

Émile DURKHEIM (1893)

“ Définition du fait moral.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

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

Émile Durkheim (1893)

“ Définition du fait moral ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1893), « *Définition du fait moral.* » Extrait de l' « introduction » de l'ouvrage **De la division du travail social**, Alcan, 1893, pp. 4 à 39. Texte reproduit in **Émile Durkheim, Textes. 2. Religion, morale, anomie** (pp. 257 à 288). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 508 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée le 8 octobre 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[“ Définition du fait moral ”](#)

[Section I](#)

[Section II](#)

[Section III](#)

[Section IV](#)

[Section V](#)

« Définition du fait moral »

Émile Durkheim (1893) *

Extrait de l'« Introduction » de l'ouvrage *De la division du travail social*, Alcan, 1893, pp. 4 à 39. Texte reproduit in *Émile Durkheim. Textes. 2. Religion, morale, anomie* (pp. 257 à 288). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 508 pages. Collection: Le sens commun.

* Extrait de l'« introduction » de l'ouvrage *De la division du travail social*, Alcan. Cette partie du texte a été supprimée à partir de la seconde édition du livre en 1902. Dans la note ajoutée à la page de cette édition voici comment Durkheim évoque l'élimination de ce passage, où il traite entre autres de la définition abstraite de la valeur morale : « Dans la première édition de ce livre, nous avons longuement développé les raisons qui prouvent, selon nous, la stérilité de cette méthode. Nous croyons aujourd'hui pouvoir être plus bref. Il y a des discussions qu'il ne faut pas prolonger indéfiniment. » On trouvera ci-dessous le passage qui précède le texte supprimé et qui a été toujours reproduit dans les éditions ultérieures à l'exception de la dernière demi-phrase : « ... Notre devoir est-il de chercher à devenir un être achevé et complet, un tout qui se suffit à soi-même, ou bien au contraire de n'être que la partie d'un tout, l'organe d'un organisme ? En un mot, la division du travail, en même temps qu'elle est une loi de la nature, est-elle aussi une règle morale de la conduite humaine, et, si elle a ce caractère, pour quelles causes et dans quelle mesure ? Il n'est pas nécessaire de démontrer la gravité de ce problème pratique ; car, quelque jugement qu'on porte sur la division du travail, tout le monde sent bien qu'elle est et qu'elle devient de plus en plus une des bases fondamentales de l'ordre social ; mais pour le résoudre, comment procéderons-nous ? »

I

[Retour à la table des matières](#)

D'ordinaire, pour savoir si un précepte de conduite est ou non moral, on le confronte avec une formule générale de la moralité que l'on a antérieurement établie ; suivant qu'il en peut être déduit ou qu'il la contredit, on lui reconnaît une valeur morale ou on la lui refuse.

Nous ne saurions suivre cette méthode ; car, pour qu'elle pût donner des résultats, il faudrait que cette formule, qui doit servir de critère, fût une vérité scientifique indiscutable. Or, non seulement chaque moraliste a la sienne, et cette diversité des doctrines suffit déjà à en rendre suspecte la valeur objective, mais nous allons montrer que toutes celles qui ont été successivement proposées sont fautives et que, pour en trouver une plus exacte, toute une science est nécessaire qui ne saurait être improvisée.

En effet, de l'aveu implicite ou exprès de tous les moralistes, une telle formule ne peut être acceptée que si elle est adéquate à la réalité qu'elle exprime, c'est-à-dire si elle rend compte de tous les faits dont la nature morale est incontestée. Ceux-là mêmes qui se passent ou croient se passer le plus de l'observation et de l'expérience sont bien obligés, en fait, de soumettre leur conclusion à ce contrôle, car ils n'ont pas d'autre moyen pour en démontrer l'exactitude et pour réfuter leurs adversaires. « Si l'on y regarde de près, dit très justement M. Janet, on verra que dans la théorie des devoirs on fait bien plus appel à la conscience des hommes et à la notion innée ou acquise qu'ils ont de leurs devoirs qu'à tel ou tel principe abstrait... Ce qui le prouve, c'est que dans la discussion contre les faux systèmes de morale on puise toujours ses exemples, et par là ses arguments, dans les devoirs que l'on suppose admis de part et d'autre... En un mot, toute science doit reposer sur des faits. Or, les faits qui servent de fondement à la morale, ce sont les devoirs généralement admis ou tout au moins admis par ceux avec qui on discute ¹. »

¹ *Manuel de philosophie, p. 569.*

Or, de toutes les formules qui ont été données de la loi générale de la moralité, nous n'en connaissons pas une qui puisse supporter cette vérification.

C'est en vain que Kant s'est efforcé de déduire de son impératif catégorique cet ensemble de devoirs, mai définis sans doute, mais universellement reconnus, qu'on appelle les devoirs de charité. Son argumentation se réduit à un jeu de concepts ² ; elle peut se résumer ainsi : nous n'agissons moralement que quand la maxime de notre action peut être universalisée. Par conséquent, pour qu'il fût moral de refuser notre assistance à nos semblables quand ils en ont besoin, il faudrait que nous pussions faire de la maxime égoïste une loi s'appliquant à tous les cas sans exception. Or, nous ne pouvons la généraliser à ce point sans nous contredire ; car, en fait, toutes les fois que, personnellement, nous sommes dans la détresse, nous désirons être assistés. La charité est donc un devoir général de l'humanité, puisque l'égoïsme est irrationnel. Mais, répondrons-nous, tout ce qui fait cette prétendue irrationalité, c'est qu'il est en conflit avec le besoin que nous ressentons parfois d'être secourus à notre tour, et il est, en effet, certain que ces deux tendances se contredisent. Mais pourquoi serait-ce la seconde qui primerait la première ? Sans doute, pour rester d'accord avec soi-même, il faut choisir, une fois pour toutes, entre ces deux conduites ; mais il n'y a pas de raison pour choisir l'une plutôt que l'autre. Il y a une tout autre manière de résoudre l'antinomie : c'est d'être un égoïste conséquent et systématique, de s'appliquer à soi-même la règle qu'on applique aux autres et de se faire une loi de ne rien demander à autrui. La maxime égoïste n'est donc pas plus réfractaire qu'une autre à prendre une forme universelle ; il suffit de la pratiquer avec toutes les conséquences qu'elle implique. Cette rigueur logique sera surtout facile aux hommes qui se sentent capables de se suffire à eux-mêmes en toutes circonstances et sont tout disposés à se passer toujours d'autrui pourvu qu'autrui se passe toujours d'eux. Dira-t-on que dans ces conditions la société humaine devient impossible ? Ce serait faire intervenir des considérations étrangères à l'impératif kantien.

Il est vrai que, dans un autre passage ³, Kant a essayé de démontrer d'une autre manière les devoirs de charité en les déduisant du concept de la personne humaine. Mais la démonstration n'est pas plus probante. Traiter la personne humaine comme une fin en soi, ce n'est pas seulement, dit-il, la respecter négativement, c'est encore la développer autant qu'il est possible,

² *Metaphysik der Sitten*, 2e partie, § 30, et *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, édition Hartenstein, t. 4, p. 271.

³ *Grundlegung*, éd. Hartenstein, t. 4, p. 278.

aussi bien chez autrui qu'en soi-même. Mais une telle explication peut tout au plus rendre compte de cette charité inférieure, que nous faisons avec notre luxe et notre superflu. Tout au contraire, la charité véritable, celle qui consiste dans un don de soi-même, implique nécessairement que je subordonne ma personne à une fin qui la dépasse. Je veux que cette fin soit la personne humaine d'autrui ; il n'en est pas moins vrai que je ne puis exalter ainsi l'humanité chez les autres qu'à condition de l'humilier en moi, la rabaisant au rôle de moyen. De tels actes seraient donc dénués de toute valeur morale positive puisque, si d'un côté ils sont conformes à la loi, ils la violent par un autre. Or il s'en faut qu'ils soient exceptionnels et rares ; toute la vie en est pleine, parce qu'autrement elle serait impossible. Par exemple, est-ce que la société conjugale ne suppose pas que les époux se donnent mutuellement et intégralement l'un à l'autre ? Aussi, rien n'est-il plus lamentable que de voir la manière dont Kant déduit les règles constitutives du mariage. A ses yeux, cet acte de sacrifice par lequel l'époux consent d'être un instrument de plaisir pour l'autre époux, est, par soi-même, immoral ⁴ et ne perd ce caractère que s'il est racheté par un sacrifice semblable et réciproque du second au premier. C'est ce troc de personnalités qui remet les choses en état et qui rétablit l'équilibre moral !

Les difficultés ne sont pas moindres pour la morale de la perfection. Elle permet bien de comprendre pourquoi l'individu doit chercher à étendre son être autant qu'il peut ; mais pourquoi songerait-il aux autres ? Le perfectionnement d'autrui n'importe pas à son perfectionnement propre. S'il reste conséquent avec soi-même, il devra pratiquer l'égoïsme moral le plus intraitable. C'est en vain que l'on fera remarquer que la sympathie, les instincts de famille, les sentiments patriotiques comptent parmi nos penchants naturels et même parmi les plus élevés, et qu'à ce titre ils doivent être cultivés. Les devoirs que l'on pourrait, à la rigueur, déduire d'une telle considération, ne ressemblent en rien à ceux qui nous lient réellement à nos semblables ; car ceux-ci consistent dans des obligations de servir autrui et non de le faire servir à notre perfectionnement personnel ⁵.

