buchez, lui, animé d'un désir contraire n'aperçoit dans la révolution que ce qui peut, à la rigueur, être considéré comme d'origine chrétienne. Là est la faiblesse de leur œuvre. Si le praticien doit avoir, avant de se mettre au travail, des idées normatives bien arrêtées, le savant, dans ses recherches, doit ignorer toute préférence et considérer seulement comme autant de faits donnés les principes qu'il étudie. Mais, pour le reste, il ne faut pas se

méprendre sur l'attitude des politiques du XIX^e siècle : ils semblent attendre de la science seule leurs formules normatives, mais comme à chacun d'eux, la science donne toujours exactement la réponse qu'il attendait, on peut dire qu'au fond, ils ne lui demandaient que de prédire le triomphe de telle ou telle idée donnée. Ainsi, ils ne sont pas très loin du point de vue que, selon nous, impose l'esprit scientifique.

* * *

Dira-t-on que ce premier travail de rationalisation est encore bien pauvre en résultats ? Nul n'y peut contredire. Mais ce que nous voulions montrer, ce n'est pas que l'art moral est aujourd'hui rationnel, c'est qu'il commence à le devenir et que pour le devenir davantage il n'a qu'à poursuivre l'évolution commencée au XIX^e siècle.

D'ailleurs, en ce qui concerne les principes, les autres arts sont-ils beaucoup plus avancés ? Sans doute, les médecins ont peu à peu précisé l'idée normative qui est la source de leur art : je ne veux pas souffrir, je veux vivre le plus longtemps possible. En nous faisant connaître les bornes du possible et de l'impossible, ils ont, sans rien prescrire, au moins valablement, modifié en nous la forme de nos vœux et de nos espérances. Encore ne faudrait-il pas exagérer leur action. Le malade atteint d'une maladie qu'il « sait » incurable, *désire* cependant guérir. Et les démonstrations les plus positives ne tueront pas en lui ce principe : il faut que je guérisse. Des recherches très scientifiques sur la longévité ne nous feraient pas renoncer à l'espoir de dépasser les limites communes. La vieillesse fût-elle scientifiquement inévitable, nous n'en voudrions pas moins l'éviter.

Mais si l'on considère les arts de l'ingénieur, on est frappé de l'empirisme, souvent grossier, selon lequel les chefs industriels choisissent leurs principes d'action.

Sans doute, une locomotive est une machine très rationnelle. Mais quelles raisons avait-on de croire que les chemins de fer

obtiendraient en fait la faveur du public ? On s'est fondé, pour le prévoir, sur des raisonnements fort peu scientifiques. L'entreprise a réussi, c'est vrai. Mais d'autres ont échoué. L'effondrement de tant d'entreprises pratiques qui semblaient d'abord vouées au succès, qui avaient inspiré confiance aux hommes les plus compétents, montre assez que des prévisions solides sont ici fort peu communes.

C'est que le plus souvent elles ne pourraient, elles aussi, s'appuyer que sur la connaissance positive des lois sociologiques. En ce qui concerne les principes et les chances de succès, l'art moral ne se distingue guère des arts qui l'ont précédé ; tous sont logés à la même enseigne. Les premiers constructeurs de chemins de fer, pour prévoir avec certitude le succès de leur entreprise, auraient dû pouvoir mesurer des idées et des sentiments sociaux : désir d'aller vite, crainte des accidents, — attrait du nouveau, force de la routine etc. De même les créateurs des grandes compagnies d'assurance : qui pouvait prévoir sûrement si, à la campagne, la peur du feu l'emporterait ou non sur l'avarice ? A l'origine de toute tentative industrielle ou commerciale, il y a un calcul des chances de succès, calcul qui porte, neuf fois sur dix, sur des données sociologiques : telle mode réussira-t-elle ? tel goût du public est-il durable ? telle situation politique, sociale, est-elle passagère ou va-t-elle durer ? telle religion, va-t-elle disparaître ? telle loi sera-t-elle votée ? Le sort de mille établissements est subordonné à des questions de ce genre. Et souvent il suffit d'un revirement brusque dans les goûts du public pour ruiner toute une série d'entreprises pratiques. Il est vrai, et nous l'avons déjà vu, que l'industriel, le commerçant peuvent, dans certains cas, décupler, centupler la force de certains désirs et les rendre assez forts pour tableter sans crainte sur leur existence. Le goût qui porte les habitants des villes à s'en aller l'été au bord de la mer, fortifié par l'organisation toujours plus savante des stations balnéaires, est aujourd'hui assez sûr pour que les compagnies de chemin de fer, les

