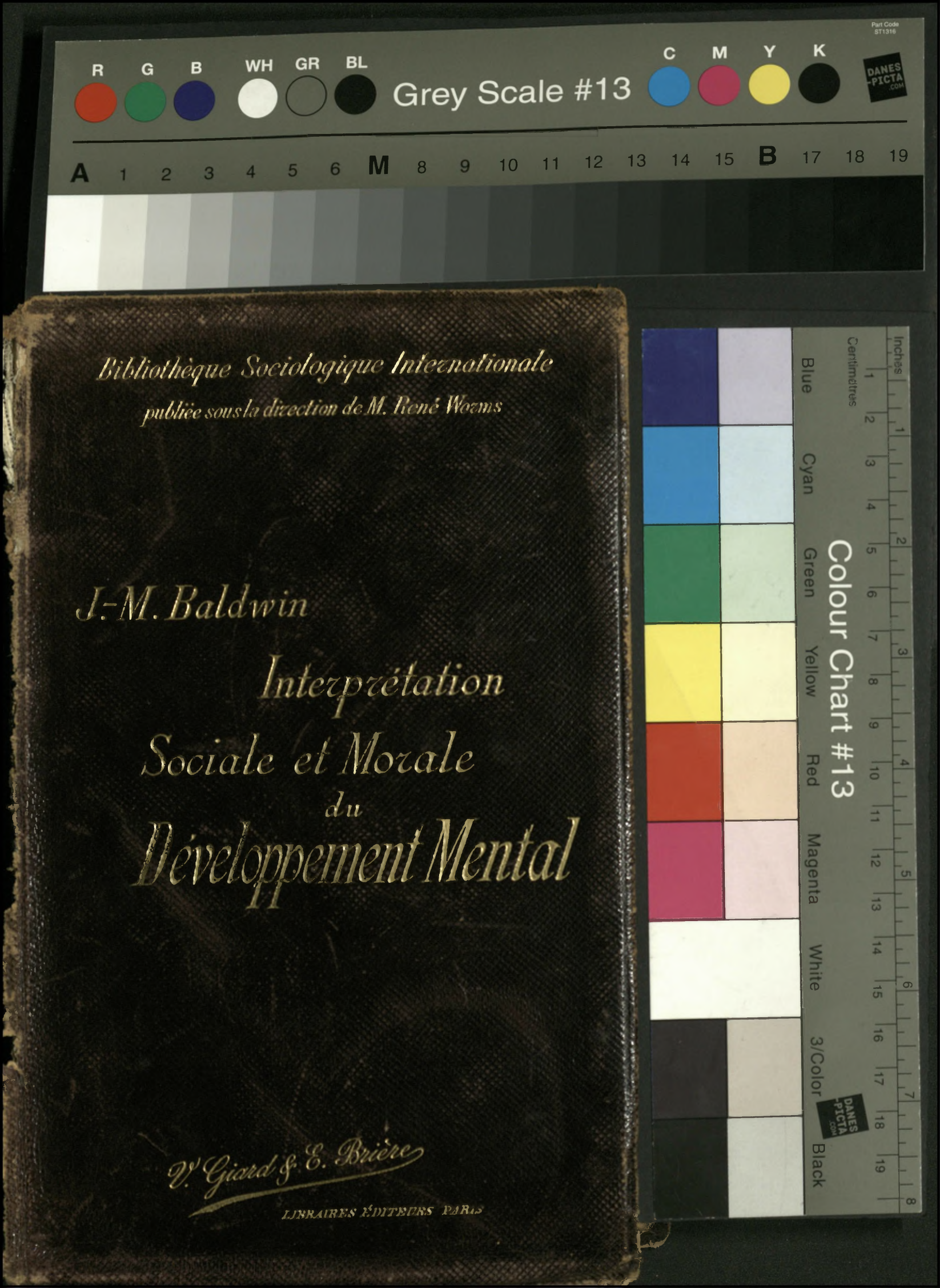


Bibliothèque Sociologique Internationale

publiée sous la direction de M. René Worms

J.-M. Baldwin

Interprétation Sociale et Morale du Développement Mental

V. Giard & E. Brière

LIBRAIRES ÉDITEURS PARIS

Bibliothèque Sociologique Internationale
publiée sous la direction de M. René Worms

J.-M. Baldwin

Interprétation Sociale et Morale du Développement Mental

V. Giard & E. Brière
LIBRAIRES-ÉDITEURS PARIS

40.-

INTERPRÉTATION
SOCIALE ET MORALE
DES PRINCIPES
DU DÉVELOPPEMENT MENTAL

25212/2

DU MÊME AUTEUR :

Handbook of Psychology: Vol. I, Les Sens et l'Intellect, 2e édition 1891, New-York, Holt et Cie, Londres, Macmillan.

Handbook of Psychology: Vol. II, Sentiment et Volonté, 1892.

Elements of Psychology, New-York, Holt et Cie, Londres, Macmillan, 1893.

Mental Development in the child and the race (Le Développement mental chez l'enfant et dans la race). New-York et Londres, Macmillan, 4e édition, 1899. — Traduction allemande. Berlin. Reuther und Reichard, 1897. — Traduction française, Paris, F. Alcan, 1897.

Story of the Mind. New-York, Appleton, Londres, 1898.

EN PRÉPARATION :

Dictionary of Philosophy and psychology. Edité (avec le concours d'un groupe international de collaborateurs) par J. Mark Baldwin, New-York et Londres, Macmillan.

BIBLIOTHÈQUE SOCIOLOGIQUE INTERNATIONALE
Publiée sous la direction de M. RENÉ WORMS
Secrétaire-Général de l'Institut International de Sociologie.
XVIII

INTERPRÉTATION SOCIALE ET MORALE DES PRINCIPES DU DÉVELOPPEMENT MENTAL

ÉTUDE DE PSYCHO-SOCIOLOGIE

PAR

JAMES MARK BALDWIN

Professeur à l'Université de Princeton,
Directeur de « The Psychological Review »,
Ancien Président de l'Association Psychologique Américaine,
Membre de l'Institut International de Sociologie.

Traduit sur la seconde édition anglaise en collaboration avec l'Auteur

PAR

G.-L. DUPRAT

Docteur ès Lettres, Professeur de Philosophie.

PARIS
V. GIARD & E. BRIÈRE
LIBRAIRES-ÉDITEURS
16, rue Soufflot, 16
1899

PRÉFACE

Dans ce volume, je continue les études de psychogenèse que j'avais commencées dans mon livre. le « *Développement mental chez l'enfant et dans la race* ». Comme je l'annonçais dans mon dernier ouvrage, j'avais le dessein de publier le présent volume sous le même titre général : « Le Développement mental », et d'y faire entrer en outre certaines considérations d'ordre éducatif. Il m'a semblé cependant préférable, en vue de l'unité des questions traitées dans cet ouvrage — et aussi à cause de son volume — de laisser de côté les questions pédagogiques, pour le moment du moins, et de faire ce livre tout à fait indépendant de celui qui l'a précédé, sans préjudice toutefois des références fréquentes qu'entraînent leurs rapports naturels. Cet abandon de mon dessein primitif m'a permis de comprendre dans la seconde partie certains chapitres qui étaient spécialement écrits pour répondre à la question posée par l'Académie royale de Danemark (1).

(1) « Est-il possible d'établir, pour l'individu isolé dans la Société, une ligne de conduite tirée de sa nature spécialement personnelle ; et si ces règles sont possibles, quelles sont leurs relations avec les règles auxquelles on arrive en partant de l'ensemble de la Société ? »

— Cf. une brève analyse de mon livre (dont l'ensemble, sauf le chapitre XII et quelques brèves sections, fut soumis au concours) faite par le professeur Höffding dans son rapport à l'Académie royale de Dane-

Je me suis aussi efforcé de répondre, par mon Essai, au besoin d'un livre de Psychologie sociale dont on pût se servir dans les Universités, et mis en harmonie avec les cours de psychologie, de morale et de science sociale. C'est ce qui m'a conduit à des développements — certains diront à des répétitions — des idées fondamentales de l'ouvrage, qui semblaient nécessaires pour une exposition complète de la nature sociale dans ses rapports avec chacune des grandes fonctions psychologiques. La première partie est ainsi devenue, autant que le sujet le comportait, une étude plus ou moins complète de psychologie sociale et morale.

Les auteurs à qui je dois le plus sont mentionnés *in locis*. J'ai beaucoup de plaisir à reconnaître que plusieurs de mes conclusions essentielles sont foncièrement d'accord avec celles de mon ami, le professeur Josiah Royce, dont les vues sur la psychologie sociale en général, demanderaient, j'ai le regret de le dire, à être publiées sous une forme systématique. Mon opinion sur le rôle social de l'imitation se trouve tout près d'être celle de M. G. Tarde : l'accord est toutefois le résultat plutôt d'une coïncidence que d'une relation directe, comme peuvent s'en souvenir les lecteurs de mon « *Développement mental* ».

Ce qui précède, je l'écrivais déjà dans la 1re édition anglaise de cet ouvrage. Dans l'intervalle, depuis cette époque, certains critiques ont soulevé la question de mes rapports avec M. Tarde. Un critique anglais, à propos de l'allusion que j'avais faite à M. Tarde dans la préface de ma première édition, a dit que c'était l'aveu « d'obligations plus grandes que l'auteur ne le pense lui-même ». Je n'ai pas besoin de dire que j'ai pour M. Tarde une très grande admiration — de fréquents renvois dans mes différents ouvrages le prouvent — et que je suis heureux de me référer à lui comme à un auteur

mark (Comptes rendus de l'Académie du Danemark), et reproduite dans la *Philosophical Review* de juillet 1897.

d'une haute valeur qui est parvenu d'un point de vue très différent du mien à des conclusions sur lesquelles je suis tout à fait d'accord avec lui. Et je le sens d'autant mieux après une correspondance avec M. Tarde dans laquelle il est assez bon pour traiter cette question à l'occasion de la traduction française de mon ouvrage sur le « Développement mental chez l'enfant et dans la race. » Il y reconnaît l'entière indépendance des deux voies que nous avons suivies en des termes qu'il me permettra de citer. C'est en substance ce qu'il a écrit ailleurs (Cf. son récent ouvrage « Les lois sociales », pp. 37-38).

« Nous nous complétons, dit M. Tarde, encore plus que nous nous accordons. Votre manière d'utiliser l'idée d'imitation n'a rien de commun avec la mienne et j'ajoute très sincèrement qu'il est regrettable que votre ouvrage ne soit pas venu avant le mien. En effet votre *point d'arrivée*, au terme de votre longue et pénétrante analyse du processus imitatif est en quelque sorte mon *point de départ*. Je prends cette notion toute faite et je l'applique dans un domaine où il ne peut être question de cette imitation principalement inconsciente et *intra-cérébrale* que vous étudiez... Les qualités d'esprit et les connaissances que réclamait mon analyse, toute *psycho-sociologique*, sont très différentes des aptitudes et des expériences exigées par votre analyse à vous, qui est *physio-psychologique* ».

Je souscris entièrement à ces paroles de M. Tarde. Il est parvenu à voir dans l'imitation le fait *social* fondamental longtemps avant que j'entreprenne l'étude de l'organisation sociale et sa priorité sur ce point est incontestable. Cependant en se plaçant au point de vue social, je puis ajouter, bien que M. Tarde ne doive rien à Walter Bagehot (1), que celui-ci n'en a pas moins publié des conclusions similaires à celles de Tarde quelque temps avant ce dernier. Son chapitre sur l'Imitation

(1) C'est ce que M. Tarde a établi dans une de ses lettres à moi adressées.

a paru en effet dans son remarquable travail « Physics and Politics » en décembre 1872, et dans la traduction française de cet ouvrage en 1877. Par conséquent au point de vue sociologique l'intuition que le mode de propagation sociale est l'imitation, est due tout d'abord au grand écrivain anglais, sans soulever la question des sources antérieures.

En ce qui me concerne, ma conclusion sur l'importance de l'imitation dans la vie sociale a été le résultat direct d'une série d'études sur la psychologie de l'imitation, études qui m'ont conduit à des opinions plus générales sur la psychologie génétique et sociale, opinions aujourd'hui exprimées dans mes deux volumes. Une grande partie en fut publiée tout d'abord en une série d'articles dans la « Science » (New-York, 1890-92), et le « Mind » (Londres, janvier 94). Le manuscrit de mon premier volume était terminé avant que mon attention fût appelée sur les « Lois de l'Imitation » de M. Tarde, et les allusions que j'y fis furent ajoutées au moment de l'impression. C'est donc par accident que mon ouvrage apporte, pour employer les termes de M. Tarde, « une confirmation des plus frappantes » de son idée (et de celle de Bagehot). C'est un accident heureux pour nous deux et dû si évidemment à un *rapprochement* inattendu de deux champs d'investigations distincts, qu'il est impossible de soulever aucune question de priorité et de relations personnelles en dehors d'une coopération cordiale. C'est celle-ci qu'a établie, je suis heureux de le dire, la correspondance dont j'ai parlé plus haut. En outre, j'aurais mentionné dans ma première édition la position prise par Bagehot si je l'avais connue alors. Je ne connaissais son livre que par ouï-dire et j'ignorai jusqu'en décembre dernier qu'il traitait de l'imitation dans une de ses parties : un correspondant appela alors mon attention sur ce point. J'aurais été heureux de le citer pour souligner le rôle de la sélection naturelle dans les compétitions entre groupes,

ce que j'ai appelé la sélection des groupes (sect. 120 de cet ouvrage).