Pour échapper à cette conséquence, on a voulu concilier le principe de la perfection avec un autre qui le complète et qu'on a appelé le principe de la communauté d'essence. « Que l'on voie dans l'humanité, dit M. Janet, un corps dont les individus sont les membres, ou au contraire une association

⁴ « In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache ; welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. » (*Metaphysik der Sitten*, 1re partie, § 25.)

⁵ Nous empruntons cet argument à M. Janet, *Morale*, p. 123.

d'êtres semblables et idéalement identiques, toujours est-il qu'il faut reconnaître dans la communauté humaine autre chose qu'une simple collection ou juxtaposition de parties, une rencontre d'atomes, un agrégat mécanique et purement extérieur. Il y a entre les hommes un lien interne, *vinculum sociale*, qui se manifeste par les affections, par la sympathie, par le langage, par la société civile, mais qui doit être quelque chose de plus profond que tout cela et caché dans la dernière profondeur de l'essence humaine... Les hommes étant liés par une communauté d'essence, nul ne peut dire : ce qui regarde autrui m'est indifférent ⁶. » Mais, quoi qu'il en soit de cette solidarité, de sa nature et de ses origines, on ne peut la poser que comme un *fait* et cela ne suffit pas pour l'ériger en *devoir*. Ce n'est pas assez de remarquer que dans la réalité l'homme ne s'appartient pas tout entier pour avoir le droit d'en conclure qu'il ne doit pas s'appartenir tout entier. Sans doute nous sommes solidaires de nos voisins, de nos ancêtres, de notre passé ; beaucoup de nos croyances, de nos sentiments, de nos actes ne sont pas nôtres mais nous viennent du dehors. Mais où est la preuve que cette dépendance soit un bien ? Qu'est-ce qui en fait la valeur morale ? Pourquoi ne serait-ce pas, au contraire, un joug dont nous devons chercher à nous débarrasser, et le devoir ne consisterait-il pas dans un complet affranchissement ? C'était, on le sait, la doctrine des Stoïciens. On répond que l'entreprise est irréalisable ; mais encore faudrait-il la tenter et la mener aussi loin que possible. Si vraiment le succès ne peut être complet, il nous resterait à subir cette solidarité dans la mesure où nous ne pouvons l'empêcher. Mais de ce qu'elle est peut-être inévitable, il ne suit pas qu'elle soit morale. Cette conclusion paraît surtout s'imposer quand on fait du perfectionnement personnel le principe du devoir. Dira-t-on que je participe à tout ce que je fais pour les autres puisque, pour une raison quelconque, les autres sont encore moi-même ? Mais je suis encore bien plus complètement moi-même par cette partie de mon être qui ne se confond pas avec autrui ; c'est cette sphère intérieure qui, seule, m'est propre ; je me perfectionnerai donc d'autant mieux que je concentrerai davantage tous mes efforts sur elle. On a objecté aux utilitaires qu'on ne pouvait pas conclure de la solidarité des intérêts à leur identité ; mais il en est de même de la solidarité des perfections. Il faut choisir : si mon premier devoir est d'être une personne, je dois réduire au minimum tout ce qu'il y a d'impersonnel en moi.

L'insuffisance de ces doctrines serait plus apparente encore si nous leur demandions d'expliquer non des devoirs très généraux, comme ceux dont il vient d'être question, mais des règles plus particulières, comme celles qui prohibent soit le mariage entre proches parents, soit les unions libres, ou celles qui déterminent le droit successoral, ou bien encore celles qui imposent

⁶ Ibid., pp. 124-125.

au parent de l'orphelin les charges de la tutelle, etc. Plus les maximes morales sont spéciales et concrètes, plus les rapports qu'elles règlent sont définis, plus aussi il devient difficile d'apercevoir le lien qui les rattache à des concepts aussi abstraits. Aussi certains penseurs, poussant la logique jusqu'au bout, renoncent-ils à intégrer dans la simplicité de leur formule le détail de la vie morale telle qu'elle se manifeste dans l'expérience. Pour eux, la morale concrète n'est pas une application mais une dégradation de la morale abstraite. Elle résulte des altérations qu'il faut faire subir à la loi morale pour l'ajuster aux faits ; c'est l'idéal que l'on a corrigé et plus ou moins adultéré pour le réconcilier avec les exigences de la pratique. En d'autres termes, ils admettent deux éthiques dans l'éthique : l'une qui seule est vraie, mais qui est impossible par définition, l'autre qui est praticable, mais qui consiste uniquement dans des arrangements à demi conventionnels, dans des concessions inévitables mais regrettables aux nécessités de l'expérience. C'est une sorte de morale inférieure et pervertie dont il faut se contenter par suite de notre imperfection, mais à laquelle les âmes un peu hautes ne peuvent se résigner sans tristesse. De cette manière on a du moins l'avantage de ne pas se poser un problème insoluble, puisque on renonce à faire rentrer dans une formule trop étroite ces faits qui la débordent. Mais si la théorie ainsi rectifiée est d'accord avec elle-même, elle n'est -pas davantage d'accord avec les choses, car elle a pour effet de rejeter dans cette sphère inférieure de l'éthique des institutions d'une moralité incontestée, comme le mariage, la famille, le droit de propriété, etc. Il y a plus : la cause principale de cette corruption que subirait l'idéal moral en descendant dans la réalité serait ce que l'on a appelé la solidarité des hommes et des temps ⁷. Or, en fait, non seulement la solidarité n'est pas un devoir moins obligatoire que les autres, mais elle est peut-être bien la source de la moralité.

Infidèles au titre qu'elles ont pris, les doctrines dites empiriques ne sont pas plus que les précédentes adéquates à la réalité morale.

Nous ne dirons rien de la morale qui prend pour base l'intérêt individuel, car on peut la regarder comme abandonnée. Rien ne vient de rien ; ce serait un miracle logique si l'on pouvait déduire l'altruisme de l'égoïsme, l'amour de la société de l'amour de soi, le tout de la partie ⁸. La meilleure preuve en est d'ailleurs dans la forme que M. Spencer a récemment donnée à cette doctrine. Il n'a pu rester conséquent avec son principe qu'en faisant son procès à la morale la plus généralement acceptée, qu'en traitant de pratiques superstitieuses les devoirs qui impliquent un vrai désintéressement, un oubli plus ou

⁷ V. Renouvier, *Science de la morale*, t. 1, p. 349.

⁸ V. Guyau, *Morale anglaise*; Wundt, *Ethik*, p. 356 et ss.

moins complet de soi-même. Aussi a-t-il pu dire lui-même de ses propres conclusions que sans doute elles n'obtiendraient pas beaucoup d'adhésions, car « elles ne s'accordent assez ni avec les idées courantes ni avec les sentiments les plus répandus »⁹. Que dirait-on d'un biologiste qui, au lieu d'expliquer les phénomènes biologiques, contesterait leur droit à l'existence ?

Une formule, aujourd'hui beaucoup plus répandue¹⁰, définit la morale en fonction non de l'utilité individuelle, mais de l'intérêt social. Mais si cette expression de la moralité est certainement plus compréhensive que la précédente, on ne saurait cependant la regarder comme une bonne définition.

D'abord, bon nombre de choses sont utiles ou même nécessaires à la société, qui pourtant ne sont pas morales. Aujourd'hui une nation ne peut se passer ni d'une armée nombreuse et bien équipée ni d'une grande industrie, et pourtant on n'a jamais songé à regarder comme le Plus moral le peuple qui possède le plus de canons ou de machines à vapeur. Il y a même des actes parfaitement immoraux et qui pourtant seraient à l'occasion très profitables à la société.

Inversement, il y a bon nombre de pratiques morales qui ne sont pas moins obligatoires que d'autres sans que pourtant il soit possible d'apercevoir quels services elles rendent à la communauté. Quelle est l'utilité sociale de ce culte des morts dont la violation cependant nous est particulièrement odieuse ? de la pudeur raffinée que les classes cultivées observent comme un devoir impératif ? M. Spencer a fort bien démontré que la large philanthropie qui est maintenant entrée dans nos mœurs est non seulement inutile, mais nuisible à la société. Elle a pour résultat de conserver à la vie et de mettre à la charge commune une multitude d'incapables qui non seulement ne servent à rien, mais encore gênent par leur présence le libre développement des autres. Il est incontestable que nous entretenons dans nos hôpitaux toute une population de crétins, d'idiots, d'aliénés, d'incurables de toute sorte qui ne sont utilisables d'aucune manière et dont l'existence est ainsi prolongée grâce aux privations que s'imposent les travailleurs sains et normaux ; il n'y a pas de subtilité dialectique qui puisse prévaloir contre l'évidence des faits¹¹. On objecte que ces infirmités irrémédiables sont l'exception¹² ; mais que de tempéraments

⁹ *Bases de la morale évolutionniste*, p. 220.