hôtelières, les directeurs de casinos, comptent sur lui avec certitude. Mais quand des spéculateurs essaient de fonder une station nouvelle, tous les risques réapparaissent. Parfois la réclame la plus savante ne parvient pas à ébranler l'indifférence du public. L'entreprise échoue et l'on dit : ces spéculateurs n'ont pas de chance ! Naturellement la part faite au hasard est celle de notre ignorance. Et si l'on parle de *chance*, c'est que le calcul scientifique *des chances* nous paraît impossible.

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que cette impossibilité provisoire retardait sensiblement les progrès de l'art et de l'industrie, en éternisant des conflits stériles. Mais il faut ajouter que les industriels n'ont pas considéré un triage rationnel des principes pratiques comme une chimère lointaine ou un simple *desideratum*. Ils n'ont pas ajourné le recours à la science jusqu'au jour où elle aurait fait des progrès considérables. Ils lui ont arraché et lui arrachent tous les jours toutes les bribes dont ils peuvent se servir. A l'origine des entreprises industrielles, on trouve aujourd'hui communément des statistiques aussi précises, aussi rigoureuses que possible : l'évaluation des chances de succès, empirique en grande partie, tend à se rationaliser. On ne se fie plus à l'habileté, au « flair » de tel ou tel individu. On veut des faits, des chiffres. Toute émission d'actions s'accompagne de rapports techniques, conçus, sur certains points, en termes très positifs. L'esprit scientifique prévaut de jour en jour et multiplie ses conquêtes partielles.

Pourquoi serait-on plus exigeant pour l'art moral que pour les autres ? Lui aussi se rationalise peu à peu. Lui aussi se laisse envahir progressivement par l'esprit positif. Cela est d'autant plus remarquable que nos principes moraux nous poussent à l'intransigeance beaucoup plus que nos principes industriels ou commerciaux. S'il est pénible à tout praticien de reconnaître que son « idée » était mauvaise, combien est-il plus dur encore de se rendre compte que le principe, longtemps vénéré par nos consciences, n'était qu'un rien décevant et stérile !

Ne soyons donc pas surpris de la lenteur inévitable avec laquelle l'art moral se rationalise et dans ses moyens et dans ses principes. L'essentiel est que cette rationalisation soit possible — et elle est possible, puisqu'elle a déjà commencé à se manifester, puisqu'elle a déjà donné des résultats. L'art n'est pas encore, si l'on veut, rationnel, mais il n'est déjà plus purement empirique, et il le sera de moins en moins. N'espérons pas qu'il se rationalise brusquement, qu'il devienne soudain très dissemblable de ce qu'il était la veille. Il grandira sans doute peu à peu et deviendra peut-être aussi puissant que ses aînés, sans que ses progrès silencieux et lents frappent jamais l'esprit des contemporains. Et, quand les praticiens auront, grâce aux indications positives de la science, vu tomber peu à peu les idées de bien qui ne pouvaient être fécondes, c'est à peine si les consciences collectives s'aviseront que, dans cette élimination, la science a joué un rôle.

CONCLUSIONS

Résumons les conclusions qui se dégagent de notre travail.

1° L'existence d'un art moral, rationnel ou non, suppose l'existence d'une idée de bien, qui peut d'ailleurs être multiple, diverse et contradictoire.

Cette idée n'est pas nécessairement claire et définie pour les praticiens qui s'en inspirent : mais, en fait, elle les anime, car si rien ne les poussait à l'action, ils n'agiraient pas.