Après avoir ainsi amplement reconnu l'accord des vues de M. Tarde et de celles que j'ai émises dans cet ouvrage, il me sera permis d'ajouter un mot sur les différences. Je ne m'accorde pas du tout avec le distingué sociologue quand il dit : « Ainsi le caractère constant d'un fait social, quel qu'il soit, est bien d'être imitatif. Et ce caractère est exclusivement propre aux faits sociaux » (*Rev. de Métaph.*, janvier 1898, p. 28) (1). Que l'imitation soit le mode de propagation sociale auxquels tous les autres peuvent se réduire, voilà la part de vérité dans les vues de Bagehot et de Tarde, qui est pleinement établie par la psychologie génétique. Le Dr G. Fosti l'a montré dans de récents articles. Mais dire : « ce caractère est absolument propre aux faits sociaux », c'est dire précisément ce que la « dialectique du devenir personnel » exposée dans ce volume et indiquée dans un précédent tend à réfuter. La critique de la théorie de M. Tarde dans cet ouvrage est suffisamment explicite. La distinction entre la matière sociale et le processus social, entre la propagation et ce qui se propage, entre la pure imitation et le progrès social, est ici en question, et la solution qu'apporte ma dialectique est nouvelle, autant que j'en puis juger par ma connaissance imparfaite de la bibliographie sociologique.

Je dois ajouter un mot sur les allusions faites dans le texte (p. 483, 485) aux vues du professeur F. H. Giddings exprimées dans son livre « Les Principes de Sociologie », et plus spécialement à sa théorie de la « conscience de l'espèce ». Ma critique de la conscience de l'espèce vise son extrême généralité, en tant qu'elle s'applique à tous les étages et à tous les genres de vie grégaire et de sociabilité, et sert ainsi à voiler les différences psychologiques qui existent entre certains de ces étages, tels que spécialement la vie collective ins-

(1) Reproduit dans les *Lois sociales*, p. 37.

tructive des animaux et la vie sociale de nature réflexive que présente l'humanité. Je considère cette distinction comme très importante.

En un passage d'une publication antérieure « Handbook of psychology, Feeling and Will », 1891, p. 193), j'ai fait sous le titre « sentiment social » un exposé qui correspond à la « conscience de l'espèce » proprement dite et que je puis citer car c'est le germe de la théorie développée dans cet ouvrage (à savoir que le sentiment social et moral se développe par « la généralisation de l'idée de personnalité. » Cette généralisation « à laquelle se rattache la sympathie développée donne un champ plus large à l'émotion. Le sentiment social est l'émotion sympathique en tant qu'elle s'attache à l'homme en général. Il ne peut naître que lorsqu'on est parvenu à concevoir l'humanité comme une multiplication de particuliers *semblables à moi-même.* Aussi longtemps que les hommes ne sont pas considérés comme mes semblables, mais comme des esclaves, des barbares, des gentils — et quelques-uns seulement comme des Grecs ou des Hébreux — le sentiment social ne s'étend que comme la classe ou la race au sens duquel il est né.

Je dois ajouter à ce qui précède mes remercîments à l'adresse de M. Duprat pour le soin qu'il a apporté à traduire mon livre en français d'une façon aussi exacte.

Outre le petit volume d' « Educational Interpretations » que j'espère préparer à bref délai, j'ai le dessein de réunir quelque jour pour en faire un autre petit volume intitulé « Biological Interpretations » des considérations sur l'évolution qui pourraient servir de base à un exposé plus rigoureux du principe de la sélection organique (1).

J.-M. Baldwin.

Princeton University, janvier 1899.

(1) Cf. Appendice A.

INTRODUCTION

Mon but, dans le présent essai, est de rechercher dans quelle mesure les principes du développement mental chez l'individu sont aussi ceux de l'évolution sociale (1). Ceci étant mon but essentiel, deux questions s'ensuivent naturellement (2) : quels sont les principes qui paraissent dominer chez l'individu son développement mental (principes d'organisation, de développement, de conduite) ? et quels sont, s'il y a lieu, les principes additionnels qui paraissent dominer les formes sociales d'organisation, de progrès, d'activité ?

Il y a trois méthodes plus ou moins « scientifiques » (3) susceptibles d'être employées pour résoudre le problème général. On peut les énumérer dans cet ordre :

1° La méthode *anthropologique* ou *historique*, qui, dans l'histoire de la société s'efforce de retrouver les principes qui dominent le développement mental de l'individu. La question est alors posée ainsi : L'individu résume-t-il dans son progrès, en quelque sorte, le progrès de la société tel que le

(1) Cf. les explications que j'ai données dans la préface au sujet des matières contenues dans cet ouvrage.

(2) Livres I et II, respectivement.

(3) Par opposition aux recherches d'ordre déductif, spéculatif et philosophique sur la société.

montre son histoire, en partant des formes primitives pour aboutir aux formes les plus récentes d'organisation sociale?

2° La méthode *sociologique* ou de *statistique*, qui, par une étude analytique et inductive de la société cherche à découvrir les principes de son organisation et son mode de développement, ses résultats devant être comparés avec ceux de la psychologie descriptive.

3° La méthode *génétique*, qui trouve son application en deux champs d'investigation:

1) Le développement *mental* de l'individu, dont l'étude nous éclaire sur les éléments sociaux et sur les mouvements naturels qui rendent l'homme capable d'entrer avec ses compagnons dans une organisation sociale (Alors la méthode peut être appelée *psycho-génétique*).

2) Les forces *biologiques* et leurs résultantes dans la vie animale, jointes aux phénomènes psychologiques de cette même vie, dont l'étude nous éclaire sur les antécédents des forces sociales et sur les institutions humaines (Alors la méthode peut être appelée *bio-génétique*).

Ces trois méthodes ne sont pas rigoureusement distinctes, leurs champs d'application ne sont pas radicalement séparés ; en les décrivant on voit qu'il y a diverses voies convergentes par lesquelles on peut aborder le problème général. Une investigation scientifique devrait les synthétiser toutes trois.

La méthode adoptée dans le présent essai est la méthode *génétique*, et c'est particulièrement la forme de cette méthode qui étudie *l'individu, aux premiers moments de son développement mental, pour éclairer sa nature sociale et l'organisation sociale dans laquelle il a une part.* L'aspect de cette étude est donc principalement psychogénétique ; elle repose en général sur l'observation directe des enfants. L'idée essentielle y est une certaine conception du sens qu'a l'enfant de la personnalité. De là le titre du livre I^er^. C'est dans les résultats

que se trouvera, si elle se trouve quelque part, la justification de cette façon de résoudre le problème. Cependant les autres méthodes ne sont pas sans avoir d'étroits rapports avec celle qui, seule, a été adoptée ici. Les fondements anthropologiques des données génétiques dont je me sers sont fréquemment indiqués dans le texte. La méthode analytique est prise en considération et j'en ai fait usage en une certaine mesure dans la sixième partie. La valeur de l'autre forme de la méthode génétique, le procédé *biogénétique*, n'est pas à mon avis aussi grande qu'on a coutume de le supposer : on peut le voir par les discussions, *in locis*, de certains principes biologiques. Deux courts appendices (A et B) traitent aussi des conceptions biologiques.

La méthode psycho-génétique a l'avantage d'être toujours basée sur l'observation des faits et d'admettre leur contrôle. Les observations psychologiques faites sur des enfants sont du domaine de la science positive : leur valeur vient de ce qu'elles peuvent être corroborées par des examens répétés. C'est ainsi que deviennent de plus en plus sûres nos inductions théoriques ; de plus en plus elles ont leur fondement dans les faits de la vie sociale appelés corrélativement à les confirmer.

LIVRE PREMIER

LA PERSONNE

PUBLIQUE ET PRIVÉE

« Tu aimeras ton prochain comme toi-même » — « Et qui est mon prochain ? »

(*Evangile, selon saint Luc*).

PREMIÈRE PARTIE

La Personne en tant qu'elle imite

CHAPITRE PREMIER

LA PERSONNE CONSCIENTE D'ELLE-MÊME

§ 1. *Dialectique du développement personnel.*

1. « Une des dispositions les plus intéressantes du jeune enfant, par réaction à l'égard de son milieu est son aptitude à reconnaître des changements de personnalité, aptitude qui correspond à ce que l'on a appelé les « suggestions de personnalité ». Dès le deuxième mois, il distingue dans l'obscurité le contact de sa mère ou de sa nourrice. Il apprend à discerner les façons de le tenir, de le prendre, de le « tapoter » qui caractérisent les différentes personnes, et il s'adapte à ces variations personnelles. Bien différente est sa conduite à l'égard des choses, des êtres qui ne sont pas des personnes. C'est là, je crois, le premier pas fait par l'enfant vers l'acquisition d'un sens des qualités par lesquelles les personnes se

distinguent. Dans ses *relations* avec elles, il éprouve un sentiment de plus en plus grand d'incertitude. Il tient une personne pour un groupe de faits dont la signification est tout à fait variable aussi bien au point de vue du passé qu'au point de vue de l'avenir. Ce moment, dans la constitution progressive de la conscience personnelle de l'enfant, nous pouvons l'appeler pour plus de brièveté, en le considérant comme le premier dans l'ordre de développement, le *stade de projection.*

L'observation ultérieure des enfants montre que la transition d'un sens du moi aussi projectif à un sens subjectif a pour agent le moi de l'enfant en tant que se déploie son activité corporelle et que la méthode suivie relève de la *fonction d'imitation*. Quand l'organisme est assez développé pour élargir par de nouvelles adaptations le champ de son activité, l'enfant commence par ne plus se contenter de « projets », de contemplation ; il s'engage dans la voie de l'imitation. Et naturellement, ce sont des personnes qu'il imite.

« De plus, les personnes sont des corps qui se meuvent. Et parmi ces corps en mouvement, qui ont pour lui certains attributs projectifs, il en est un particulier et très intéressant : son propre corps. Certains traits lui sont intimement unis, qui font défaut à tous les autres (des sentiments de tension, de force, de résistance, de douleur, toute une série de faits ressentis intérieurement jointe à la nouvelle série imitative). Mais c'est seulement quand a été faite une expérience particulière, celle de l'effort, qu'apparaît ce plan de clivage qu'indique la naissance de la volition et qui délimite les premières séries vraiment *subjectives*. Dès lors, ce qui était auparavant « projectif » devient maintenant « subjectif ». Nous pouvons appeler ce moment le *stade subjectif* dans la formation progressive de la notion du moi. Sont rapidement assimilés tous les éléments qui distinguent le corps de l'enfant, à ses propres yeux, de tous les autres agents corporels (toute la

série de sentiments internes, d'ordre passif : douleurs, plaisirs, efforts). Il est aisé de voir ce qui va arriver maintenant. Le sentiment subjectif de l'enfant, par une sorte de retour dialectique, vient jeter sa lumière sur les autres personnes. Les notions « projectives » de la première période sont maintenant illuminées, mises en relief, revêtues du vêtement de la personnalité, par analogie avec les notions subjectives. Le subjectif devient « *éjectif* ». Ce qui fait que l'enfant se dit à lui-même : dans les autres corps se produisent les mêmes phénomènes que dans le mien ; ils sont eux-aussi à un *moi* ; que je les assimile donc à ma notion de moi-même. Tel est le troisième stade ; le moi *éjectif* ou social est né.

« Le « moi » et l' « autre » sont ainsi nés ensemble. Ils sont tous deux frustes et irréfléchis, largement organiques. Et tous deux reçoivent ensemble et de la pureté et de la clarté de la double réaction entre le « projectif » et le « subjectif » et entre le « subjectif » et « l'éjectif ». Mon sentiment de moi-même, se forme par imitation de vous-même, et mon sens de vous-même se forme avec des éléments empruntés à mon sens de moi-même. L'*ego* et l'*alter* sont tous deux essentiellement sociaux ; chacun est un *socius* et chacun d'eux est une création par imitation » (1).

Cette influence réciproque de l'individu sur ses compagnons, considérée en général, nous pouvons l'appeler la *Dialectique du développement personnel*. Tel est le point de départ des principaux développements que l'on trouvera dans les pages suivantes, et qui ne feront que remplir les cadres de cette rapide esquisse.