¹⁰ Wiart, *Des principes de la morale considérée comme science*. Paris, 1862. - En Allemagne, cette théorie a été souvent soutenue et avec éclat dans des temps récents. (V. Ihering, *Der Zweck im Recht*; Post, *Die Grundlage des Rechts*; Schaeffle, *Bau und Leben des sozialen Koerpers*.)

¹¹ V. Spencer, *Introduction à la science sociale*, p. 360.

¹² V. Fouillée, *Propriété sociale*, p. 83.

simplement débiles sont mis en état de durer grâce à cette même philanthropie, et cela au détriment de la santé moyenne et du bien-être collectif ! Sans parler des scrofuleux, des phtisiques, des rachitiques qui ne peuvent jamais être que de médiocres travailleurs et qui ne peuvent guère rapporter à la société autant qu'ils lui coûtent, il y a dans les nations contemporaines une foule toujours croissante de ces dégénérés, candidats perpétuels au suicide et au crime, ouvriers de désordre et de désorganisation, auxquels nous prodiguons des soins maternels, dont nous favorisons pour ainsi dire l'essor, quoiqu'ils soient pour l'avenir une menace toujours plus redoutable. Sans admettre avec M. Spencer que cette générosité étendue fait plus de mal que de bien, encore faut-il reconnaître qu'elle est pour le moins gratuite, que les avantages qu'elle présente sont bien problématiques. Cependant plus nous avançons et plus cette vertu si peu économique se développe. C'est en vain que M. Spencer et les derniers disciples de Bastiat essaient d'arrêter le mouvement : il devient toujours plus fort.

A tous ces exemples bien d'autres pourraient être ajoutés, tels que la règle qui nous commande le respect de l'âge, celle qui nous défend de faire souffrir les animaux, et ces innombrables pratiques religieuses qui s'imposent à la conscience du croyant avec une autorité proprement morale, sans que pourtant elles présentent la moindre utilité sociale. Pour le Juif, autrefois, manger de la viande de porc constituait une véritable abomination morale ; cependant on ne saurait soutenir que cet usage fût indispensable à la société juive. D'ailleurs, on peut s'assurer d'une manière générale que ces exceptions doivent être nombreuses. Que les pratiques morales soient utiles ou non à la société, il est certain que le plus généralement ce n'est pas en vue de cette fin qu'elles se sont établies ; car, pour que l'utilité collective fût le ressort de l'évolution morale, il faudrait que, dans la plupart des cas, elle pût être l'objet d'une représentation assez nette pour déterminer la conduite. Or, ces calculs utilitaires, fussent-ils exacts, sont de trop savantes combinaisons d'idées pour agir beaucoup sur la volonté ; les éléments en sont trop nombreux et les rapports qui les unissent trop enchevêtrés. Pour les tenir tous réunis sous le regard de la conscience et dans l'ordre voulu, toute l'énergie dont nous disposons est nécessaire et il ne nous en reste plus pour agir. C'est pourquoi, dès que l'intérêt n'est pas immédiat et sensible, il est trop faiblement pensé pour mettre en branle l'activité. De plus, rien n'est obscur comme ces questions d'utilité. Pour peu que la situation soit complexe, l'individu ne voit plus clairement où est son propre intérêt. Il faut tenir compte de tant de circonstances et de conditions diverses, il faut avoir des choses une notion si parfaitement adéquate, qu'en pareille matière la certitude est impossible. Quelque parti qu'on prenne, on sent bien que la résolution à laquelle on s'arrête garde quelque chose de conjectural, qu'une large place reste ouverte aux risques. Mais l'évidence

est encore bien plus difficile à obtenir quand c'est l'intérêt, non d'un individu, mais d'une société qui est en jeu ; car il ne suffit plus d'apercevoir les conséquences relativement proches que peut produire une action dans notre petit milieu personnel, mais il faut mesurer les contrecoups qui peuvent en résulter dans toutes les directions de l'organisme social. Pour cela, des facultés de prévision et de combinaison sont nécessaires, que la moyenne des hommes est loin de posséder. Si même on examine celles de ces règles dont l'utilité sociale est le mieux démontrée, on observe que les services qu'elles rendent ne pouvaient pas être connus à l'avance. Ainsi, la statistique a récemment démontré que la vie domestique est un puissant préservatif contre la tendance au suicide et au crime ; est-il admissible que la constitution de la famille ait été déterminée par une connaissance anticipée de ces bienfaisants résultats ?

Il est donc bien certain que les commandements de la morale, pour peu qu'ils soient complexes, n'ont pas eu primitivement pour fin l'intérêt de la société. Des aspirations esthétiques, religieuses, des passions de toute sorte, mais sans objectif utilitaire, ont pu également leur donner naissance. Sans doute, une fois qu'ils existent, une sélection s'établit entre eux. Ceux qui gênent sensiblement la vie collective sont éliminés ; car, autrement, la société où ils se produisent ne pourrait pas durer et, de toute manière, ils disparaîtraient avec elle. Mais beaucoup doivent nécessairement persister, quoiqu'ils ne soient pas directement utiles, maintenus qu'ils sont par les causes qui les ont suscités. Car la sélection naturelle est, en définitive, une méthode de perfectionnement assez grossière. Elle peut bien débarrasser le terrain des êtres les plus défectueux et assurer ainsi le triomphe de ceux qui sont relativement le mieux doués. Mais elle se réduit à un simple procédé de triage ; par elle-même elle ne crée rien, n'ajoute rien. Elle peut bien retrancher de la morale les pratiques qui sont le plus nuisibles et qui créent pour les sociétés un état marqué d'infériorité ; mais elle ne peut pas faire que celles qui survivent soient toutes utiles si, originellement, elles ne l'étaient pas.

II

[Retour à la table des matières](#)

Il est vrai que cet examen ne saurait guère être complet. Les doctrines morales sont trop nombreuses pour qu'on puisse être certain de n'en omettre

aucune. Mais la manière dont elles sont construites suffit pour nous assurer qu'elles ne peuvent être que des vues subjectives et plus ou moins approchées.

En effet, puisque la loi générale de la morale n'a de valeur scientifique que si elle peut rendre compte de la diversité de faits moraux, il faut commencer par étudier ces derniers pour arriver à la découvrir. Avant de savoir quelle est la formule qui les résume, il faudrait les avoir analysés, en avoir décrit les caractères, déterminé les fonctions, recherché les causes, et c'est seulement en comparant les résultats de toutes ces études spéciales que l'on pourra dégager les propriétés communes à toutes les règles morales, c'est-à-dire les caractères constitutifs de la moralité. Comment, alors que nous ne sommes pas fixés sur la nature des devoirs particuliers et des droits particuliers, pourrions-nous nous entendre sur la nature de leur principe ? Cette méthode s'impose alors même que la source de la morale consisterait dans quelque donnée a priori, comme on l'a tant de fois supposé. Car, si vraiment ce germe initial de la moralité existe, la peine que l'on a pour le définir, les manières très différentes dont on l'exprime prouvent assez qu'en tout cas il est bien confus et caché. Évidemment, pour le dégager et le formuler il ne suffit pas de regarder attentivement au-dedans de soi-même ; mais où qu'il existe, que ce soit en nous ou en dehors de nous, on ne peut parvenir jusqu'à lui qu'en partant des faits où il s'incarne et qui seuls le manifestent.

On comprendra mieux encore la nécessité de cette marche si l'on se représente bien toute la complexité de la morale. Elle n'est pas faite, en effet, de deux ou trois règles très générales qui nous servent de fils conducteurs dans la vie et que nous n'avons qu'à diversifier suivant les cas, mais d'un très grand nombre de préceptes spéciaux. Il n'y a pas un devoir, mais des devoirs. Ici comme ailleurs, ce qui existe c'est le particulier et l'individuel, et le général n'en est qu'une expression schématique. S'agit-il de morale domestique ? Il s'en faut qu'on ait tout dit quand on a établi d'une manière abstraite que les enfants doivent obéir aux parents, que ceux-ci doivent protéger ceux-là, que le mari et la femme se doivent fidélité et mutuelle assistance. Mais en fait, les relations *réelles* qui unissent entre eux les différents membres de la famille sont bien plus nombreuses et plus définies. Il n'y a pas entre les parents et les enfants ce rapport abstrait fait de protection d'une part et de respect de l'autre ; mais ce qui existe dans la réalité, c'est une foule de droits particuliers, de devoirs particuliers, les uns réels, les autres personnels, droits et devoirs enchevêtrés dans une multitude d'autres dont ils sont solidaires et inséparables. Il y a notamment le droit de correction tel que la loi et les mœurs le délimitent, le droit du père sur la fortune de ses enfants mineurs, les droits et les devoirs qui sont relatifs à la tutelle, ceux qui concernent l'hérédité ; il y a les formes différentes que prennent les uns et les autres suivant que l'enfant est