2° La science ne peut pas nous donner, pour diriger l'art moral rationnel, des principes d'action scientifiques. Les lui demander, serait faire renaitre la confusion des points de vue théorique et normatif. Une connaissance exacte et complète de l'avenir humain ne nous révélerait pas l'idéal positif ; elle supprimerait tout idéal. — La connaissance des lois suprêmes de l'évolution humaine nous toucherait aussi peu : le bien peut se définir indifféremment par la résistance ou la soumission à ces lois. — L'utilitarisme n'est pas une notion scientifique ; l'idée même d'intérêt est trop vague et trop élastique pour ne pas autoriser les solutions pratiques les plus divergentes ; en outre, quand il serait vrai que les hommes se fussent toujours laissés guider par l'intérêt, la science n'en saurait conclure qu'ils doivent continuer à la prendre pour guide. — Enfin la distinction des phénomènes normaux et des phénomènes pathologiques ne fournit pas non plus à l'art moral des principes d'action rationnels. — La constitution des

types normaux n'est pas seulement rendue très difficile par la mobilité des choses sociales ; elle ne comporte pas de conséquences pratiques. Pourquoi, au nom de quel principe déciderait-on que le normal est préférable à l'anormal, alors qu'en fait l'anormal est quelquefois préféré ? Comment même peut-on concevoir la possibilité d'une telle décision, lorsqu'on n'a pas — et qu'on ne peut avoir — de critérium pour distinguer ce qui est exceptionnellement bon de ce qui est exceptionnellement mauvais ?

3° Mais pourquoi demander à la science ce que nous avons déjà ? Sous des formes nombreuses et diverses, l'idée de bien existe en chaque société. C'est un fait. La science peut l'étudier, non le supprimer ou le condamner. L'art moral rationnel sera donc, en fait, animé par l'idée de Bien qui l'entoure et dont la réalité s'impose au praticien. Il n'en sera pas moins rationnel : car un coup d'œil jeté sur les arts voisins montre que la rationalité dans l'art tient à l'emploi de moyens donnés, mais non pas au choix de tel ou tel principe.

4° L'idée de bien existe. C'est un fait. — Mais ce n'est pas à dire qu'il y ait en chaque société un principe unique et suprême définissant la moralité. Toutes les consciences sociales s'accordent à distinguer le bien et le mal ; l'idée de bien est donc un fait très général. Mais les formes que revêt cette idée sont multiples, contradictoires et changeantes.

Le bien est, en chaque pays, à chaque instant, ce que les consciences collectives jugent, implicitement ou explicitement, être bon.

Loin que ces jugements s'accordent toujours, ils se contrarient très souvent, se contredisent même violemment. Aucun principe suprême n'en domine et n'en atténue le conflit. Car l'empire de la conscience quasi-commune est toujours limité par l'empire des consciences révolutionnaires et des consciences criminelles.

Enfin ces jugements des consciences collectives ne valent jamais que pour un temps ; ils n'expriment jamais rien de définitif et d'irrévocable. Les idées de bien qu'ils déterminent, pareilles à des êtres vivants, naissent, grandissent, vieillissent et meurent. Ainsi le bien est aujourd'hui ce que les consciences collectives jugent être bon : il sera demain (et il est donc déjà en quelque manière) ce qu'elles jugeront bon demain.

Ces constatations soulèvent une question assez troublante : comment l'art moral pourra-t-il faire des progrès rapides, s'il est animé, en fait, par des principes aussi changeants et aussi contradictoires ?

5° La diversité des principes pratiques, qui est de nature à compromettre non la rationalité de l'art, mais la rapidité de ses progrès, sera atténuée ou du moins pourra l'être par l'influence de la science et de l'esprit scientifique. La science ne peut, directement ni indirectement, suggérer aux praticiens des principes normatifs. Mais, chargée d'étudier ces principes comme des choses, elle en peut prévoir le destin. Si les praticiens, mûs par le désir du succès, viennent lui soumettre les principes qu'ils ont déjà, non pour en faire apprécier la valeur, mais pour en connaître la destinée future, la science aura le droit de répondre.

Elle en aura même le pouvoir. Car, s'il est extrêmement difficile d'atteindre des lois sociologiques générales, si un tel résultat apparaît aujourd'hui infiniment lointain, des prévisions à courte échéance sur une forme spécifique donnée ne se heurtent pas aux mêmes obstacles : or, en fait, nos principes pratiques, même quand ils revêtent une forme abstraite et générale, sont étroitement relatifs à un pays et à une époque donnée.