(1) Citation, condensée et revue, de l'ouvrage de l'auteur intitulé : *Développement mental chez l'enfant et dans la race* (Paris, Alcan, 1897, p. 306). Le professeur Joseph Royce a adopté dans cette question la même position. Cf. aussi Avenarius, *Der menschl. Weltbegriff.* J'ai indiqué dans mon précédent ouvrage *Dev. ment.*, p. 310, les rapports de ma théorie avec celle d'Avenarius, de l'*introjection*. Voir l'Append. F sur certains parallèles anthropologiques suggérés par Höffding et Avenarius.

§ 2. *La personne en tant que moi.*

2. Ce qui précède nous fournit un point de départ pour l'exposé de nos vues sur la personne, telle qu'elle s'apparaît à elle-même en société. S'il est vrai, comme de nombreux faits viennent le montrer, que la conception qu'a la personne d'elle-même est un des pôles ou des termes d'une opposition constitutive du sens de la personnalité en général, et que l'autre pôle, l'autre terme est la conception qu'elle a d'une autre personne, de l' « *alter* », il est impossible d'isoler en aucun temps la première de ces conceptions de l'autre ; il est impossible de nier qu'en pensant à soi-même, on ne pense pas essentiellement à autrui en même temps (1). Ce que maintenant le sujet considère comme lui-même est, pour une large part, une incorporation d'éléments qu'à une période antérieure de sa conception de la personnalité il considérait comme étrangers à lui. Les actes dont il est maintenant capable, grâce auxquels il se fait une conception de lui-même n'étaient autrefois possibles qu'à autrui ; mais en imitant autrui, il les a transférés à un pôle opposé, et il a pu alors les considérer comme ses véritables attributs, avec une signification plus riche et une valeur tout autre. S'il pense à ce qu'il était à un moment donné de son passé il peut opposer cet état antérieur à son état présent. Et cette part de lui-même qu'il trouve alors ajoutée à ce qu'il était autrefois, il la concevait comme un attribut d'une personnalité, comme un attribut de quelqu'un de sa connaissance. Par exemple,

(1) Quoique je prenne à part les « éléments conçus » dans le moi, je ne nie pas l'existence du sens organique et des sentiments ; mais je crois pouvoir les négliger pour le moment. Dans l'appendice E j'ai mentionné en deux brèves notices les positions prises par Bradley et Royce. Ces notices pourraient servir d'introduction à une psychologie plus complète de la conscience personnelle.

l'an dernier, ma conception de mon ami W... était celle d'un homme très habile à monter en bicyclette et à écrire rapidement avec une machine à écrire ; ma notion de sa personnalité comprenait ces deux qualités, dans le sens que j'ai appelé « projectif ». Ma notion de moi-même ne pouvait embrasser ces éléments, si ce n'est la conscience de mon aptitude normale à apprendre à faire des mouvements aussi délicats. Mais maintenant, cette année, j'ai appris à faire ces deux choses ; je me suis approprié par voie imitative des qualités qu'auparavant je reconnaissais à la personnalité de W... Je me conçois maintenant comme quelqu'un qui va à bicyclette et qui se sert de la machine à écrire. Mais je ne suis capable de me concevoir ainsi que tant que ma pensée de moi-même renferme, en un sens que j'appellerai maintenant « subjectif » les mérites personnels de W.... et par là même, de « l'*alter* » plus ou moins généralisé que W... représente dans cet exemple. Nous constatons maintenant cette vérité : que la plupart des qualités particulières que j'appelle miennes, quand je pense à moi, ont précisément cette origine. Je les ai d'abord trouvées existant dans mon milieu social, et par suite de mon aptitude sociale et imitative, je les ai transférées en moi-même ; en essayant d'agir comme si vraiment elles avaient été miennes, je suis parvenu à les posséder vraiment. Et de plus tout ce que j'espère apprendre, acquérir, tout ce que j'espère devenir, tout (si du moins j'ai en y pensant une idée claire de mes possibilités futures) est, dès maintenant, avant que je l'acquière, réductible à des éléments constitutifs de ma conception actuelle du possible des autres personnes, de l' « alter » social, de ce qu'on peut appeler en général le « socius ».

Mais nous pouvons remarquer que ce qui a été dit de l'un des termes de ce rapport dialectique, du pôle subjectif, est également vrai de l'autre terme, du pôle où se trouve placé autrui. Qu'ai-je dans l'esprit quand je conçois l' « alter »

comme une personne? Évidemment, je suis obligé de construire ma représentation de cette personne avec les éléments que je conçois en moi et de la façon dont je me conçois, moi, la seule personne que je connaisse intimement, subjectivement. Je ne puis pas dire que ma conception de W... se réduit tout entière à celle de ses mouvements en vélocipède ou à la machine à écrire, ni à aucune collection de tels actes considérés en eux mêmes. Par derrière tout cela est l'attribution à un sujet, le fait même de la subjectivité que je trouve en moi. Et la subjectivité de W... est justement semblable à la mienne, dans la mesure où j'en ai une notion. J'enrichis constamment les actions qui étaient d'abord les siennes seulement, qui sont devenues miennes parce que je l'ai imité, de la signification, de la valeur subjective considérable, de l'interprétation en termes de propriété privée que je me suis rendu capable de leur donner en les lui empruntant d'abord, puis en me les appropriant. Ainsi, ma conception de tout homme — ou de tous les autres hommes — est au plus haut degré, celle de moi-même, plus une interprétation éventuelle que me permettra une connaissance plus approfondie de ses actes. Je vois en lui un être raisonnable, capable d'émotions et de volitions, comme moi-même (1) et les détails qui le caractérisent plus spécialement, pour autant que je le conçois, je les comprends d'après mes propres possibilités d'action quand les circonstances m'appelleront dans une semblable voie. Mais j'ai toujours le sentiment qu'il me reste encore beaucoup plus à apprendre de lui, car, comme nous l'avons vu, par suite des différences qui existent entre nous et que je ne puis encore comprendre, il me propose sans cesse de nouveaux modes d'action à imiter ou à éviter dans mon propre développement.

(1) Même des faits de nature affective tendent à devenir « éjectifs ». Quand j'ai mal de tête, je ne puis voir une personne aller à cheval ou sauter, etc., sans lui attribuer les trépidations que de tels mouvements produiraient dans ma tête.

Ainsi, je puis déterminer le *processus* dialectique en disant : ma conception de moi-même est essentiellement, en tant que personnalité consciente, constituée par ma conception d'autrui, d'autres individus diversement répartis ; et ma conception des autres en tant que personnes est essentiellement constituée par des éléments que j'emprunte à moi-même. En d'autres termes, sauf des différences de moindre importance dans le contenu et certaines distinctions obligatoires entre ce qui est immédiat et ce qui est objectif, *l'* « EGO » *et l'* « ALTER » *sont pour notre pensée une seule et même chose*.

3. Je ne m'occupe pas ici d'établir la distinction entre le subjectif ou l'immédiat et l'objectif ; ni de rechercher quel est en fait le principe de l'imitation dans la personne. Ce qui nous intéresse est indépendant de ces questions, et ne se rapporte qu'à celle-ci : Qu'y a-t-il dans la conscience quand on pense à soi-même ou à une autre personne ? — Voilà, évidemment, une question qui suffit à en introduire un grand nombre d'autres d'une haute importance sociale. Car nous pouvons nous demander : « Quand un homme s'affirme lui-même, qu'affirme-t-il réellement ? Quand il sympathise avec un autre, qu'est exactement cet « autre » ? Et comment toutes les émotions, tous les désirs, tous les mouvements de l'âme qui traversent sa conscience, impliquent-ils ces autres personnes avec qui il est en relations sociales. — A mon avis, ce sont précisément des recherches de ce genre qui doivent intéresser actuellement les sociologues et avec eux les hommes politiques : certaines discussions entre eux ne sont vagues et enflammées de part et d'autre que par suite d'une analyse inadéquate des concepts psychologiques qu'ils emploient.

Pour donner à de telles recherches une base psychologique, il faut tout d'abord examiner le concept de la personne que nous considérons en action, isolément ou exclusivement, mais de la personne telle qu'elle se conçoit elle-

même. Nous nous permettons sans cesse de lui indiquer quel doit être son principal but, quels doivent être les premiers de ses désirs en tant qu'individu, quelles sont les exigences de sa nature égoïste, et quels sacrifices telle ou telle circonstance propose à sa bonne volonté. Nous nous efforçons d'établir une théorie de la « valeur » en la fondant sur le calcul du désir qu'éprouve un individu en vue de la satisfaction de ses besoins particuliers, multiplié par le nombre d'individus semblables. Ou bien nous prenons un groupe d'individus, tels que nous les trouvons en société, et nous nous demandons comment ces individus ont pu se réunir ainsi. Et tout cela, sans même examiner au point de vue psychologique une seule personne, sans lui demander quelle idée elle a de la vie sociale, de ses commodités, de ses obligations! La moyenne des individus seraient effrayés si on les obligeait un instant à se soumettre au genre d'existence que certains théoriciens leur attribuent; et ils seraient paralysés, resteraient inertes s'ils devaient tendre par des efforts conscients à la réalisation des fins auxquelles on nous enseigne qu'ils travaillent. Même les sociologues-psychologues les plus récents, notamment M. Tarde, traitent les croyances et les désirs comme des éléments derniers, existant dans une certaine mesure, par soi, à part de la pensée personnelle, en fonction de laquelle ils se produisent.

4. Mais pour en arriver au degré de développement du sens de la personnalité qu'exige la réponse à ces questions, examinons brièvement un des principaux points de la théorie sociale que de récentes discussions ont mis en lumière : celui des « intérêts » individuels : Que sont ces intérêts et quels sont leurs rapports avec ceux de la communauté, de l'état, du groupe social dans lequel vit l'individu ? (1).

(1) Cette discussion sur « l'intérêt », déjà publiée dans le *Monist* d'avril 1897, est insérée ici pour donner un exemple de l'application

Communément, les intérêts d'un homme consistent en ce qui paraît susceptible de lui assurer la meilleure fortune. Ce qui vaut le mieux pour lui, c'est essentiellement ce qu'il désire, mais il n'y a pas toujours correspondance exacte entre le désir et l'intérêt. Cependant, pour plus de clarté dans la suite, supposons que nous avons commencé par définir l'intérêt d'un homme, ce qu'il désire, ce qu'il veut bien s'efforcer d'obtenir. Voyons maintenant comment ceci tend à impliquer son moi et les « moi » de ceux qui lui sont associés.

Si notre analyse antérieure est exacte, ce qu'un homme conçoit comme son moi est dans une large mesure identique à ce qu'il conçoit comme autrui, comme les autres en général. Ainsi, en « éjectivant » en « un autre » le concept d'une personne, que considéré subjectivement, il appelle « moi-même », il indique que cet autre doit être revêtu de tous les attributs découverts antérieurement dans le moi. Ce qu'on appelle amour de soi, est évidemment l'un de ces attributs : par ces termes on désigne l'attitude que l'homme prend à l'égard de lui-même, cette sorte de réaction d'une partie de sa nature sur une autre partie. Quand il est orgueilleux, c'est que les qualités avec lesquelles il se conçoit sont telles qu'elles suscitent son approbation. Quand donc il conçoit autrui, doué des mêmes qualités, il éprouve à quelque degré le même sentiment d'approbation.

De même, quand je vais plus loin en pensée et que je dis : « étant donné que je suis telle ou telle personne, il est dans mon intérêt d'avoir tel ou tel sort », je dois forcément (c'est-à-dire porté par le même mouvement de pensée qui me mène à la conclusion dans mon propre cas) attribuer à autrui les mêmes mérites et le même sort. Au point de vue psychologique, nous dirions que le prédicat est une fonction de ce tout, que nous appelons le moi et qu'aussi longtemps que la

générale de cette solution dans une théorie sociale. On pourra y revenir après avoir lu les chapitres sur la « sanction » (IX, X).

composition de ce tout restera la même, le prédicat sera le même. Mais ce sens de l'égalité des intérêts, des mérites, par suite d'une situation identique dans l'évolution des personnalités, qu'est-il, sinon au point de vue abstrait le sens de la justice, et au point de vue concret, le sentiment de la sympathie avec autrui ? Le concept même des intérêts, quand on le considère par rapport à soi-même, implique nécessairement que les autres soient donc mis sur le même pied que soi. Les intérêts de l'un, les choses dont il a besoin pour vivre, sont les choses que, par le même raisonnement, il accorde aussi aux autres le droit de rechercher ; et s'il recherche avec insistance la satisfaction de ses propres besoins aux dépens de la légitime satisfaction des désirs d'autrui, pour autant il fait violence à ses tendances sympathiques et à son sens de la justice. En retour, cela doit diminuer sa satisfaction. Car son propre plaisir ainsi assuré, doit, si du moins il est accompagné de quelque réflexion, envelopper le sentiment du plaisir d'autrui ; et, lorsqu'en fait c'est le contraire, un certain malaise naît normalement dans l'esprit, variable selon le degré de développement atteint par le moi dans le *processus* dialectique décrit ci-dessus.