naturel, légitime ou adoptif, suivant qu'ils sont exercés par le père ou par la mère, etc. Si nous soumettions le mariage à l'analyse, nous n'y trouverions pas une moins grande diversité de relations. S'agit-il du droit de propriété ? Il s'en faut que la notion en soit simple et puisse être définie d'un mot. Le jus *utendi et abutendi* et toutes les autres définitions qu'on en a proposées n'en sont que des expressions très imparfaites. Ce qu'on appelle le droit de propriété est en réalité un *complexus* de droits déterminés par un très grand nombre de règles qui se complètent ou se limitent les unes les autres : règles sur le droit d'accession, sur les servitudes légales, sur l'expropriation pour raisons d'utilité publique, sur la limitation du droit de réserve, sur le droit des héritiers légitimes à réclamer la mise en interdit du prodigue, sur la prescription, etc. Bien loin que ces règles particulières ne soient que des corollaires de préceptes plus généraux, sans existence propre par elles-mêmes ; bien loin qu'elles tirent toute leur autorité de maximes plus élevées, ce sont elles, au contraire, qui, directement et sans intermédiaire, obligent à chaque instant la volonté. Dans toutes les rencontres importantes, quand nous voulons savoir ce que doit être notre conduite, nous n'avons pas besoin de remonter aux principes pour chercher ensuite comment ils s'appliquent au cas particulier. Mais il y a des manières d'agir définies et spéciales qui s'imposent à nous. Est-ce que, quand nous obéissons à la loi de la pudeur, nous savons le rapport qu'elle soutient avec les axiomes fondamentaux de la morale et comment elle en dérive ? Est-ce que, quand nous éprouvons une répulsion instinctive pour l'inceste, nous en découvrons les raisons que les savants n'ont pas encore découvertes ? Sommes-nous père ? Pour savoir ce qu'il faut faire dans une situation donnée, nous n'avons pas besoin de déduire de la notion générale de paternité les devoirs particuliers qu'elle implique, mais nous trouvons toutes faites un certain nombre de règles qui nous tracent notre conduite pour les circonstances ordinaires de la vie. On se fera une idée assez juste de la notion et du rôle de ces pratiques en les comparant aux réflexes de la vie organique ; elles sont, en effet, comme autant de moules dans lesquels nous sommes tenus de couler notre action. Seulement ce sont des réflexes qui sont inscrits non à l'intérieur de l'organisme, mais dans le droit et dans les mœurs ; ce sont des phénomènes sociaux et non des phénomènes biologiques, ils ne déterminent pas l'activité du dedans, mais la sollicitent du dehors et par des moyens qui leur sont propres.

Il est évidemment impossible qu'on puisse jamais trouver la loi qui domine un monde aussi vaste et aussi varié, si l'on ne commence par l'observer dans toute son étendue. Est-ce ainsi que procèdent les moralistes ? Tout au contraire, ils croient pouvoir s'élever à cette loi supérieure d'un seul bond et sans intermédiaire. Ils commencent par raisonner comme si la morale était tout entière à créer, comme s'ils se trouvaient en présence d'une table rase sur

laquelle ils peuvent à leur gré édifier leur système, comme s'il s'agissait de trouver, non une loi qui résume et qui explique un système de faits actuellement réalisés, mais le principe d'une législation morale à instituer de toutes pièces. A ce point de vue il n'y a pas à distinguer entre les écoles. L'argumentation des empiristes n'est ni moins hâtive ni moins sommaire que celle des rationalistes ; la maxime de l'utile n'a pas été obtenue plus que les autres à l'aide d'une méthode vraiment inductive. Mais le procédé des uns et des autres est le suivant : ils partent du concept de l'homme, en déduisent l'idéal qui leur paraît convenir à un être ainsi défini, puis ils font de l'obligation de réaliser cet idéal la règle suprême de la conduite, la loi morale. Les différences qui distinguent les doctrines viennent uniquement de ce que l'homme n'est pas partout conçu de la même manière. Ici on en fait une volonté pure, ailleurs on accorde plus ou moins de place à la sensibilité ; ceux-ci y voient un être autonome fait pour la solitude, ceux-là un être essentiellement social. Pour les uns il est fait de telle sorte qu'il ne peut vivre sans une loi qui le dépasse et le domine, qui s'impose à lui avec une autorité impérative. Les autres, au contraire, sont plus frappés de ce fait qu'il fait spontanément et sans contrainte tout ce qu'il fait naturellement ; ils en concluent que l'idéal moral doit avoir un attrait qui stimule le désir. Mais, si l'inspiration varie, la méthode est partout la même. Tous font abstraction de la réalité existante, ou, si quelques-uns tentent après coup quelque effort pour la retrouver, ce contrôle tardif ne se fait jamais que d'une manière très expéditive. On passe en revue rapidement les devoirs les plus généraux ; mais on ne sort pas des généralités, et d'ailleurs il s'agit beaucoup moins de procéder à une vérification en règle que d'illustrer par quelques exemples la proposition abstraite que l'on a commencé par établir ¹³.

Il est donc impossible qu'avec une telle méthode on aboutisse à une conclusion vraiment objective. Tout d'abord, ce concept de l'homme qui sert de base à toutes ces déductions, ne saurait être le produit d'une élaboration scientifique, méthodiquement conduite ; car la science n'est pas en état de nous renseigner sur ce point avec précision. Nous commençons à connaître quelques-uns des éléments dont est composé l'homme, mais il en est beaucoup que nous ignorons et nous n'avons de l'ensemble qu'ils forment qu'une notion très confuse. Il y a donc tout lieu de craindre que le moraliste ne la détermine

¹³ A notre connaissance, M. Janet est le seul moraliste français qui ait placé la morale que l'on appelle si improprement *pratique* avant celle qu'on nomme *théorique*. Cette innovation est, croyons-nous, importante. Mais pour qu'elle pût produire tous ses fruits, il serait nécessaire que cette étude des devoirs ne se réduisît pas à une analyse purement descriptive et d'ailleurs très générale. Il faudrait que chacun d'eux fût constitué dans toute sa complexité, qu'on déterminât les éléments qu'il comprend, les conditions dont dépend son développement, son rôle, soit par rapport à l'individu, soit par rapport à la société, etc. C'est seulement de ces recherches particulières que pourraient peu à peu se dégager des vues d'ensemble et une généralisation philosophique.

au gré de ses croyances et de ses aspirations personnelles. De plus, quand même elle serait parfaitement exacte, les conclusions qu'on en tire par voie de déduction ne peuvent, en tout cas, être que conjecturales. Quand un ingénieur déduit de principes théoriques, même incontestés, des conséquences pratiques, il ne peut être certain des résultats de son raisonnement que quand l'expérience les a vérifiés. La déduction, à elle seule, ne constitue pas une démonstration suffisante. Pourquoi en serait-il autrement du moraliste ? Les règles qu'il établit de la manière que nous avons dite ne sont que des hypothèses tant qu'elles n'ont pas subi l'épreuve des faits. L'expérience seule peut décider si c'est bien celles qui conviennent à l'homme.

Mais, ce qui est plus grave encore, c'est que toutes ces opérations logiques reposent sur un simple postulat. Elles supposent, en effet, que l'unique raison d'être de la morale est d'assurer le développement de l'homme ; or il n'y a aucune preuve que tel soit en effet son rôle. Qui nous dit qu'elle ne sert pas à des fins exclusivement sociales auxquelles l'individu est tenu de se subordonner ? - Alors, dira-t-on, nous déduirons notre formule du concept de la société ! - Mais, outre que cette proposition elle-même n'est pas démontrée, encore faudrait-il savoir quelles sont ces fins. Il ne sert de rien de dire qu'elle a pour objet de sauvegarder les grands intérêts sociaux ; nous avons vu que cette expression de la moralité était à la fois trop lâche et trop étroite. En un mot, à supposer même que la méthode déductive fût applicable à ce problème, pour pouvoir tirer la loi générale de la moralité d'une notion quelconque, il faudrait tout au moins savoir quelle est la fonction de la morale, et, pour cela, le seul moyen est d'observer les faits moraux, c'est-à-dire cette multitude de règles particulières qui gouvernent effectivement la conduite. Il faudrait donc commencer par instituer toute une science qui, après avoir classé les phénomènes moraux, rechercherait les conditions dont dépend chacun des types ainsi formés et en déterminerait le rôle, c'est-à-dire une science positive de la morale qui ne serait une application ni de la sociologie ni de la psychologie, mais une science purement spéculative et autonome, quoique, comme nous le verrons plus loin, elle appartienne au cycle des sciences sociales ¹⁴.