6° L'examen de quelques questions particulières (questions du suicide, de la responsabilité, de l'enseignement moral) montre bien qu'en donnant aux praticiens ces indications positives, la science ne sort pas de son rôle théorique et n'usurpe

en rien le pouvoir normatif. Elle n'essaie pas de renouveler le vieux rêve anti-scientifique d'une morale scientifique qui serait la morale vraie. Une morale n'est pas, ne peut pas être vraie ou fausse.

7° Mais la science ne répondra, n'atténuera la diversité des principes existants que si les praticiens lui demandent de les éclairer. Lui feront-ils cette demande ? Et, si la réponse leur déplaît, en tiendront-ils compte ? C'est là encore une question de fait. Or, en fait, il semble que les praticiens sont de plus en plus disposés à s'adresser à la science. L'exemple de la philosophie politique du XIX^e siècle montre l'esprit scientifique s'insinuant de jour en jour à travers les écoles les plus diverses et jusque dans les milieux en apparence les plus réfractaires. D'ailleurs, en ce qui concerne la rationalisation des principes, l'art moral n'est guère moins avancé que les arts qui l'ont précédé.

Ainsi, à la question que nous posions en commençant : quels pourront être, quels seront, en fait, les principes de l'art moral rationnel, nous répondons : ces principes seront, à chaque instant, les principes réels. S'ils sont divers et contradictoires, l'art sera divers et contradictoire. La science ne peut, pour réaliser l'unité, élire ou imaginer un principe scientifique. Son rôle se borne à donner aux praticiens qui lui en demanderont, des renseignements positifs sur le succès probable ou improbable de tel ou tel principe normatif. Si on prend l'habitude de la consulter, les principes de l'art ne seront plus, au bout de quelque temps, que ceux des principes réels dont le sociologue peut prévoir le triomphe.

Faut-il en terminant répondre à la vieille objection qui veut que l'introduction de l'esprit scientifique en morale aboutisse fatalement à l'immoralité ?

Notre travail échappe, semble-t-il, à toute critique de ce genre.

Nulle part nous n'avons essayé de dire ce que *doit faire l'art moral*. Toute notre ambition est de prévoir ce qu'il *fera*. Une prévision est juste ou fausse. Elle n'est pas immorale ou morale.

Quant aux conséquences pratiques qu'impliquerait notre conception, elles ne semblent pas de nature à inquiéter les consciences collectives. Quoi de moins inquiétant pour la majorité des hommes que la doctrine qui définit le bien par l'affirmation des consciences sociales, qui s'interdit de juger les idées régnantes et vivantes, qui assigne pour principes à l'art les principes contemporains réellement vigoureux ?

Sans doute ce n'est pas aboutir au conservatisme, parce que les principes contemporains, penchés sur les générations futures, sont déjà gros d'avenir. Mais c'est reconnaître, c'est respecter toutes les idées normatives, s'incliner devant tous les partis, ne heurter aucune conviction morale. La science ne vient pas apporter la guerre, mais la paix. Repoussée par la religion, et par certaines métaphysiques, elle ne leur répond qu'en les expliquant. Si elle mesure leurs forces présentes, elle ne les blâme ni les approuve ; il lui suffit de les comprendre et de prévoir leur destin. A l'art, elle n'impose aucune fin ; elle indique seulement des probabilités positives. Elle prend les sociétés avec leurs désirs et n'entreprend pas de les remplacer : tout au plus, leur enseigne-t-elle la stérilité de certains vœux dans certaines situations ; si les praticiens passent outre, elle ne leur refuse pas les moyens d'action nécessaires à leurs vaines entreprises.

Qu'y a-t-il donc dans cette tolérance ou plutôt dans cette abstention normative qui puisse éveiller la méfiance et la crainte ? Peut-être est-ce la tolérance, l'abstention elle-même. Ce qu'on reproche à la science, ce n'est pas de condamner telle ou telle idée ; ne serait-ce pas plutôt de n'en condamner aucune ?

Là est son crime, mais là est sa force. — Et il est vrai que le sociologue, en observant la réalité, se défend de la juger. Pour lui, la diffusion des idées chrétiennes est un fait ; la diffusion des idées anarchistes est un autre fait ; les idées qui animent les

groupes de voleurs, comme celles qui animent les sociétés de bienfaisance sont des objets d'observation ; c'est un fait que l'idée de devoir ; c'est un fait que l'idée de responsabilité : un savant ne juge pas un fait.