5. Supposons un cas un peu différent. Le sentiment de soi, disons-nous toujours, enveloppe celui d'autrui, et ce sentiment que l'on a d'autrui n'est que celui d'un autre « moi » (le mot « moi » équivalant à « moi-même » et seul, le terme « autre » empêchant la confusion avec moi-même). J'affirme maintenant que quoi que j'imagine, j'espère, je craigne, je désire pour le moi en général, sans détermination particulière, cela reste le même, que j'ajoute actuellement la qualification exprimée par le mot « mon » ou celle exprimée par le mot « votre ». Au point de vue psychologique, il y a une grande quantité d'attitudes motrices et de réactions, senties dans la conscience sous forme d'émotions et de désirs, qui sont communes à la pensée personnelle quelle qu'elle soit.

6. Ceci n'est vrai que dans la mesure où il existe vraiment un autre moi, typique, déterminé, dont les rapports avec moi-même ont été ceux d'une influence réciproque, tels qu'ils ont rendu possible le développement d'un sens quelconque de la personnalité. Or, nous trouvons entre les différents étages de cette évolution certaines différences qui permettent de jeter une lumière plus vive sur la conception générale des relations sociales.

Examinons la vie de l'enfant spécialement dans son attitude à l'égard de ceux qui l'entourent, en prenant le cas le plus commun, celui de l'enfant au sein d'une nombreuse famille Nous constatons que cet enfant montre une nature très imitative dès les premiers stades du développement de sa notion de lui-même, en tant qu'être ayant des droits, des devoirs, etc. Il est principalement occupé d'apprendre ce qui concerne lui-même, les autres et la nature. Il imite, véritable machine à copier, tout ce qu'il voit. Le temps qu'il ne donne pas à l'imitation des autres, il le dépense largement à mettre en pratique dans ses jeux ce qu'il a acquis par imitation et à mettre en œuvre ses qualités nouvelles. Les deux traits dominants de son caractère sont, d'une part, une certaine servilité, qu'il montre en suivant tous les exemples qui lui sont offerts ; d'autre part une certaine audace agressive, inventive, démonstrative, dans l'usage qu'il fait des connaissances qu'il vient d'acquérir.

Mais il n'est pas besoin d'observations très étendues pour nous convaincre que cette différence dans les attitudes n'est pas une contradiction ; que les attitudes différentes aboutissent à des phases différentes de la conception du moi. L'enfant imite ses aînés, non par discernement, mais par besoin d'adaptation au milieu social, car ses aînés en connaissent plus que lui et ont une activité plus complexe. Il est rarement agressif à leur égard, parce qu'il ne l'est pas en général à l'égard de ceux qui ont un caractère de commandement, de

direction, et d'autorité sur lui. Ses actes agressifs sont surtout dirigés contre ses frères et ses sœurs, et même à l'endroit de ceux-ci il montre une aptitude remarquable à distinguer ceux qu'il peut attaquer en toute sécurité. Bref, il est évident que les différences dans la manière de concevoir correspondent aux différences qui existent entre les éléments du milieu social de l'enfant. Nous pouvons admettre qu'il divise grossièrement les personnes qui l'entourent en deux classes : celles dont il doit apprendre quelque chose, et celles sur lesquelles il peut agir ; et alors nous pourrons tenir ses actions pour autant d'adaptations à ces personnes, au cours de son évolution personnelle.

Les faits sur lesquels repose cette classification (qui est probablement la première de toutes les classifications générales que fait, des choses sociales, l'enfant au cours de sa carrière) sont très intéressants. Le père est, dans la famille, à la limite extrême de la classe des gens qu'il révère avec une nuance de crainte. A l'autre extrémité sont le petit frère et la petite sœur ; ils sont tout naturellement exposés à subir son activité agressive, sur eux il exerce sa force, affirme son action et son importance. La mère est, semble-t-il, ordinairement à mi-chemin ; elle réunit les deux aspects que prennent les deux sortes de personnalités dans l'esprit du jeune être. Il est bien évident, en effet, pour quiconque étudie soigneusement le cas, que l'enfant a pour ainsi dire, deux attitudes à l'égard de sa mère, deux mères suivant qu'à l'occasion, elle entre dans l'une ou l'autre des deux catégories. Il apprend à connaître quand et dans quelles circonstances, elle lui permettra d'affirmer sa propre volonté, et quand elle exigera qu'il soit docile et attentif à ses leçons. Et quoique la plus grande partie du temps elle soit pour lui un enseignement et un exemple, parfois cependant, il prend quelque liberté avec un tel maître.

Et maintenant que signifie ce triage, pour ainsi dire, des

personnes qui composent la famille ? — Il prend une grande importance quand on le considère à la lumière du « mouvement dialectique » qui constitue le développement de la personnalité. Et je puis en donner d'emblée l'interprétation.

7. Le sentiment qu'a l'enfant de lui-même est comme, nous l'avons vu, l'un des deux pôles d'une relation ; et ce qu'est ce pôle, dépend de ce que sa relation particulière avec l'autre pôle, sur lequel l'enfant n'exerce aucun contrôle, l'appelle à être. Si cet autrui, constamment impliqué, présente des traits de caractère incertains, menaçants, dominateurs, instructifs, ou des traits nouveaux à imiter, alors le moi est « sujet » par opposition à ce qui est « projectif ». Il reconnaît de nouveaux éléments de caractère personnel auxquels il n'est pas encore accommodé. Sa conscience est dans l'attitude de l'apprentissage ; il imite, il sert, il tremble, il est esclave. Mais d'un autre côté, sont certaines personnes à l'égard desquelles son attitude a le droit d'être toute différente. Dans ce cas, le *processus* dialectique est plus avancé. Il a dominé tous leurs traits de caractère, il peut faire de lui-même ce qu'elles font d'elles-mêmes, il n'attend pour lui, de ses relations avec elles, aucun nouveau développement ; aussi deviennent-elles « éjectives » pour lui, selon notre expression psychologique : car une personne est « éjective » quand sa conscience est conçue comme comprenant seulement les éléments que l'individu qui la conçoit est capable, grâce à son expérience, d'y apercevoir ; elle est éjective pour ce dernier, car il la constitue en un sens comme il veut. Tels sont pour notre jeune héros, ses frères et ses sœurs, notamment les plus jeunes. Ils sont « éjectifs » pour lui ; il les connaît par cœur ; ils n'ont pas de pensées, ils ne font rien qu'il n'ait pu prévoir. Aussi les méprise-t-il, s'exerce-t-il sur eux à des modes d'activité supérieurs, les « foule-t-il aux pieds à l'occasion ».

8. A ce premier stade de classification inconsciente des éléments qui composent le monde des personnes, il est clair que toute tentative serait hors de propos qui tendrait à définir les intérêts de l'enfant (les choses qu'il désire, selon notre définition provisoire du mot intérêts) comme égoïste ou généreux ou tombant sous l'une de ces catégories qui ont une grande importance sociale. Si nous disons qu'être égoïste c'est rechercher toutes les satisfactions personnelles possibles, nous trouvons que l'enfant n'agit ainsi qu'une partie du temps, et, même alors, non parce qu'il préfère consciemment ce genre de conduite, mais simplement parce qu'il a conscience de relations particulières (la présence de sa petite sœur, etc.), qui aboutissent normalement à ces actions habituelles que dans notre terminologie nous avons appelées « agressives ». Son activité n'est que le côté moteur d'une certaine collection d'éléments psychiques. Il suit cette voie simplement parce qu'il lui est naturel d'exercer les fonctions qu'à l'expérience il a trouvées utiles. Nous voyons bien sans doute qu'il lui est naturel d'agir ainsi ; et en partant de là nous sommes portés à dire que l'enfant est égoïste par nature (1).

Mais ce serait raisonner sans tenir compte des faits (en réalité ce serait abuser de l'ignorance de nos lecteurs et de notre propre ignorance psychologique) : cela devient évident quand, revenant vers l'enfant, nous le mettons en présence de cette autre classe de personnes en face desquelles il prend une autre attitude caractéristique. Nous n'avons qu'à l'observer d'ordinaire en présence de son père ou de quelqu'autre personne qu'il imite d'habitude ou dont il reçoit des leçons de conduite dans la vie, pour le trouver aussi éminemment so-

(1) Un bon exemple de cette insuffisance des appréciations portées d'un point de vue psychologique se trouve dans la très sérieuse discussion soulevée par J. Sully à ce sujet : les enfants sont-ils ou non naturellement immoraux ? (*Studies of Childhood*, ch. VII).

cial, docile, accommodant, orienté vers le dehors pour ainsi dire, qu'il était auparavant insociable, agressif, égoïste. Si nous le voyions seulement dans cette seconde attitude, nous dirions peut-être qu'il est par nature altruiste, tout à fait accessible aux suggestions généreuses, éducable au plus haut point. Mais ici la même limitation s'impose que dans le premier cas. Il n'est pas altruiste dans le sens social le plus élevé du mot ; il n'obéit pas consciemment aux suggestions qui le poussent à réprimer son égoïsme. En fait, il est simplement porté spontanément vers le dehors et juste de la même façon que lorsqu'il s'agissait de son apparent égoïsme. Mais c'est maintenant un aspect différent du moi qui se porte vers le dehors ; c'est le moi placé au pôle « réceptif », fait d'éléments qui sont insuffisants pour transférer l' « alter » à l'autre pôle de la relation actuellement établie.

Le sens du moi chez l'enfant n'est pas alors celui d'un moi relativement complet par rapport à l'*alter* qui est devant lui : il l'était dans le cas précédent, ce que montraient amplement les actes agressifs dont il se rendait coupable. Maintenant il sent qu'il manque de moyens appropriés pour répondre à la personnalité placée devant lui. Il ne peut pas prévoir ce que son père fera prochainement, pendant combien il lui sourira avec approbation, quelles raisons détermineront un changegement dans la personnalité d'autrui. Aussi n'est-ce qu'un truisme psychologique de dire que sa conduite va être différente dans ce cas. Cependant en partant de ce fait que le moi dans cet état social, est, lui aussi, dans une certaine mesure un pôle normal du processus dialectique de développement personnel, l'observateur est souvent tenté de classer, à tort, tous les enfants, dans l'une des catégories sociales et politiques, en vertu de cette unique attitude.

9. En résumé, je ne vois pas comment on pourrait définir la personnalité de l'enfant si ce n'est en termes sociaux ; ni

comment d'autre part, des termes sociaux pourraient tirer leur valeur d'ailleurs que de la connaissance du développement individuel. Ceci naturellement fait cercle, et c'est précisément mon dessein. C'est un cercle *de fait*, non un cercle au point de vue formel ou logique. D'une part, il ne nous est possible d'établir une doctrine de la société que par la psychologie du « socius », avec toute son histoire naturelle, et d'autre part, il ne nous est possible d'avoir une conception vraie du « socius » à un moment donné que par la description des conditions sociales sous lesquelles il vit normalement, avec leur action et leur réaction sur lui. Ou bien pour formuler notre conclusion, dans les termes restreints que nous nous sommes imposés, le seul moyen de donner une base solide à une théorie sociale fondée sur les besoins et les désirs humains, c'est de faire d'abord une psychologie descriptive et génétique du désir sous ses aspects sociaux ; et d'autre part le seul moyen de donner une vue psychologique satisfaisante de la naissance et du développement du désir sous ses aspects sociaux est de retracer patiemment les conditions du milieu social dans lesquelles l'enfant et la race ont vécu et dans lesquelles ils vivent leur vie personnelle.

10. Mais l'observation de l'enfant nous montre que nous pouvons, en suivant la même direction, pousser plus loin notre analyse de ses diverses attitudes personnelles. Nous l'avons vu classer ses compagnons, ses « associés », selon les nuances de la conduite que son adaptation spontanée lui dicte ; étudier les uns et les suivre principalement par imitation, abuser des autres et s'affirmer lui-même en les attaquant. A mesure que l'expérience croît, la différence d'attitudes prend un plus grand développement. Comme nous l'avons remarqué au sujet de sa mère, une personne peut prendre pour lui l'aspect de plusieurs êtres ou des deux classes principales de personnes. Parfois il tyrannise sa mère parce

qu'il la sent faible ; parfois il la trouve peu disposée à se soumettre à sa volonté tyrannique et alors il joue le rôle d'un petit écolier, d'un petit garçon obéissant. Le progrès ultérieur qu'il accomplira, dans l'acception générale de sa situation sociale, consistera maintenant à adapter de même ses attitudes aux diverses catégories de personnes qu'il connaît. De même qu'il est tantôt une personne et tantôt une autre, parfois l'écolier, l'élève altruiste, désintéressé, et parfois l'égoïste agressif, de même il conçoit les autres par « éjection » et continue ainsi le processus dialectique. Il aperçoit chez les autres la même puissance de variations personnelles. Il en vient à se dire en effet : « Mon père a les mêmes modes de conduite que moi ; non moins que moi je ne puis le considérer comme toujours passif ou toujours actif, souffrant tout ou commandant à tous. Quelquefois il est comme moi à l'un des pôles de la dialectique du moi, et quelquefois à l'autre pôle. Ma mère est de même, mon frère et ma sœur aussi à mesure qu'ils deviennent plus grands, et sans doute ainsi sont tous les hommes ».