Il est vrai que si, comme on l'a souvent admis, les règles morales sont des vérités éternelles qui tirent leur valeur d'elles-mêmes ou d'une source transcendante, de telles recherches pourraient être sensiblement abrégées. Dans cette hypothèse, en effet, les circonstances de temps et de lieu n'ont sur le développement de la morale qu'une influence tout à fait secondaire. Ce sont elles qui font que ces vérités se révèlent aux hommes ou plus tôt ou plus tard ;

¹⁴ Nous nous permettons de renvoyer à nos articles sur la *Science positive de la morale* in *Revue philosophique*, juillet, août, septembre 1887.

mais ce n'est pas elles qui sont cause que les règles de conduite ont ou n'ont pas une nature morale. Il peut donc bien y avoir intérêt à suivre dans l'histoire le développement des notions morales, afin de pouvoir retrouver à travers les faits l'idée qu'ils incarnent et réalisent progressivement ; mais, comme pour cela il suffit d'apercevoir le sens général dans lequel va le courant, il n'est pas nécessaire d'étudier en détail les milieux qu'il traverse, puisqu'ils ne l'affectent que superficiellement et peuvent tout au plus en faciliter ou en entraver la marche. Ainsi, pour que cette étude de faits rendît tous les services qu'elle comporte, il suffirait qu'elle fût une revue rapide et sommaire des principales étapes par lesquelles a passé le développement historique de la morale ¹⁵.

Mais cette thèse nous paraît actuellement insoutenable, car l'histoire a démontré que ce qui était moral pour un peuple pouvait être immoral pour un autre, et non pas seulement en fait, mais en droit. Il est, en effet, impossible de regarder comme morales des pratiques qui seraient subversives des sociétés qui les observeraient ; car c'est partout un devoir fondamental que d'assurer l'existence de la patrie. Or, il n'est pas douteux que si les peuples qui nous ont précédés avaient eu pour la dignité individuelle le respect que nous professons aujourd'hui, ils n'auraient pas pu vivre. Pour qu'ils pussent se maintenir, étant donné leurs conditions d'existence, il était absolument nécessaire que l'individu fût moins jaloux de son indépendance. Si donc la morale de la cité ou celle de la tribu sont si différentes de la nôtre par certains points, ce n'est pas que ces sociétés se soient trompées sur la destinée de l'homme ; mais c'est que leur destinée, telle qu'elle était déterminée par les conditions où elles se trouvaient placées, n'en comportait pas d'autre. Ainsi, les règles morales ne sont morales que par rapport à certaines conditions expérimentales et, par conséquent, on ne saurait rien comprendre à la nature des phénomènes moraux, si l'on ne détermine avec le plus grand soin ces conditions dont ils dépendent. Il est possible qu'il y ait une morale éternelle, écrite dans quelque esprit transcendant, ou bien immanente aux choses et dont les morales historiques ne sont que des approximations successives : c'est une hypothèse métaphysique que nous n'avons pas à discuter. Mais, en tout cas, cette morale est relative à un certain état de l'humanité et, tant que cet état n'est pas réalisé, non seulement elle ne saurait être obligatoire pour les consciences saines, mais encore il peut se faire qu'il soit de notre devoir de la combattre.

Cette science des faits moraux est donc très laborieuse et très complexe. On comprend maintenant pourquoi les tentatives des moralistes, en vue de déterminer le principe de la morale, devaient nécessairement échouer. C'est

¹⁵ C'est à peu près la méthode de M. Wundt dans son *Ethik, eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Stuttgart, 1886.

qu'une telle question ne saurait être abordée au début de la science ; on ne peut la résoudre qu'au fur et à mesure que la science avance.

III

[Retour à la table des matières](#)

Mais alors, comment reconnaître les faits qui sont l'objet de cette science, c'est-à-dire les faits moraux ? - A quelque signe extérieur et visible et non d'après une formule qui essaie d'en exprimer l'essence. C'est ainsi que le biologiste reconnaît un fait biologique à certains caractères apparents et sans qu'il ait besoin pour cela de se faire une notion philosophique du phénomène.

Tout d'abord, il est bien évident qu'ils consistent dans des règles de conduite ; mais il en est ainsi de bien des faits qui n'ont rien de moral. Par exemple, il y a des règles qui tracent au médecin la conduite qu'il doit tenir dans le traitement de telle ou telle maladie, d'autres qui prescrivent à l'industriel, au commerçant, à l'artiste la façon dont il doit procéder pour réussir ; elles ne sauraient cependant être confondues avec les règles morales qui s'en distinguent par les deux traits suivants :

1° Quand un acte qui, en vertu de sa nature, est astreint à se conformer à une règle morale s'en écarte, la société, si elle est informée, intervient pour mettre obstacle à cette déviation. Elle réagit d'une manière active contre son auteur. Celui qui a commis un meurtre ou un vol, par exemple, est puni d'une peine matérielle ; celui qui déroge aux lois de l'honneur encourt le mépris public ; celui qui a manqué aux engagements librement contractés, est obligé de réparer le dommage qu'il a causé, etc. Le même phénomène ne se produit pas quand les autres préceptes de conduite sont violés. Si je ne conduis pas mes affaires d'après les règles de l'art, je risque de ne pas réussir ; mais la société ne s'oppose pas à ce que j'agisse ainsi. Elle laisse mon acte se produire en toute liberté. Il peut ne pas aboutir aux fins où il tend, mais il n'est pas pour cela refoulé.

2° Cette réaction sociale suit l'infraction avec une véritable nécessité ; elle est prédéterminée parfois même jusque dans ses modalités. Tout le monde sait

par avance ce qui se passera si l'acte est reconnu comme contraire à la règle soit par les tribunaux compétents, soit par l'opinion publique. Une contrainte matérielle ou morale, selon les cas, sera exercée sur l'agent soit pour le punir, soit pour l'obliger à remettre les choses en l'état, soit pour produire tous ces résultats à la fois. Au contraire, l'insuccès qui suit l'oubli des principes de la technique traditionnelle est des plus contingents. Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il est plus ou moins vraisemblable ; mais il peut se faire aussi que cette dérogation aux règles, même si elle est faite au su et au vu de tout le monde, soit accueillie avec faveur. On ne peut donc rien savoir de certain tant que l'événement n'est pas consommé. C'est cette place laissée aux chances favorables qui fait que, dans ce champ de l'activité sociale, les changements sont beaucoup plus faciles et plus rapides ; c'est que les variations individuelles peuvent s'y produire non seulement en toute liberté, mais encore avec succès. Au contraire, quand l'infraction est de celles auxquelles la société s'oppose formellement, l'individu ne peut innover, puisque toute innovation est combattue comme une faute. Les seuls progrès possibles sont ceux que la société fait collectivement.

Cette réaction prédéterminée, exercée par la société sur l'agent qui a enfreint la règle, constitue ce qu'on appelle une *sanction*; du moins nous limitons ainsi le sens de ce mot que l'on a souvent employé dans une acception plus étendue. Nous possédons maintenant le critérium que nous cherchons : nous pouvons dire que tout fait moral consiste dans une règle de conduite sanctionnée.

Cette définition, d'ailleurs, ne diffère pas de celle qui est généralement admise ; elle en est seulement une traduction plus précise et plus scientifique. On s'entend, en effet, pour dire que ce qui distingue les règles morales, c'est qu'elles sont obligatoires ; mais de quelle manière pouvons-nous reconnaître la présence de ce caractère ? Est-ce en interrogeant notre conscience et en constatant par une intuition directe que cette obligation est effectivement ressentie ? Mais nous savons que toutes les consciences ne se ressemblent pas, même au sein d'une même société. Il en est de plus délicates, d'autres qui sont plus grossières, d'autres même qui sont atteintes comme d'une inversion du sens moral. A laquelle faudra-t-il s'adresser ? A celle de l'homme cultivé, à celle du laboureur, à celle du délinquant ? Évidemment on n'entend parler que de la conscience normale, de celle qui est la plus générale dans la société. Mais, comme il est impossible de voir directement ce qui s'y passe, pour savoir de quelle manière les règles de conduite y sont représentées, il faut bien que nous nous référions à quelque fait externe qui reflète cet état intérieur. Or il n'en est pas qui puisse mieux jouer ce rôle que la sanction. Il est impossible en effet que les membres d'une société reconnaissent une règle de conduite

comme obligatoire sans réagir contre tout acte qui la viole ; cette réaction est même tellement nécessaire que toute conscience saine l'éprouve idéalement à la seule pensée d'un tel acte. Si donc nous définissons la règle morale par la sanction qui y est attachée, ce n'est pas que nous considérons le sentiment de l'obligation comme un produit de la sanction. Au contraire, c'est parce que celle-ci dérive de celui-là qu'elle peut servir à le symboliser, et comme ce symbole a le grand avantage d'être objectif, accessible à l'observation et même à la mesure, il est de bonne méthode de le préférer à la chose qu'il représente. Pour devenir scientifique l'étude des faits moraux doit suivre l'exemple des autres sciences. Celles-ci s'efforcent par tous les moyens possibles d'écarter les sensations personnelles de l'observateur pour atteindre les faits en eux-mêmes. De même, il faut que le moraliste procède de manière à ne prendre pour obligatoire que ce *qui est* obligatoire et non ce qui lui *paraît* tel ; qu'il prenne pour matière de ses recherches des réalités et non des apparences subjectives. Or, la réalité d'une obligation n'est certaine que si elle se manifeste par quelque sanction.