Est-ce à dire qu'il nous dénie à nous le droit de les juger ? Tant s'en faut. En tant qu'homme, il les juge lui-même. Mais, en tant que savant, il ne voit dans son propre jugement et dans le nôtre qu'un fait. C'est bien là ce qui nous irrite. Nous lui en voulons de considérer comme une réalité quelconque ce que nous considérons comme une réalité sacrée.

Nous lui en voulons d'expliquer froidement l'origine de ce caractère sacré, comme s'il n'était pas un absolu, mystérieusement souverain.

Et notre dépit redouble, quand nous voyons le sociologue essayer de prévoir le destin des idées qui nous sont chères, sans chercher dans leur valeur intrinsèque le secret de leur vertu et la certitude de leur triomphe. Il ne nous suffit pas qu'on nous dise : croyez ce que vous croyez. Il faut qu'on nous ajoute : croyez-le parce que c'est croyable, parce que c'est vrai, parce que c'est beau. Croyez-le, parce qu'en y croyant, vous atteignez la vérité absolue et éternelle.

Cela, la science ne peut nous le dire. Et, en ce sens, elle est immorale. Elle heurte en effet, un sentiment réel, une idée qui, en fait, est chère à beaucoup. Mais, en la heurtant, elle l'explique encore, et peut-être, un jour, pourra-t-elle en prévoir la disparition.

Comment s'étonner que cette disparition éveille dans les consciences des révoltes douloureuses ? C'est le contraire qui serait surprenant, inexplicable. L'esprit scientifique n'a pénétré dans le monde physique et biologique qu'au prix de sacrifices souvent pénibles à l'humanité. L'astronomie a détrôné des milliers de Dieux, qui, à des millions d'hommes, furent aussi chers et aussi sacrés que le sont pour nous nos idées morales. Eût-il mieux valu s'arrêter devant leur règne lumineux ?

Aujourd'hui la sociologie bannit peu à peu le dernier des Dieux, cette morale universelle et sainte que l'effort religieux des métaphysiciens avait subtilement déifiée. Que la foi souffre, en voyant la science étudier, sans amour et sans haine, cette divinité dernière, une telle souffrance est inévitable ; nous voudrions qu'on nous criât : respectez votre Dieu parce qu'il est respectable, et on nous dit : il est respectable parce que vous le respectez. Nous croyons l'adorer parce qu'il est divin, et c'est de notre adoration qu'est faite sa divinité. On conçoit qu'à des croyants sincères cette explication soit plus pénible qu'une attaque, qu'un blasphème. Mais les hommes ont déjà connu, par la science, des peines semblables et, à tort ou à raison, ils ne les ont pas regrettées.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.	1
CHAPITRE I. — L'art moral ne pourrait exister là où, sous des formes quelconques, l'idée de bien n'existerait pas.	9
CHAPITRE II. — La science ne peut nous donner une idée de bien scientifique.	25
CHAPITRE III. — L'idée de bien, telle qu'elle existe, en fait, autour de lui, dirigera l'art moral rationnel	61
CHAPITRE IV. — L'idée de bien	70
CHAPITRE V. — L'art moral rationnel ne peut pas faire un choix scientifique entre les diverses formes réelles de l'idée de bien	100
CHAPITRE VI. — La science peut nous donner des renseignements positifs sur la destinée des idées de bien réelles	119
CHAPITRE VII. — La science, en examinant les hypothèses des praticiens, ne sort pas de son rôle théorique : exemples	157
CHAPITRE VIII. — L'art moral a déjà commencé à devenir rationnel.	204
CONCLUSIONS.	227

Paris-Lille, Imp. A. Taffin-Lefort. — 07-55.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY,
BERKELEY

**THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW**

Books not returned on time are subject to a fine of 50c per volume after the third day overdue, increasing to \$1.00 per volume after the sixth day. Books not in demand may be renewed if application is made before expiration of loan period.

MAR 27 1922
APR 17 1922

MAY 11 1922

20m-11,'20

YC 31975

390816

BJ1063

Bayet B33

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