Il s'occupe dès lors non de classer les personnes, mais de classer les actions. Il voit que toute personne, à peu d'exceptions près, est capable de suivre les deux voies, d'être suivant les cas maître ou esclave. Son prochain progrès dans l'adaptation sociale consiste à s'adapter aux différents cas, aux différents groupes de conditions sociales dans lesquelles on prévoit en général que se produiront des faits de l'une ou de l'autre des deux catégories. Et il conçoit grossièrement de grandes classes d'êtres « éjectifs » (les personnalités qu'il a étudiées) selon le traitement qu'il attend d'eux. Il apprend quels sont les signes de la colère, de la bonne humeur, du chagrin; quels sont ceux de la joie, de l'espoir, de l'amour, de la jalousie; il y ajoute son interprétation toutes les fois que les ayant reproduits par imitation il a pu les comprendre par sa propre expérience. Il devient ainsi capable de ces

transformations si aisées de sa propre attitude, en réponse à ceux qui l'entourent, qu'ont remarquées tous ceux à qui les enfants sont familiers.

11. Cependant tous ces changements n'ont de signification qu'autant que nous nous représentons le fait de la dialectique sociale, qui reste le même à travers toutes les transformations. Il y a des modifications d'attitude simplement et seulement parce que, comme le dirait un psychologue, il y a des modifications dans le contenu du sens de soi même. En termes plus vulgaires : l'enfant change d'attitude dans chaque cas parce que cette chose qu'on appelle « un autre », l'*alter* change. Son père est son objet, et cet objet est le « père » tel qu'en cette occasion et dans ces circonstances, *l'enfant le conçoit par sa propre conscience*. La conception du père détermine en partie la situation sociale actuelle de l'enfant ; et cette situation détermine dans l'esprit de l'enfant une attitude appropriée. S'il est en présence d'un père en colère, sa situation engendre en lui la notion d'un père qui ne répond pas à la conception des êtres sociaux qui lui sont favorables ; et la présence de cette conception dans l'esprit de l'enfant aboutit à une attitude docile, craintive. Mais s'il se trouve en présence d'un père bien disposé, l'enfant prend l'attitude inverse, mais non toutefois par un acte de volonté, car sa conception du père est maintenant différente et il en résulte chez l'enfant une attitude agressive, enjouée, de rébellion ou de désobéissance. L'enfant en grandissant est capable de concevoir le moi en des termes qui varient à mesure que varient les situations sociales qui font leur impression sur lui ; aussi ces différentes conceptions du moi, quand elles se réalisent dans les autres personnes appellent-elles, par le jeu régulier des décharges motrices, chacune l'attitude appropriée.

Nous voyons combien, dans cet échange plus subtil d'éléments constitutifs du sens social, sont en réalité étroitement

connexes l' « ego » et l' « alter ». Le développement de la personnalité de l'enfant ne peut pas se poursuivre sans une continuelle modification de sa notion de lui-même par les suggestions d'autrui. Aussi est-il, à chaque stade, réellement en partie quelque chose d'autrui, même dans sa propre pensée de soi-même. Dès lors toute tentative faite pour dépouiller autrui des éléments directement tributaires de sa conception présente de soi-même est également vaine. Il conçoit autrui, l' « alter » comme son « socius », précisément parce qu'il se conçoit lui-même comme le socius de l'autre : et la seule chose qui reste plus ou moins stable à travers tout le processus de développement personnel, est ce fait qu'il y a un sens croissant du moi qui enveloppe les deux termes : l' « ego » et l' « alter ».

Bref, le *moi réel est le moi bipolaire, le moi social, le « socius »*.

12. Si nous estimons qu'il vaille la peine de rechercher ce que poursuit un tel moi quand, comme nous l'avons dit, il identifie ses intérêts et ses désirs, la réponse est la même qu'auparavant. La subtilité croissante du processus dialectique n'a pas changé les valeurs des divers éléments aux yeux de l'enfant. Ce qu'il désire en chaque circonstance est indiqué par son attitude en cette circonstance, et change avec les circonstances. Il est maintenant un être qui brûle de s'affirmer, impatient de tuer et de détruire ; et soudain il devient autre : il est maintenant « le lion couché près de l'agneau ». Ses désirs ne sont pas du tout cohérents. Ils sont dans chaque cas les conséquences de la situation sociale ; et il est absurde de chercher à les exprimer dans leur ensemble, comme une quantité fixe, par des termes descriptifs tels que « égoïstes » ou « généreux » ou d'autres encore qui ne désignent qu'un seul genre de manière d'être dans sa vie.

Ainsi donc, en cherchant à définir les intérêts de l'individu, considéré dans ses rapports avec le milieu social, nous parve-

nons à cette conclusion que les désirs de l'individu sont une fonction de la situation sociale prise comme un tout. Les influences sociales qui s'exercent sur l'individu sont capables de modifier ses désirs autant que les tendances innées de sa nature individuelle sont capables de les déterminer. Le caractère qu'il présente en tout temps est dû à ces deux sortes de facteurs réunies. Pas plus les unes que les autres ne suffisent à le constituer. Il est la résultante de l'« habitude » et de la « suggestion » comme le dirait un psychologue désireux d'exprimer chaque chose par un mot particulier. La suggestion sociale est la somme des influences sociales qu'il reçoit, qu'il incorpore en lui quand il est dans une attitude réceptive, imitative par rapport à autrui (1).

L'habitude est l'ensemble des matériaux déjà façonnés, jetés dans le moule d'une personnalité déterminée, grâce auxquels l'enfant peut s'affirmer et prendre une attitude agressive quand il se trouve à l'autre pôle de ses relations avec autrui, c'est-à-dire, qu'il se montre vantard, tyranneau, ou simplement bien maître de sa conduite. Il va sans dire que de ce côté se trouvent aussi les traits héréditaires de son caractère particulier, en tant qu'ils sont de nature antisociale. Et si l'on peut chercher dans l'individu l'unité de mesure du désir, c'est dans sa conduite relativement fixe, considérée comme réflétant son interprétation des modes courants de vie sociale.

13. On peut aisément discerner dans la conduite de l'enfant âgé d'environ cinq ans le mélange de ces deux influences. Deux enfants, dans la même famille, peuvent différer l'un de l'autre, quant au type et aux dispositions, autant que les termes « sensoriel » et « moteur », opposés couramment l'un

(1) Guyau fait cette remarque intéressante qu'alors même que nous serions purement égoïstes nous apprendrions encore à aimer, ne fût-ce simplement qu'en réponse à l'apparence de l'amour chez les autres.

à l'autre en psychologie ; et cependant nous retrouvons chez tous les deux l'influence du milieu qui leur est commun. L'un suit immédiatement l'exemple du père ; l'autre semble le méditer, chercher à le comprendre et agir finalement d'après la signification et la portée qu'il lui attribue. Mais tous deux finissent par adopter au fond le même genre de conduite qu'ils imitent de leur père. Tous deux modifient leur conception du moi grâce aux nouveaux éléments empruntés à leur père, et leurs actes témoignent du moi nouveau ainsi créé ; mais chacun montre que ces éléments ont été interprétés différemment en se synthétisant avec le caractère antérieur.

D'ailleurs, prenons le même processus d'incorporation d'éléments suggéré par la société et considérons leur absorption respectivement par un garçon et une fille à peu près du même âge. La différence de sexe est une des plus réelles, des plus importantes au point de vue de ce qu'on a appelé les « dons naturels » ; aussi devons-nous nous attendre à ce que les mêmes suggestions sociales soient accueillies de façons différentes et reçoivent différentes interprétations selon que c'est un enfant de l'un ou de l'autre sexe qui agit d'après elles. Le garçon est généralement plus agressif, plus porté au pôle égoïste, avec la plus grande confiance en son habileté. Nous le voyons se refuser à recevoir certaines sortes de suggestions — par exemple celles qui viennent d'une nourrice — que la petite fille accepte immédiatement. En outre, le garçon est capable, précisément pour la même raison, de tenir tête aux chocs les plus rudes venus du milieu social et qui ne feraient que glacer et paralyser sa sœur. Et quand le garçon et la fille recevront ensemble la même suggestion il est probable que le premier y trouvera l'occasion de s'exercer sur des animaux, par exemple, tandis qu'il est plus probable que la fille accomplira l'acte nouveau d'une façon strictement imitative, en répétant ce qu'a fait autrui (1).

(1) Il va sans dire que nous ne disons « plus probable » dans aucun

En laissant de côté la tentative faite pour ramener les formes d'interprétation active sous des catégories générales, il suffit ici de faire remarquer l'extraordinaire variété des interprétations données par différents enfants aux mêmes suggestions; il faut, en outre, reconnaître que dans ces interprétations il y a toujours fusion du moi ancien avec les nouveaux éléments venus à celui-ci des « *moi* » qui lui sont extérieurs. De cette nature sont essentiellement toutes les interprétations conscientes des actions humaines. Nous concevons les actes d'autrui dans la mesure où nous nous élevons au degré suffisant pour en accomplir de semblables et nous ne pouvons les accomplir que si nous sommes capables de les concevoir. Dans le cas du jeune enfant au sein de la famille, nous pouvons souvent dire jusqu'à quel point il peut apprendre correctement, et de même pour l' « alter » particulier dont il a reçu les leçons. Mais dans la vie sociale élargie de l'aldulte, les deux termes sont si complexes – le moi solidifié du passé individuel est si bien fixé, et les suggestions sociales venues de la communauté sont si variées et si souvent en conflit — que le produit de la fusion, dans un cas particulier est chose imprévisible.

14. Voilà pour l'individu enfant et sa personnalité sociale grandissante. Nous voyons en une certaine mesure quels sont ses intérêts ou plutôt de quels éléments sont faits ses intérêts. Revenons maintenant au reste de la famille au sein de laquelle il vit, et faisons un pas en avant dans l'étude du développement du moi social en faisant rapidement sur les autres membres de la famille les mêmes recherches.

Si nous négligeons l'étude des intérêts du groupe familial pris dans son ensemble, c'est-à-dire la question des intérêts objectifs indépendamment des besoins ou des désirs actuels

cas isolé et que cela vaut pour les autres différences entre garçons et filles.

(comme nous l'avons fait dans le cas précédent) la question qui se pose est maintenant celle-ci : que peut-on dire des désirs des autres individus qui constituent la famille dans laquelle le jeune être, dont nous avons jusqu'ici décrit l'existence, vit et agit ? Il semble qu'on puisse répondre en partie du moins, par cette considération qu'ils ont tous suivi le même processus de développement en réalisant la notion du moi, à la fois du moi-ego et du moi-alter. Chacun a été enfant, a imité certaines personnes et a été agressif pour d'autres. Les autres enfants de la famille ont fait comme celui que nous avons étudié : ils sont d'ailleurs un spécimen de cet alter qui lui a sans cesse fourni l'idée de son « socius ». Aussi n'avons-nous qu'à les prendre un à un, à leur tour, pour voir que tous les autres deviennent alors des « socii » pour lui : le développement du groupe prend la place du développement individuel. Il en est de même pour les parents : ils ont fourni à tous leurs enfants la plus grande partie de leurs idées personnelles, et les enfants, en s'imitant les uns les autres, s'attaquant les uns les autres, etc., ne font en réalité que perpétuer les traits qui caractérisent l'existence sociale des parents, Il n'est point, cela va sans dire, de famille qui reste dans un tel isolement qu'elle soit obligée de vivre sur son propre fonds de génération en génération : l'influence ultérieure (dont nous avons parlé plus haut) des interprétations particulières données aux suggestions sociales par chaque enfant (1) vient modifier ce fonds. Mais à part la forme personnelle donnée par chaque enfant aux suggestions de la famille, celles-ci constituent un fonds commun, au sens large du mot, à tous les membres de la même famille.