Mais alors, si l'on s'en tient à cette définition, tout le droit entre dans la morale ? - Nous croyons en effet ces deux domaines trop intimement unis pour pouvoir être radicalement séparés. Il se produit entre eux des échanges continuels ; tantôt ce sont des règles morales qui deviennent juridiques et tantôt des règles juridiques qui deviennent morales. Très souvent le droit ne saurait être détaché des mœurs qui en sont le substrat, ni les mœurs du droit *qui* les réalise et les détermine. Aussi n'est-il guère de moralistes qui aient poussé la logique jusqu'à mettre tout le droit en dehors de la morale. La plupart reconnaissent un caractère moral aux prescriptions juridiques les plus générales et les plus essentielles. Mais il est difficile qu'une telle sélection ne soit pas arbitraire ; car on n'a aucun critère qui permette de la faire méthodiquement. Comment graduer les règles du droit d'après leur importance et leur généralité relatives, de manière à pouvoir fixer le moment à partir duquel toute moralité s'évanouit ?

On ne peut d'ailleurs faire cette distinction sans tomber dans d'inextricables difficultés ; car ces principes généraux ne peuvent passer dans les faits qu'en devenant solidaires de ces règles juridiques auxquelles sont soumis les cas particuliers. Si donc cette réglementation spéciale est étrangère à la morale, cette solidarité compromet inévitablement la moralité des principes et ceux-ci ne peuvent plus sans déchoir, sans cesser d'être eux-mêmes, descendre dans la réalité. Sois juste, dit le moraliste, respecte la propriété d'autrui. Mais cette propriété ne peut avoir été acquise que conformément aux règles particulières du droit ; par exemple, elle provient d'un héritage ou d'une usucapion ou d'une accession. Si donc les différentes sources d'où dérive en fait le droit de

propriété ne sont pas morales ou sont simplement amORAles, comment la propriété elle-même pourrait-elle avoir quelque valeur morale ? Il faut respecter l'autorité légale, voilà encore une règle dont la moralité n'est pas contestée. Mais cette autorité a été instituée d'après les prescriptions du droit constitutionnel ; si celui-ci n'a rien de moral, comment les pouvoirs qu'il a créés pourraient-ils avoir droit à notre respect ? Les exemples pourraient être multipliés. Si on laisse la morale pénétrer dans le droit, elle l'envahit et, si elle n'y pénètre pas, elle reste à l'état de lettre morte, de pure abstraction, au lieu d'être une discipline effective des volontés.

Ces deux ordres de phénomènes sont donc inséparables et relèvent d'une seule et même science. Cependant la sanction qui est attachée aux règles que l'on appelle plus spécialement morales présente des caractères particuliers que l'on peut déterminer. On réserve en effet généralement ce nom à celles qui ne peuvent être violées sans que l'auteur de l'infraction encoure de la part de l'opinion publique un blâme qui peut aller de la flétrissure infamante jusqu'à la simple désapprobation, en passant par toutes les nuances du mépris. Ce blâme constitue une répression ; car c'est une douleur imposée à l'agent et dont la perspective peut parfois suffire à le détourner de l'acte réprouvé. On l'a souvent distinguée de celle qu'appliquent les tribunaux en disant qu'elle est toute morale. Mais la distinction n'est pas exacte ; car toute peine morale prend nécessairement une forme matérielle. Pour que le blâme soit efficace, il faut qu'il se traduise au-dehors par des mouvements dans l'espace ; par exemple, le coupable sera exclu de la société où il est habitué à vivre, on le tiendra à distance. Or cet exil n'est pas d'une autre nature que celui que prononcent les tribunaux réguliers. D'ailleurs, il y a et il y a toujours eu des peines légales qui sont purement morales ; telles sont celles qui consistent dans la privation de certains droits comme l'infamie des Romains, l'atimie des Grecs, la dégradation civique, etc. La différence qui sépare ces deux sortes de peines ne tient donc pas à leurs caractères intrinsèques, mais à la manière dont elles sont administrées. L'une est appliquée par chacun et par tout le monde, l'autre par des corps définis et constitués ; l'une est diffuse, l'autre est organisée. La première peut d'ailleurs être doublée d'une autre ; le blâme de l'opinion publique peut être accompagné d'une peine légale proprement dite. Mais toute règle de conduite à laquelle est attachée une sanction répressive diffuse, que celle-ci soit seule ou non, est morale, au sens ordinaire du mot.

Cette définition suffit à prouver que la science positive de la morale est une branche de la sociologie ; car toute sanction est chose sociale au premier chef. Les devoirs que comprend cette partie de l'éthique que l'on appelle la

morale individuelle sont sanctionnés de la même manière que les autres. C'est dire qu'ils ne sont individuels qu'en apparence et ne peuvent dépendre eux aussi que de conditions sociales. D'ailleurs, ils ont été conçus de manières différentes suivant les époques. Or, de tous les milieux dans lesquels vit l'homme, il n'y a que le milieu social qui ait passé par des changements assez profonds pour pouvoir rendre compte de ces transformations.

Mais tous les faits moraux sont-ils compris dans cette définition ? Consistent-ils tous en des règles impératives ou bien, au contraire, n'y aurait-il pas en morale une sphère plus élevée qui dépasse le devoir ? L'expérience semble démontrer qu'il y a des actes qui sont louables sans être obligatoires, qu'il y a un libre idéal qu'on n'est pas tenu d'atteindre. « Par exemple, un homme opulent sera loué d'employer sa fortune à favoriser le développement des arts et des sciences ; cela est évidemment bon et louable ; et cependant on ne peut pas dire que ce soit un devoir pour tout homme riche de faire un pareil emploi de sa fortune. On louera, on admirera un homme qui dans une aisance médiocre prendra la charge de secourir et d'élever une famille qui n'est pas la sienne ; cependant celui qui n'agit pas ainsi n'est pas coupable, et comment pourrait-il ne pas être coupable si ce genre d'action était rigoureusement obligatoire ¹⁶ ? »

Il y a, il est vrai, des moralistes qui n'admettent pas cette distinction. Suivant M. Janet, si certains actes que nous admirons ne nous paraissent pas obligatoires, c'est qu'ils ne sont effectivement pas obligatoires pour la moyenne des hommes qui n'est pas capable de s'élever à une si haute perfection. Mais si ce n'est pas un devoir pour tout le monde, il ne s'ensuit pas que ce ne soit un devoir pour personne. Tout au contraire, ceux qui sont en état de parvenir à ce degré d'héroïsme ou de sainteté y sont strictement tenus, à moins bien entendu qu'il ne leur soit possible de faire aussi bien d'une autre manière ; inversement, s'ils ne sont pas tenus à de tels actes, c'est que ceux-ci ne sont pas les meilleurs qu'ils puissent accomplir et par conséquent ne sont pas moraux. « Il serait absurde de soutenir qu'un certain degré de perfection étant possible pour moi, j'ai le droit de me contenter d'un moindre ; et de même il serait absurde d'exiger de moi un degré de perfection auquel ne m'appelle pas ma nature ¹⁷. »

¹⁶ Janet, *la Morale*, p. 223.

¹⁷ Loc. cit., p. 234.

Mais la distinction subsiste tout entière. Il reste vrai qu'il y a des actes que l'opinion publique impose, d'autres qu'elle abandonne aux initiatives privées. Ces derniers sont donc gratuits et libres. - Mais l'agent s'oblige soi-même à les accomplir. - Je le veux ; mais il n'y est pas obligé, ce qui est bien différent. S'il ne réalise pas son idéal il se blâmera ; mais il ne sera pas blâmé. Encore ne faut-il pas confondre ce blâme que l'on s'inflige à soi-même pour avoir négligé de faire une belle action avec le remords que détermine une faute proprement dite. Ces deux sentiments n'ont ni les mêmes caractères ni la même intensité. L'un et l'autre sont des peines ; mais le second est une douleur cuisante due à la blessure que nous avons faite de nos propres mains aux parties vives de notre conscience morale ; l'autre se réduit à un regret d'avoir laissé échapper une joie délicieuse. L'un vient de ce qu'une perte irréparable a été faite ; l'autre, de ce que nous avons manqué une occasion de nous enrichir. La réaction interne qui suit l'acte ne diffère pas sensiblement de la réaction externe et la conscience morale de l'agent fait les mêmes distinctions que la conscience publique. Ira-t-on plus loin et dira-t-on que c'est à tort qu'elle fait ces distinctions ? Dans ce cas la discussion devient impossible ; car nous cherchons seulement à observer la réalité morale telle qu'elle existe, ne connaissant pas pour le moment de critère qui nous permette de la redresser. Au reste, M. Janet finit par reconnaître implicitement ces différences et par admettre qu'il existe tout au moins deux formes bien distinctes de la vertu. « La vertu, dit-il, est... dans ce qu'elle a de plus sublime, un acte libre et individuel, qui donne naissance à des formes inattendues de grandeur et de générosité. La forme inférieure de la vertu est la forme légale qui, sans aucune spontanéité, suit fidèlement une règle donnée... Mais la vraie vertu, comme le génie, échappe à la règle ou plutôt crée la règle ¹⁸. »

Mais alors, il semble que notre définition ne comprenne pas tout le défini. Il n'en est rien cependant ; car s'il est vrai qu'il y a des actes qui sont l'objet de l'admiration et qui pourtant ne sont pas obligatoires, il n'est pas exact qu'ils soient moraux. Pour les mettre ainsi en dehors de la morale, il n'est pas nécessaire de nous référer à une notion abstraite de la moralité et de faire voir qu'ils n'en peuvent être déduits. Nous affirmons seulement qu'il serait contraire à toute méthode de réunir sous une même rubrique des actes qui sont astreints à se conformer à une règle préétablie et d'autres qui sont libres de toute réglementation. Si donc, pour rester fidèle à l'usage, on réserve aux premiers la qualification de moraux, on ne saurait la donner également aux seconds. Mais qui nous dit qu'ils ne jouent pas le même rôle ? C'est une hypothèse que nous n'avons pas à discuter pour le moment ; car nous n'en avons pas les moyens. Nous cherchons seulement à classer les phénomènes d'après leurs

¹⁸ Loc. cit., p. 239.

caractères externes les plus importants et il nous paraît impossible de confondre des faits qui présentent des propriétés aussi opposées.

Le contraste qui existe entre eux paraîtra bien plus frappant encore si l'on remarque que le fait moral proprement dit ne consiste pas dans l'acte conforme à la règle mais dans la règle elle-même. Or, il n'y a pas de règle là où il n'y a pas d'obligation. Libres créations de l'initiative privée, de tels actes ne gardent leurs caractères spécifiques qu'à condition de n'avoir été sollicités d'aucune manière. Parfois même, ils prennent la conscience morale tellement à l'improviste que celle-ci, n'ayant pas à leur appliquer de jugements tout faits, reste hésitante et déconcertée. Sans doute, il y a un précepte très général qui promet l'éloge ou la reconnaissance publique à quiconque fait plus que son devoir ; mais outre que cette maxime n'a rien d'impératif, la récompense qu'elle annonce n'est attachée à aucune action déterminée ; elle ne fait qu'ouvrir une immense carrière à l'imagination de l'individu qui peut s'y mouvoir en toute liberté. Les différentes manières de faire plus que son devoir ne peuvent pas être plus définies que les différentes manières de faire moins.

D'ailleurs, il est aisé d'apercevoir que ces dissemblances externes correspondent à des différences internes et profondes. Car ce qu'indique cette contingence, cette place faite à l'imagination, c'est que ces actes ne sont pas nécessaires, ne sont ajustés à aucune fin vitale, en un mot sont un luxe ; c'est dire qu'ils sont du domaine de l'art. Après que nous avons astreint une partie de notre énergie physique et intellectuelle à s'acquitter de sa tâche journalière, nous aimons à la laisser se jouer en liberté, la bride sur le cou, à la dépenser pour le plaisir de la dépenser, sans que cela serve à rien, sans que nous nous propositions aucun but défini. C'est en cela que consiste le plaisir du jeu dont le plaisir esthétique n'est qu'une forme supérieure. De même, quand notre énergie morale s'est acquittée de ses obligations quotidiennes, de ses devoirs réguliers, elle éprouve le besoin de se répandre pour se répandre, de se jouer en des combinaisons nouvelles qu'aucune règle ne détermine ni n'impose, pour le plaisir de le faire, pour la joie d'être libre. C'est ce besoin qui inspire tous les actes gratuits que nous accomplissons, depuis les raffinements de l'urbanité mondaine, les ingéniosités de la politesse, les détentes de la sympathie au sein de la famille, les prévenances, les présents, les paroles affectueuses ou les caresses échangées entre amis ou parents, jusqu'aux sacrifices héroïques que n'exige aucun devoir. Car c'est une erreur de croire que ces belles inventions, comme les appelle très justement M. Janet, ne se rencontrent que dans des circonstances extraordinaires. Il y en a de toute impor-

tance ; la vie en est pleine ; elle en font le charme ¹⁹. Le sentiment qu'elles nous inspirent est de même nature et dépend de la même cause. Si nous les admirons ce n'est pas à cause de leurs conséquences dont l'utilité est souvent douteuse. Un père de famille expose sa vie pour un inconnu ; qui oserait dire que ce fût utile ? Ce que nous aimons, c'est le libre déploiement de force morale, quelles qu'en soient d'ailleurs les suites effectives.

Seulement, si de telles manifestations sont du domaine de l'esthétique, elles en sont une sphère très spéciale. Elles ont en effet quelque chose de moral ; car elles dérivent d'habitudes et de tendances qui ont été acquises dans la pratique de la vie morale proprement dite, telles que le besoin de se donner, de sortir de soi, de s'occuper d'autrui, etc. Mais ces dispositions, morales par leurs origines, ne sont plus employées moralement parce qu'avec l'obligation disparaît la moralité ²⁰. De même que le jeu est l'esthétique de la vie physique, l'art, l'esthétique de la vie intellectuelle, cette activité *sui generis* est l'esthétique de la vie morale ²¹.

IV

[Retour à la table des matières](#)

Cependant notre définition est encore défectueuse. En effet, la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper. Elle peut attacher le signe extérieur de la moralité à des règles de conduite qui ne sont pas par elles-mêmes morales et, au contraire, laisser sans sanctions des règles qui devraient être sanctionnées. Il nous faut donc compléter notre critère, afin que nous ne

¹⁹ Ce n'est donc pas la difficulté de ces actions qui les sépare des autres. Il en est de très aisées. Cette distinction ne peut par conséquent pas venir de ce que nous regardons volontiers comme facultatif tout ce qui est un peu difficile.

²⁰ Ce serait donc mal interpréter notre pensée que de nous confondre avec ceux qui admettent l'existence de devoirs facultatifs ; les deux mots jurent ensemble.

²¹ Nous ne voulons pas mêler de considérations pratiques à une étude scientifique. Cependant il nous paraît que la distinction de ces deux domaines est très nécessaire même au point de vue pratique. Car on ne peut les confondre sans les mettre sur le même plan ; très souvent même on semble attribuer une certaine supériorité à l'activité esthétique-morale. Or on risque d'affaiblir le sentiment de l'obligation. c'est-à-dire l'existence du devoir, en admettant qu'il y a une moralité, et peut-être la plus élevée, qui consiste en de libres créations de l'individu, qu'aucune règle ne détermine, qui est essentiellement *anomique*. Nous croyons au contraire que *l'anomie* est la négation de toute morale.

soyons pas exposés à prendre pour moraux des faits qui ne le sont pas, ou bien au contraire à exclure de la morale des faits qui par leur nature sont moraux.

La question ne diffère pas essentiellement de celle que se pose le biologiste, quand il cherche à séparer le domaine de la physiologie normale de celui de la physiologie pathologique ; car c'est un fait de pathologie morale qu'une règle présente indûment le caractère de l'obligation ou en soit indûment Privée. Nous n'avons donc qu'à imiter la méthode que suivent en pareil cas les naturalistes. Ils disent d'un phénomène biologique qu'il est normal pour une espèce déterminée quand il se produit dans la moyenne des individus de cette espèce, quand il fait partie du type moyen ; est pathologique au contraire tout ce qui est en dehors de la moyenne, soit en dessus, soit en dessous. D'ailleurs, par type moyen, il ne faut pas entendre un être individuel dont tous les caractères sont définis, quantitativement et qualitativement, avec une précision mathématique. Ils n'ont au contraire rien d'absolu ni de fixe, mais comportent toujours des variations qui sont comprises entre certaines limites, et c'est seulement en deçà et au-delà de ces limites que commence le domaine de la pathologie. Si par exemple, pour une société donnée, on relève la taille de tous les individus et si l'on dispose en colonnes les mesures ainsi obtenues en commençant par les plus élevées, on constate que les chiffres les plus nombreux et les plus voisins les uns des autres sont massés au centre. Au-delà, soit en haut, soit en bas, ils sont non seulement plus rares, mais aussi plus espacés. C'est cette masse centrale et dense qui constitue la moyenne et, si souvent on exprime celle-ci par un seul chiffre, c'est qu'on représente tous ceux de la région moyenne par celui autour duquel ils gravitent.

C'est d'après la même méthode qu'il faut procéder en morale. Un fait moral est normal pour un type social déterminé, quand on l'observe dans la moyenne des sociétés de cette espèce ; il est pathologique dans le cas contraire. Voilà ce qui fait que le caractère moral des règles particulières de conduite est variable ; c'est qu'il dépend de la nature des types sociaux. Par exemple, dans toutes les sociétés à totems, clans et agrégats de clans, il y a une règle qui défend de tuer et de manger l'animal qui sert d'emblème au groupe ; nous dirons que cette règle est normale pour ce type social. Dans toutes nos sociétés européennes l'infanticide, qui était autrefois impuni, est sévèrement interdit ; nous dirons que cette règle est normale pour le type social auquel appartiennent nos sociétés. On peut même mesurer de cette manière le degré de force coercitive que doit normalement avoir chaque règle morale ; il n'y a qu'à déterminer l'intensité normale de la réaction sociale qui suit la violation de la règle. Ainsi, nous savons qu'en Italie les mœurs jugent parfois avec indulgence des actes de brigandage que la conscience publique

réprouve beaucoup plus énergiquement dans les autres pays d'Europe ; un tel fait est donc anormal.