Ceci signifie que ce qui est l' « alter » pour chaque « ego » est l' « alter » commun à eux tous, et que ce qui a été dit des désirs du moi, à savoir qu'ils ne sont pas égoïstes dans le

(1) Le degré « d'originalité », ou « d'esprit inventif » que possède chaque enfant.

sens le plus fort du mot, ni généreux dans le sens altruiste, mais généreux au sens social, vaut pour le groupe familial dans son ensemble. Ce que chaque enfant désire pour lui-même il le désire plus ou moins consciemment pour chaque membre de sa famille. S'il attaque son frère tant qu'il le considère comme un « alter » sur lequel il peut exercer sa puissance en certaines circonstances, combien il est prompt à le défendre en présence d'un « alter » étranger à eux deux quand le moi spécial de tous deux, plus large, l'anime. Quel enfant, quel écolier parmi ses compagnons, quel Rob Roy entouré de son clan n'a pas senti le socius, le moi commun du groupe, chasser de lui le moi plus rudimentaire de la vie relativement privée qu'il a menée au sein du groupe ? Ce n'est pas à dire que les intérêts du groupe ne puissent pas être plus clairement aperçus par l'un de ses membres que par les autres et que des conflits directs ne puissent pas surgir du refus d'un « ego » de satisfaire aux exigences du « socius » : ce peut bien être et c'est en réalité. Dire le contraire serait prétendre que tous les individus atteignent le même degré de développement. Si chacun constitue son ego et son alter par l'assimilation de certaines suggestions, au degré d'assimilation, au progrès dans la connaissance des possibilités et des rapports de conduite, doit correspondre en chacun un sens différent du bien social. Si un individu maintient énergiquement son interprétation il n'agit pas plus par égoïsme que les autres membres de la famille qui suivent une autre ligne de conduite. Son double moi, peut être en avance ou en retard sur eux, mais il suit la même voie ; et c'est précisément sa nature sociale qui peut le pousser à combattre pour ce qui lui semble son intérêt privé personnel.

Sauf ces apparentes exceptions (qui, en réalité, n'en sont point) nous pouvons donc dire que les intérêts du groupe familial se réfléchissent dans les désirs de chacun de ses membres. La haine de la société — si du moins elle est pos-

sible — est pathologique dans cette forme primitive de la société. Seul un bouleversement des fondements de la personnalité peut arracher de l'enfant, dans la famille, le sens de la solidarité sociale. Et c'est là qu'est la sanction (1) dernière pour la vie de famille et sa sauvegarde permanente. Ce ne sont pas des mesures légales qui ont pu lui donner naissance, des conventions personnelles qui ont fait son progrès ; ce ne sont pas des ennemis du dehors qui peuvent la mettre en danger. Seule cette sorte de suggestion qu'est l'éducation pourrait remplacer la forme de « socius » donnée dans la famille par une autre forme, en employant le même processus d'identification du moi avec l'alter pendant tout le développement de la personnalité. Rien autrement ne pourrait l'affecter matériellement d'une façon ou de l'autre (2).

15. La famille est naturellement le premier milieu où l'enfant trouve un aliment pour son assimilation personnelle ; mais il ne peut longtemps se contenter du maigre régime familial. D'ailleurs dès les premiers mois mêmes il n'est pas entièrement fermé à certaines suggestions extérieures au cercle familial. Sa nourrice devient un des membres de son entourage et souvent le plus important au point de vue de la

(1) « Sanction » dans le sens particulier où l'auteur emploie ce mot plus loin [Note du Traducteur].

(2) D'ailleurs c'est précisément cette identité des intérêts familiaux et personnels qui est la cause de la naissance de la famille considérée au point de vue de l'évolution. Les familles animales, pour subsister en tant que familles, doivent être composées d'individus doués dans leur vie instinctive de qualités sociales invétérées qui font de la lutte pour l'existence chez l'animal aussi une lutte pour l'existence du groupe familial ; précisément comme l'enfant pour devenir une personne doit devenir un socius. Séparer les deux chez l'enfant, c'est annihiler l'individu ; de même enlever de l'animal l'instinct familial c'est détruire ses chances particulières de survivance ou tout au moins empêcher le développement et peut-être même la naissance d'une seconde génération. L'enfant qui tend à devenir une personne use pour cette fin de moyens sociaux et l'animal pour fonder une espèce par sélection matérielle use des mêmes moyens. Il y a correspondance entre l'histoire individuelle et l'histoire de la race.

régularité et du caractère intime des ses services. Elle fait partie de la famille à tous égards. Et les autres enfants qui viennent d'alentour, fréquemment ou à époques fixes, pour jouer, par exemple, pénètrent aussi dans la famille. Et d'autre part, il est des membres de la famille que l'enfant voit si rarement ou d'une façon si passagère qu'ils n'en font pas partie pratiquement pour nous en tant que nous ne considérons que le devenir personnel de l'enfant. Aussi longtemps que la famille est le théâtre du premier développement de l'enfant, nous pouvons y constater un jeu plutôt varié d'influence personnelles.

Et le cercle de l'enfant s'étend à mesure qu'il acquiert d'autres relations que celles de la vie domestique. Quand il commence à aller à l'école, le maître d'abord, les autres élèves ensuite ou du moins quelques-uns d'entre eux, exercent leur influence sur son mode d'existence comme l'avaient fait ses compagnons dans la vie de famille. Aussi la sphère dans laquelle s'exercent ses deux moi (le moi réceptif et aussi bien le moi agressif) s'élargit-elle progressivement. Dans toute l'étendue de sa première existence, animaux favoris, poupées, jouets, etc.., ont principalement pour rôle de lui former un « alter » plus ou moins complet sur lequel il s'exerce à accomplir les actes qu'il vient d'apprendre. Dès qu'il est un peu plus âgé, et que le sens de son action personnelle commence à jouer un rôle plus considérable dans le développement de son activité, tous les outils, toutes les inventions, tous les matériaux de construction et jusqu'aux animaux qu'il mutile, l'aident à s'exercer au discernement de son propre pouvoir et des pouvoirs d'autrui.

Au cours de cette expansion de la sphère de ses intérêts — qu'accompagne un sens toujours plus large des sphères d'action personnelle, de la sienne et de celles d'autrui — nous pouvons distinguer certains moments. Sans entrer dans le détail de la vie quotidienne, nous pouvons toujours dire qu'autour

de l'enfant s'étend un cercle où son « socius » réside (en prenant le mot « socius » dans le sens que nous lui avons déjà donné). Ce socius implique le plus vif sentiment de la communauté, de l'interdépendance des personnes, de la réciprocité d'intérêts, que le commerce social puisse éveiller. Il se présente toujours à l'esprit de l'enfant quand surviennent des événements qui impliquent les personnes qui l'entourent dans un cercle plus ou moins étendu. Par exemple il a le sens d'un socius quand son école devient rivale d'une autre école dans le même quartier. Qu'un des élèves de sa propre école soit malmené par ses compagnons : ceci n'a qu'une importance secondaire et seulement pour l'organisation interne de l'école ; il peut se faire que la correction soit méritée ; à tous égards son sens intra-social reconnaît au camarade plus âgé le droit d'en malmener un plus jeune, ce plus jeune fût-il lui-même ; au besoin il sera le « fag », le souffre-douleur, de son école : tout ceci est la conséquence du développement particulier que prend en son esprit la notion du socius grâce au progrès de la pensée. Mais si c'est un camarade malmené par un enfant d'une autre école — la correction fût-elle méritée et notre héros fut-il impuissant à l'empêcher — il en vient immédiatement aux mains. C'est que l'autre école est en dehors de son cercle social actuel.

Un peu plus tard nous pouvons tirer une nouvelle ligne de démarcation. Que l'enfant entre de quelque façon en rapport avec les enfants de la rue qui n'appartiennent à aucune école ; que ces étrangers essaient de malmener ses ennemis de l'autre école voisine, et alors les intérêts de cette école rivale vont sur-le-champ devenir les siens. Sa notion générale du «socius» scolaire le fait agir ainsi, car elle s'applique à tous les enfants qui vont à l'école. Et ce n'est plus qu'affaire de détail — intéressante il est vrai — de suivre notre jeune héros dans le développement de sa notion du « socius » à mesure que s'élargit le champ des intérêts qu'il fait siens, jusqu'à devenir

celui de l'universel intérêt humain. La réponse à cette question peut cependant être ajournée jusqu'au moment où nous serons mieux préparés à estimer ces intérêts à leur juste valeur ; pour le moment nous pouvons tenter d'examiner le cas dans des cercles d'observation plus restreints. Mais avant que nous sortions du cercle familial, avant que l'enfant dépasse dans son développement le stade imitatif, se présente un autre fait qui est pour lui de la plus haute importance : c'est la naissance et le développement de son sens moral. Que dire de ce sens moral quant à son origine et à sa signification dans la vie sociale ?

§ 3. — *La Personne en tant qu'être moral* (1).

16. Jetons maintenant un regard sur le chemin que nous avons parcouru : les deux pôles de la dialectique qui nous est désormais familier, nous apparaissent très nettement. D'une part, l'enfant a un moi qu'il projette par « éjection » en autrui : c'est la masse solidifiée des matériaux personnels avec lesquels il a élaboré, par une série d'actes, un tout systématique, qui constituent le contenu de sa conscience quand il se conçoit lui-même. Appelons ce moi, le « *moi de l'habitude* » pour le désigner en termes usuels qui portent avec eux leur signification ordinaire. — Mais d'autre part, nous avons constaté que l'enfant a un autre moi : le moi qui apprend, qui imite, qui s'accommode aux suggestions nouvelles qu'il reçoit des personnes de sa famille ou du dehors : ce moi est encore en partie « projectif », imparfait, continuellement modifiable par les influences incidentes ; et capable par conséquent de faire passer « au moi habituel » les nouvelles acquisitions. Appelons-le, pour des raisons que rend évidentes

(1) La substance de ce paragraphe a déjà été publiée dans la *Philosophical Review* de mai 1897.

la signification commune des termes le « moi de l'accommodation ». Ce n'est pas que l'enfant ait, en aucun temps deux conceptions de soi-même existant côte à côte ; mais son unique conception du moi à un moment déterminé s'effectue en se plaçant à l'un ou l'autre pôle, est celle du *moi de l'habitude* ou du *moi de l'accommodation*. Ce qu'il sera, dépend de la nature de l'*alter* qui se trouve alors à l'autre pôle. Mais je crois que tout ceci est suffisamment éclairci à présent.

Un résultat ultérieur est celui ci : que si nous continuons à rechercher une notion complète de ce moi de l'enfant, nous ne saurions prétendre que, ni le moi de l'habitude, ni le moi de l'accommodation en donne une idée adéquate. La seule conception adéquate de l'enfant que nous puissions avoir est celle qui nous fait faire connaissance avec le *processus* dialectique tout entier par lequel s'effectue son progrès, qui implique à la fois les deux moi et les autres personnalités qui sont fonctions de ses conceptions successives de soi-même ; c'est-à-dire *avec le moi déterminé par le riche complexus de toutes les relations sociales*, d'un mot, *avec le « socius »*.

Il semble naturel, dès lors, de se demander si l'enfant a un sens exact de cette insuffisance de sa conception de lui-même quand elle se produit dans un sens ou dans l'autre, dans celui du moi de l'habitude ou du moi de l'accommodation. En d'autres termes, parvient-il à réfléchir sur le « socius » comme sur un lien capable d'unir les différentes conceptions particulières qu'il se fait de lui-même (1) ? C'est en réalité la question de l'évolution du sens moral posée en des termes strictement psychologiques ; et il vaut peut-être la peine de voir à quelles conclusions morales nous conduira cette distinction des moi. Elle a été indiquée dans la citation suivante tirée d'un ouvrage déjà mentionné (2).

(1) Nous avons vu qu'il en a une idée par son sens de l'esprit de corps.

(2) *Développement mental*, pp. 345 sqq., revu et condensé.

17. « Que l'obéissance vienne de la suggestion ou de la crainte d'une punition, elle a cette valeur génétique de faire faire un nouveau progrès au sens de la personnalité... L'enfant se trouve constamment stimulé à résister à ses impulsions, ses désirs, et même à ses sympathies, afin de se conformer à la volonté d'un autre. Car cet autre est pour lui une personnalité normale, systématique, inflexible, mais raisonnable ; c'est une personne sans doute, mais très différente du moi de l'enfant. En analysant l'idée de personnalité nous avons vu, à un moment donné, se former chez l'enfant cette notion des personnes ; nous avons vu naître son sentiment de la stabilité du caractère au sein de la variété des caprices, qui auparavant lui semblaient contraster avec la régularité des mouvements mécaniques des choses. Il y a une indulgence extrême que l'enfant apprend à connaître, telle que sa grand'mère elle-même n'y atteint pas. Il y a une sévérité extrême en deça de laquelle reste le plus cruel des pères. L'enfant commence ainsi à avoir le sens des barrières qui limitent le champ de la liberté individuelle, et dans ces limites il aperçoit son propre pouvoir. Tout cela est « projectif », car l'enfant ne peut le comprendre, en trouver le type en lui-même. Il peut seulement imiter, et c'est ainsi qu'il arrive à connaître ce qu'il lui faut apprendre à connaître. C'est donc un « *modèle à imiter* » qui s'offre à lui. « Puisque tel est son but, peut se dire l'enfant, tel pourrait être le mien, si je veille à lui obéir, à agir et penser comme lui, à lui ressembler sous tous les rapports. Il n'est pas moi, mais je suis capable de devenir identique à lui ; c'est mon moi idéal, mon modèle final, mon devoir placé devant mes yeux. Mes parents et mes maîtres sont bons, parce que malgré les différences qui existent entre eux, ils obéissent tous également à la même loi. Pour autant que je prendrai l'habitude d'être et de faire comme eux par rapport à elle, de modeler sur elle mon caractère, pour autant seulement je serai bon ». Et alors comme

dans toutes ses fonctions imitatives, il apprend dans la mesure où il est stimulé à l'action. En devenant plus âgé, il commence à réfléchir sur le bien et le mal, et il se dit : Je réussirai nécessairement dans la pratique si je les comprends bien ; mais en faisant des progrès dans la pratique, je trouverai toujours de nouveaux modèles qui se proposeront à moi et ainsi mes vues morales trouveront toujours leur plus profonde expression dans une aspiration vers l'idéal conçu, mais non réalisé.

Mon sens de l'idéal moral est donc le sens d'une perfection réalisable vers laquelle s'oriente ma volonté normale, dans laquelle le moi individuel et le moi social (mes habitudes et mes aspirations sociales) seront en une complète harmonie ; mon sens de l'obligation est, dans tous les cas, celui d'une harmonie à établir pour remédier à ce désaccord actuel, entre les différentes conceptions du moi, *que font naître mes actions et mes tendances* » (1).

18. Peut-être le meilleur moyen d'achever d'exposer le sujet présent est-il de citer comme exemple une des situations sociales bien connues pour être moralement embarrassantes dans la vie pratique : je fais allusion au problème du secours accordé par charité. Le dilemme de l'homme charitable, quand un vagabond dans le besoin se présente à sa portée, dans une région où rien n'est organisé pour procurer des renseignements sur les individus des classes pauvres — ce dilemme posé devant lui par ses impulsions sympathiques d'une part, et d'autre côté par le sens de ses devoirs envers la société, devoirs qu'on ne peut remplir qu'en refusant des

(1) L'obligation a au point de vue génétique un aspect moteur (comme peuvent s'en souvenir les lecteurs du livre déjà cité), puisque j'estime que le sens du général est toujours un sens de mouvement ou d'attitude. Mais il n'est pas nécessaire ici de développer cette théorie. Cf. sect. 29, note 2 et sect. 186-188.

secours à celui qui en est indigne — ce dilemme qui, sur une plus large échelle, est un des dilemmes critiques de toute entreprise sociale, peut être posé dans les termes mêmes de notre analyse psychologique. Nous pouvons dire que M. A... est susceptible d'adopter deux attitudes ou deux lignes de conduite : les deux dépendent de ce qu'il conçoit le vagabond d'une façon ou de l'autre. S'il le conçoit comme un infortuné méritant, peut-être affamé, estropié au point de ne pouvoir subvenir à ses besoins, alors l'*alter* suscité éveille son moi serviable, ses impulsions sympathiques, son désir de faire exception pour ce cas particulier. Mais, s'il conçoit le mendiant sous l'aspect ordinaire d'un vagabond de profession, comme un être indigne de tout secours, capable seulement d'alourdir encore le fardeau de la communauté, de donner le mauvais exemple aussi longtemps qu'on lui accordera généreusement le gîte et la nourriture ou l'argent sans l'obliger au travail, alors, c'est un alter tout différent qui surgit devant lui : celui qui appelle son moi « habituel », son moi agressif. Le dilemme est donc en réalité dû à un changement de rôles dans la dialectique intérieure. Supposons que ce soit seulement un homme charitable, ou, au contraire, simplement un homme qui ne veut se donner aucune peine pour le bien public : alors, il agira tout de suite d'après la première conception du moi; il n'y aura point dilemme. Si, d'autre part, il était très logique dans ses façons de concevoir ou vivement frappé des dangers du vagabondage, ou tout à fait sans ressource et désireux de déguiser son égoïsme derrière la stricte observation de la loi, dans chacun de ces cas il agirait immédiatement dans le sens du moi « habituel » ; alors encore il n'y aurait point dilemme. Ainsi l'embarras, s'il vient, témoigne *du jeu des conceptions variées que notre homme se fait du vagabond.*

Mais le dilemme est loin d'être ainsi exposé complètement. En fait, quelle que soit la voie choisie, la crainte d'avoir mal

fait vient ensuite. Les deux conceptions du moi restent exigeantes. Et la question suivante se pose : Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi l'un des deux choix n'est-il pas bon ? Quel est ce critère dernier auquel on sent qu'il faut faire appel pour être assuré d'avoir été juste dans la circonstance ? Se poser cette question, n'est-ce pas réclamer une *conception plus approfondie du moi*, plus claire, plus sage, meilleure que celles qui ont entraîné le dilemme. Généralement, il est vrai, nous calmons nos appréhensions de la façon qu'indiquent notre explication psychologique : nous faisons appel à une autre personne en qui nous avons confiance, parce que nous la supposons parvenue à une notion plus approfondie ou mieux informée des conditions de la vie sociale dans le voisinage. Cet alter, cet homme sage tient la place d'une conception plus profonde du moi.

Nous pouvons nous fonder sur ce cas d'indétermination sociale (avec sa signification morale très précise pour notre usage) pour montrer que la question du développement ultérieur du sens personnel, basée, comme nous l'avons dit, sur les conflits entre les deux moi partiels primitifs, est réellement d'une haute portée sociale, et qu'elle est celle du sens moral même.

19. Si nous examinons maintenant les doctrines historiques de l'origine du sens moral, nous voyons qu'elles consistent en des constructions fondées sur des conceptions partielles du moi, soit sur le « moi de l'habitude », soit sur le « moi de l'accommodation ». Ces doctrines peuvent être réparties en deux classes (1) : celles qui fondent les sentiments normaux sur la *sympathie* ou sur quelque instinct social ; et celles qui les fondent sur la *coutume* ou l'*habitude*. Considérons un moment chacune de ces tentatives faites pour expliquer

(1) Nous négligeons pour à présent le troisième groupe important de théories morales, celles que l'on peut appeler idéalistes.

la genèse des sentiments moraux, en prenant tout d'abord la dernière.

20. Elle cherche à expliquer le sentiment qu'un homme éprouve de l'obligation où il est de faire ceci ou cela par sa tendance à croire qu'il agit bien quand il agit dans le sens de ses habitudes acquises et de ses instincts (1).

Le plus aisé à faire pour lui, voilà ce qui est bien, et le plus aisé est ce qui est conforme aux habitudes que l'adaptation et l'utilité lui ont fait adopter au cours de son existence. A ce point de vue, le sens du bien est donc simplement la conscience de certaines habitudes de l'organisation mentale ou physique. Sans entrer dans le détail pour justifier cette brève interprétation de la théorie émise par les psychologues associationnistes pour expliquer la naissance du sens moral, je puis indiquer quel défaut elle a aux yeux de ceux qui, appartenant à d'autres écoles, l'ont critiquée. C'est que la théorie de l'habitude ne tient pas suffisamment compte du sentiment que nous éprouvons dans nos expériences morales les plus décisives, que le devoir va forcément à l'encontre de nos tendances habituelles. D'après la théorie de l'habitude, un seul genre d'actions pourraient mériter l'approbation morale, celles qui se rattachent à ce qui fut assez prédominant et assez régulier dans la vie normale de l'individu pour pouvoir se refléter dans sa conduite de tous les jours. Mais dans la pratique, non moins qu'en théorie, il y a fréquemment antithèse (voir, par exemple, dans *Evolution and Ethics* de Huxley cette antithèse exposée par un esprit scientifique) entre ce qui *est* et ce qui *doit* être, et c'est ce qui met en pleine lumière la valeur de l'objection faite à la théorie de l'habitude. Selon

(1) Et plus spécialement qu'il fait mal quand il agit en sens contraire. Voir chez Darwin le cas intéressant d'un oiseau qui éprouverait, après la migration, des remords pour avoir violé l'instinct maternel en abandonnant les jeunes dans le nid (*Descent of man*, p. 87).

M. Huxley, l'habitude de l'immoralité finirait par faire paraître moral ce qui est immoral (1).

Cette critique de la théorie de l'habitude peut être exprimée sans peine dans les termes dont nous nous sommes servis pour décrire le développement social de l'enfant ; et elle est rendue plus énergique par cela même. L'enfant a, comme nous l'avons vu, un « moi habituel » qui est le produit de ses assimilations et des actions qu'il a déjà appris à accomplir. Ainsi, la tendance à se conduire en obéissant aux injonctions de ce moi mène, il est aisé de le voir, aux actions mêmes que les défenseurs de la théorie de l'habitude présentent comme moralement bonnes, parce qu'elles sont dues à l'habitude et à la coutume. Si nous adoptons cette théorie, nous devrions donc dire que les actes qui sont garantis par l'habitude sont les bons ; et alors que ferions-nous des tendances à l'action provenant de cet autre moi qui imite, est éducable, sympathisant, généreux ? Je crois qu'il suffit à admettre que les deux moi sont également réels pour se convaincre que ces promptes approbations ou condamnations de nous-mêmes dont nous faisons l'expérience dans nos jugements sur le bien et le mal, ne relèvent pas toujours du « moi de l'habitude ».

Si nous considérons la question au point de vue du développement spécifique de la race humaine, nous trouvons, comme je l'ai signalé dans l'ouvrage cité, que la répétition par un organisme d'actions habituelles n'amène point de progrès. Pour croître, pour s'améliorer en tant qu'organisme,

(1) Sur ce point posé par Huxley, voir ci-dessous sect. 194. Je ne vois pas que l'hypothèse d'une expérience *spécifique* vienne beaucoup en aide à la théorie, car l'enfant n'hérite pas du contenu moral de la conscience de ses parents : il le reçoit bien plutôt par l'éducation et les exemples et il a ainsi à transformer la moralité transmise en habitudes individuelles, alors même qu'elle incorporerait, comme elle le fait probablement, des coutumes spécifiques. Comment dès lors de telles habitudes différeraient-elles des autres habitudes individuelles ?

il lui faut des violations continuelles ou de constantes modifications des habitudes prises. Si donc nous fondons le sens moral sur la base que lui attribuent les théoriciens de l'habitude — si nous en faisons un sens de l'utilité biologique et du développement organique — nous devons y trouver plus que le produit d'une habitude répétée.

Ce n'est pas ici le lieu de développer cette idée ; mais il est, au premier aspect, difficile de concevoir comment nous pouvons soutenir que le sentiment d'avoir mal fait vient de ce qu'on a manqué à une habitude, si au cours de tout le développement organique et mental, c'est précisément par la violation et la modification de vieilles habitudes que de nouveaux modes d'adaptation ont pu assurer le progrès de l'organisme. En un sens, il est vrai, le sentiment moral peut être considéré comme représentant une habitude ; mais, comme le montrera un exposé ultérieur, c'est à un point de vue différent de celui qu'adoptent ordinairement les associationnistes (1).

En résumé, pour ne pas aller plus avant dans cette théorie, nous pouvons dire qu'elle est une tentative pour fonder le sens moral sur l'un des deux moi qu'implique la vie sociale — le moi de l'habitude.

21. L'autre théorie historique mentionnée plus haut fait le contraire : elle tente, elle aussi, de dériver ce sens de l'un des deux moi, mais de l'autre. La sympathie, la bienveillance (qui, dans sa plus simple expression, est simplement la suppression pour un temps chez l'homme et par rapport à un objet particulier de l'attitude agressive et de l'avidité person-

(1) Naturellement, ce n'est ici qu'une critique de la théorie de l'habitude : une autre consisterait à dire qu'elle n'explique pas la moralité réfléchie, puisqu'on ne considère pas le sens moral comme fonction de la conception du moi. Les rapports de la moralité privée avec la coutume sociale sont examinés plus loin.

nelle), la sympathie instinctive, dis-je, est le mot d'ordre de la théorie des sentiments moraux traditionnelle en Angleterre. Adam Smith, Darwin, Stephen et plusieurs autres apôtres de la conception naturaliste en morale, estiment que la moralité est un produit complexe de la sympathie animale ou sociale ; et les plus récents écrivains expliquent la naissance de la sympathie par son utilité biologique pour la conservation des sociétés animales.

Au point de vue psychologique, cette théorie est la reconnaissance du « moi de l'accommodation ». Les actions qui sont accomplies eu égard à la présence et à la conduite d'autres personnes, qui impliquent l'abandon des impulsions premières intéressées, des attitudes agressives du « moi de l'habitude », de telles actions, d'après cette théorie, sont bonnes. L'abnégation de soi-même est la clef de voûte de la moralité, du moins pour autant que la moralité n'est nullement réfléchie.