Toutefois, il ne faut pas oublier que le type normal n'est pas quelque chose de stable dont les traits peuvent être fixés dans un instant indivisible ; au contraire il évolue, comme les sociétés elles-mêmes et tous les organismes. On est, il est vrai, disposé à croire qu'il se confond avec le type moyen de l'espèce pendant la période de maturité ; car c'est seulement à ce moment que l'organisme est vraiment lui-même, parce qu'il est alors tout ce qu'il peut être. Mais si l'on appréciait l'état normal ou pathologique d'un animal soit pendant l'enfance, soit pendant la vieillesse, d'après le type normal de cet animal adulte, on commettrait la même faute que si l'on jugeait de l'état de santé d'un insecte d'après celui d'un mammifère. Il faudrait voir dans le vieillard et dans l'enfant de véritables malades. Or, tout au contraire, la présence chez l'un ou l'autre de caractères propres à l'adulte est l'indice d'un état pathologique. Un éveil trop précoce chez celui-ci, une persistance trop prolongée chez celui-là des instincts génésiques sont des phénomènes proprement morbides²². Il y a donc un type normal de l'enfance, un autre de l'âge mûr, un autre de la vieillesse et il en est des sociétés comme des organismes individuels.

Par conséquent, pour savoir si un fait moral est normal pour une société, il faut tenir compte de l'âge de cette dernière et déterminer en conséquence le type normal qui doit servir de point de repère. Ainsi, pendant l'enfance de nos sociétés européennes, certaines règles restrictives de la liberté de penser étaient normales qui ont perdu ce caractère à un âge plus avancé. Il est vrai qu'il n'est pas toujours facile de préciser à quel moment de son évolution se trouve soit une société, soit un organisme. Car il ne suffit pas pour cela de nombrer les années ; on peut être plus vieux ou plus jeune que son âge. C'est seulement d'après certains caractères de la structure et des fonctions qu'il est possible de distinguer scientifiquement la vieillesse de l'enfance ou de la maturité²³ et ces caractères ne sont pas encore déterminés avec une rigueur suffisante. Pourtant, outre qu'il n'y a pas d'autre manière de procéder, la difficulté n'a rien d'insoluble. Certains de ces signes objectifs sont déjà connus²⁴, d'autre part, si le nombre des années n'est pas toujours un critère satisfaisant, cependant il peut être utilement employé, pourvu que ce soit avec mesure et

²² Cela ne veut pas dire que la maladie fait partie du type normal de la vieillesse. Au contraire, les maladies du vieillard sont des faits anormaux comme celles de l'adulte.

²³ Ainsi le fait qu'un homme âgé présente le type complet de l'adulte n'a rien de morbide ; ce qui est pathologique, c'est que, tout en présentant dans ses lignes essentielles le type anatomique et physiologique du vieillard, il ait en même temps certains caractères de l'adulte.

²⁴ Par exemple, pour une société, l'affaiblissement régulier de la natalité peut servir à prouver que les limites de la maturité sont atteintes ou dépassées.

précaution ; enfin les progrès mêmes de la science rendront cette détermination plus exacte.

Il y a pourtant des cas où, pour distinguer l'état sain de l'état maladif, il ne suffit pas de se référer au type normal, c'est quand tous les traits n'en sont pas formés ; quand, ébranlé sur certains points par une crise passagère, il est lui-même en voie de devenir. C'est ce qui arrive quand la conscience morale des nations n'est pas encore adaptée aux changements qui se sont produits dans le milieu et que, partagée entre le passé qui la retient en arrière et les nécessités du présent, elle hésite à se fixer. Alors on voit apparaître des règles de conduite dont le caractère moral est indécis, parce qu'elles sont en train de l'acquérir ou de le perdre sans l'avoir définitivement ni acquis ni perdu. Ce sont des velléités mal déterminées et qui pourtant sont générales, et le cas se présente d'autant plus souvent dans la vie sociale qu'elle est perpétuellement en voie de transformation. Cependant la méthode reste la même. Il faut commencer par fixer le type normal et pour cela le seul moyen est de le comparer avec lui-même. Nous ne pouvons déterminer les conditions nouvelles de l'état de santé qu'en fonction des anciennes, car nous n'avons pas d'autre point de repère. Pour savoir si tel précepte a une valeur morale, il faut le comparer à d'autres dont la moralité intrinsèque est établie, S'il joue le même rôle, c'est-à-dire s'il sert aux mêmes fins, si, d'autre part, il résulte de causes dont résultent également d'autres faits moraux, si par suite ces derniers l'impliquent au point de ne pouvoir exister s'il n'existe en même temps, on a le droit de conclure de cette identité fonctionnelle et de cette solidarité qu'il doit être voulu au même titre et de la même manière que les autres règles obligatoires de conduite, par conséquent qu'il est moral.

Il n'est pas certain, il est vrai, que, même avec cette correction, le type normal réalise le dernier degré de la perfection. Sans doute, pour qu'il ait pu se maintenir d'une manière aussi générale, il faut que dans ses caractères essentiels il soit suffisamment bien adapté à ses conditions d'existence ; mais il n'est pas prouvé que rien n'y soit à reprendre, Seulement autre chose est la santé, autre chose la perfection. Or, pour le moment, nous cherchons uniquement quels sont les signes caractéristiques de l'état de santé morale ; car, si la division du travail les présente, cela doit nous suffire. Ajoutons d'ailleurs que cette perfection plus haute ne peut être déterminée qu'en fonction de l'état normal ; car il est lui-même le seul modèle d'après lequel il puisse être corrigé. On ne peut avoir qu'une raison intelligible d'en trouver défectueux certains éléments ; c'est qu'ils diffèrent de la moyenne des autres et constituent des anomalies dans le type moyen. C'est donc toujours à ce dernier qu'on est ramené ; ce n'est que par rapport à lui-même qu'il peut être jugé insuffisant. Le perfectionner, c'est le rendre plus semblable à soi. Procéder autrement, ce

serait admettre un idéal qui, venant on ne sait d'où, s'impose aux choses du dehors, une perfection qui ne tire pas sa valeur de la nature des êtres et des conditions dont ils dépendent, mais sollicite le désir par je ne sais quelle vertu transcendante et mystique ; théorie sentimentale qui ne relève pas de la discussion scientifique. Le seul idéal que puisse se proposer la raison humaine est d'améliorer ce qui est ; or, c'est de la réalité seule qu'on peut apprendre les améliorations qu'elle réclame.

Nous arrivons donc à la définition suivante : *on appelle fait moral normal pour une espèce sociale donnée, considérée à une phase déterminée de son développement, toute règle de conduite à laquelle une sanction répressive diffuse est attachée dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la même période de leur évolution ; secondairement, la même qualification convient à toute règle qui, sans présenter nettement ce critère, est pourtant analogue à certaines des règles précédentes, c'est-à-dire sert aux mêmes fins et dépend des mêmes causes.*

Trouvera-t-on ce critère trop empirique ? Mais en fait les moralistes de toutes les écoles l'emploient plus ou moins explicitement. Nous savons en effet qu'ils sont obligés de prendre pour point de départ de leurs spéculations une morale reconnue et incontestée, qui ne peut être que celle qui est le plus généralement suivie de leur temps et dans leur milieu. C'est d'une observation sommaire de cette morale qu'ils s'élèvent à cette loi qui est censée l'expliquer. C'est elle qui leur fournit la matière de leurs inférences ; c'est elle aussi qu'ils retrouvent au terme de leurs déductions. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que, dans le silence du cabinet, le moraliste pût construire par la seule force de la pensée le système complet des relations sociales puisque la morale les pénètre toutes, entreprise évidemment impossible. Même quand il paraît innover, il ne fait que traduire des tendances réformatrices qui s'agitent autour de lui. Il y ajoute quelque chose parce qu'il les éclaire, parce qu'il en fait une théorie ; mais cette théorie se réduit à montrer qu'elles vont au même but que telle ou telle pratique morale dont l'autorité est indiscutée. Puisque cette méthode s'impose, le mieux n'est-il pas de la pratiquer ouvertement, en abordant résolument les difficultés qui sont grandes et en s'entourant de toutes les garanties possibles contre l'erreur ?

V

[Retour à la table des matières](#)

Munis de cette définition, nous pouvons revenir à la question que nous nous sommes posée : la division du travail a-t-elle une valeur morale ?

Il ne paraît guère contestable que dans les grandes sociétés de l'Europe actuelle, qui appartiennent toutes au même type social et sont à peu près arrivées à la même phase de leur développement, l'opinion publique, dans sa très grande généralité, tend de plus en plus à l'imposer impérativement. [...] *

Fin de l'article.

* Le restant du texte de l' « Introduction » est repris, avec des changements mineurs, dans les « éditions ultérieures de » De la division du travail social.