Ce serait faire une critique insuffisante de cette théorie que de prétendre seulement qu'elle est toute d'un côté, tandis que l'autre théorie est toute du côté opposé : il y a des vérités partielles. Mais on peut la soumettre à la même épreuve que la théorie de l'intérêt. Notre approbation morale ne va, *ipso facto*, ni à la sympathie ni à l'homme généreux. La générosité n'est-elle jamais pernicieuse ? Sympathiser avec un meurtrier avéré n'est-ce pas faire preuve d'une sensiblerie bien stupide ? Les appels soudains, capricieux que fait notre milieu à nos sympathies sont-ils donc les critères les plus élevés de notre bonne conduite ? Si oui, le meilleur des hommes c'est le plus imprévoyant, le plus impulsif.

Et n'entre-t-il donc point d'habitude dans la vertu ? L'action imprévisible, exceptionnelle, l'impulsion, sont-ils d'un genre plus élevé, sont-ils des modes d'action plus sûrs, plus susceptibles de développement que ceux qui, réguliers, bien éprouvés, d'un cours bien égal, sont fondés sur des habitudes

organiques et intellectuelles ? Et si le lecteur veut bien élever la question jusqu'au niveau des intérêts spirituels et laisser de côté les considérations sur le développement organique, on peut poser le problème d'une manière différente et se demander si le domaine de l'esprit est si chaotique que les suggestions accidentelles de la sympathie y aient plus de valeur que l'action rationnelle, soumise à une loi. Nous avons accordé que la loi de l'habitude proposée par les associationnistes est insuffisante même dans le domaine inférieur du développement biologique ; mais l'absence de loi, fût-ce dans le domaine des intérêts supérieurs, semblerait mettre un obstacle invincible à l'établissement d'une théorie adéquate de la vie morale de l'homme.

22. Mais parlons plus positivement : revenons maintenant à l'enfant et observons-le à cette période durant laquelle ses relations personnelles deviennent plus complexes, c'est-à-dire vers la troisième année : nous pouvons alors saisir le sens moral pour ainsi dire en voie de formation. Et nous avons le droit d'y voir, comme j'ai eu l'occasion de le dire au sujet d'autres processus de l'enfant, le progrès de la race qui s'y réflète avec une correspondance plus ou moins exacte dans les détails. L'enfant commence à être obscurément instruit, au contact des autres, de la présence d'un être analogue à ce que nous avons appelé *in abstracto* le *socius*. C'est pour lui, il va sans dire, à cet étage inférieur, simplement un élément de son moi parmi toutes les suggestions qu'il reçoit d'autrui, mais un élément tel que ni l'une ni l'autre des conceptions du moi auxquels il a coutume de réagir à l'occasion n'en rendent point raison. Il remarque, dans la conduite de son père ou de sa mère, quand se présentent certaines situations sociales qui admettent quelques contingence, un caractère qui, dans l'exposé du développement de « l'idée de personnalité »,

a été appelé « la régularité de l'action personnelle » (1). Il voit son père attristé lui infliger une punition ; il entend ces mots : « Un père n'aime pas à punir son petit garçon ». Il trouve sa mère hésitant à lui refuser un biscuit, le lui refusant même avec le désir évident de le lui donner. Il voit autour de lui des gens qui font des choses agréalables d'un cœur triste et qui s'astreignent à être souriants en faisant des choses désagréables.

Il voit des hésitations, des conflits, de l'indécision et du fond de tout cela émerge l'indication de quelque chose qui dépasse les simples attitudes particulières de l'acteur, quelque chose qui s'impose à ces grandes personnes dont il reçoit les leçons, comme s'impose à lui la loi de famille, incarnée parfois dans le père.

Je ne veux pas dire que l'enfant conçoive tout cela dans les termes dont je me sers pour le décrire. Il ne conçoit rien clairement. Il se sent simplement embarrassé de la richesse des indications qui lui arrivent en foule pour sa conduite personnelle. Mais c'est précisément l'essentiel. Ce fait montre l'insuffisance réelle des catégories de la personnalité qu'il a acquises jusqu'ici, des deux qui embrassaient pleinement les modes de conduite possibles qu'il était capable de concevoir. Dans cette situation où se trouve son père et sa mère il trouve une suggestion personnelle qui est encore pleinement « projective ». Elle est personnelle car les choses ne peuvent la fournir ; mais l'enfant ne la comprend pas encore. Il délaisse « le moi de l'habitude » non moins que « le moi de l'accommodation », quand il voit le chagrin qu'éprouve sa mère à lui refuser un biscuit : il ne peut être agressif à l'égard de cette mère, et il ne peut lui être sympathique. Le besoin se fait maintenant sentir d'un autre type de conduite personnelle, *d'une autre conception du moi* ; sinon le caractère resterait pour lui au nombre des choses chaotiques et capricieuses.

(1) *Développement mental*, p. 113.

23. Nous pouvons nous demander, avant de chercher la voie par laquelle l'enfant pourrait sortir de ce trouble où le jettent ses conceptions diverses de la personnalité, s'il ne trouverait pas dans sa propre expérience certaines analogies qui l'aideraient à s'assimiler les nouveaux éléments suggérés. Notre observation serait très superficielle si nous ne jetions les yeux sur un fait bien apparent dans sa vie ; ce fait qu'il a commencé à connaître quelque chose de nouveau toutes les fois qu'il a obéi. La chose est d'une importance si évidente que les psychologues ont insisté depuis longtemps sur ce fait. Le « mot d'ordre » est pour le professeur Bain le maître d'école de la moralité ; c'est par lui que l'enfant prend une habitude d'assujétion qui, lorsqu'il y réfléchit, lui apparaît comme la moralité même. Ceci est déjà vrai quand il s'agit simplement de la fonction de « maître d'école », mais quelque chose de plus est nécessaire pour guider l'enfant dans la voie de la moralité. Un nouvel appel au sens croissant du moi va nous le montrer à l'œuvre.

Quand il obéit, l'enfant s'astreint à prendre une position dont ses conceptions de lui-même ne lui permettent pas une interprétation adéquate ; elle ne correspond ni à son « moi de l'habitude » ni à son « moi de l'accommodation » car si ce qu'on lui dit de faire est quelque chose qu'il n'a pas besoin de faire, ses habitudes, ses préférences sont méconnues ouvertement. Et cependant, ce n'est pas son « moi de l'accommodation » purement et simplement qui dirige ses actes précisément dans la mesure où il est contraint de faire ce qu'on lui ordonne. Si ce moi occupait tout le champ de sa conscience, l'obéissance serait camaraderie et il n'y aurait pas plus de place pour la complaisance que pour l'approbation. Non, c'est réellement son « moi de l'habitude » qui est prédominant, l'autre moi étant amené par contrainte à moins qu'à force de s'exercer à la soumission l'obéissance soit devenue libre et spontanée,

Outre ces éléments, ces deux moi, qu'y a-t-il donc dans l'enfant ? Il y a ceci : *un autre moi dominateur*, *un nouveau moi* ; et voilà l'important. Que signifie ceci ? D'abord qu'il y a un mode de conduite que représente l'obéissance ; et cette ligne de conduite nous fait connaître le véritable « maître d'école » de l'enfant ; celui qui l'instruit mieux de la nature du caractère et qui le fait précisément de la même façon qu'au premier stade de son développement les mutations spontanées, grâce auxquelles il s'était tracé des lignes de conduite, lui avaient fait connaître ce qu'est le caractère même. A ce moment, son intelligence n'est pas aussi rudimentaire qu'au stade primitif. Il ne mettra pas aussi longtemps à apprendre des choses importantes. En accomplissant par obéissance certains actes il apprend leur signification, ce qu'ils sont et à quels résultats bons ou mauvais ils conduisent. Et dans un tel apprentissage, il reçoit surtout la grande leçon qui est essentielle au développement de sa conception du moi : à savoir qu'il existe d'une façon constante une atmosphère commune, une masse de traditions généralement reçues. *C'est la première fois que se présente clairement à ses propres yeux le sens du mot « socius »*. Grâce au développement de l'enfant le socius est appelé à devenir pour lui un moi personnel, mais le processus d'obéissance abrège considérablement ce développement (1). Pour longtemps le socius est incarné naturellement dans les personnes auxquelles l'enfant obéit ; mais ces personnes représentent des déterminations sociales qui ne sont pas toujours coextensives ou parallèles ; souvent son père et sa mère incarnent pour lui chacun un esprit de famille tout différent. Et c'est seulement après de vains efforts pour plaire,

(1) A mesure qu'il avance en âge ses facultés intellectuelles sont aussi exercées au plus haut point par la vue de ces situations embarrassantes où se trouvent d'autres personnes, dans leurs rapports de conduite les unes envers les autres, quand il n'a pas à intervenir lui-même et à trouver une solution.

après des excès de docilité dans une direction et des essais de rébellion dans d'autres directions, qu'il apprend en quoi consiste essentiellement l'harmonie des différentes personnes qui lui font la loi.

Maintenant, c'est une nouvelle conception du moi. Comment en serait-il autrement quand l'origine en est tout entière dans les personnes et quand la notion de tous ses caractères vient simplement des efforts que fait notre héros pour les acquérir par ses propres actions ? Il n'y entre absolument rien en dehors des éléments d'un moi réalisable. C'est la conscience de ses propres actions surajoutées (par voie d'imitation et pour l'élucider) à la représentation des actions d'autrui qui occupent son esprit quand il conçoit ce moi. Et dans chacun de ses efforts pour obéir, pour faire ce qu'on lui a dit de faire, son succès ou son insuccès le mène à déterminer d'une façon plus précise les limites de l'un ou de l'autre de ses anciens moi, et par conséquent à créer un moi nouveau qui impose sa loi à l'un et à l'autre.

Ce nouveau moi naît, comme nous l'avons vu, des compétitions, des sollicitations pressantes, des inhibitions des anciens. Supposons un enfant qui a une fois obéi au commandement qui lui a été fait de laisser une pomme, venant à se trouver de nouveau en face de cette pomme, quand personne n'est là pour l'obliger à obéir. Son moi habituel, caché, avidement observe la pomme ; mais il a contre lui le moi imitatif, spontanément suggestible de l'accommodation qui porte doucement l'enfant à faire ce que son père lui a ordonné et à ne pas toucher à la pomme ; et si l'obéissance ne lui a encore fourni aucune nouvelle conception du moi il y a simplement une rapide victoire du premier moi. Mais si la leçon

(1) Les cas de rébellion violente, qui parfois prennent un caractère dramatique chez les jeunes enfants, ont été mis en lumière par Sully (*Studies of Childhood*, chap. VIII) comme fournissant des impressions qui révèlent à l'enfant l'existence de la loi,

a été bien apprise surgit la conception d'un moi qui obéit, qui sans combat observe les prescriptions paternelles. Cette conception peut être vague ; ce moi peut être très faible en l'absence d'autres personnes et d'aucune pénalité, mais il est présent quoique faible. Et ce n'est plus la simple et timide imitation d'un moi obéissant qui ne comprend pas son obéissance. Il implique sans doute toutes les luttes de l'obéissance primitive, toutes protestations du moi caché et avide, toute la fumée du premier champ de bataille. Mais quand l'enfant hésite, ce n'est plus seulement par suite du conflit des vieilles forces qui se contrebalancent en lui ; c'est parce qu'il a le sentiment d'un moi nouveau, meilleur, obéissant qui plane sur lui. Après quelques luttes de ce genre il est accoutumé à la présence en lui de quelque chose qui représente son père, sa mère, et, en général la *personnalité qui fait la loi*. Aussi, à mesure qu'il comprend mieux la signification de l'obéissance, en satisfaisant par ses propres actes à ses propres injonctions dans des circonstances diverses, les éléments « projectifs » de l'alter qui lui prescrit la loi deviennent subjectifs. Le socius lui devient de plus en plus intime, en tant que moi en qui réside d'une façon permanente la loi de sa propre personnalité.

24. Quand ce moi lui est immanant, il continue à en faire ce que nous faisons toujours de nos conceptions du moi : il l'éjective en tous les membres de sa famille et de son cercle social. Il s'attend, à bon droit d'ailleurs, à ce que chacun de ses frères ou sœurs ait la même responsabilité que lui aux yeux de l'esprit public (du « *Zeitgeist* »), respecte les mêmes Pénates. Il exige d'eux la même obéissance aux ordres de son père et de sa mère. Il est amusant de voir avec quel soin jaloux un enfant dans une famille guette les autres enfants pour veiller à ce qu'ils ne transgressent pas la loi familiale. Si le père fait une légère exception, il est promptement « rap-

pelé à l'ordre » par les protestations des autres petits êtres (1). C'est une preuve convaincante de l'exactitude de la description que nous avons faite plus haut du processus social, quand nous avons dit que l'alter ne fait qu'un comme moi avec l'ego et qu'il est impossible à l'enfant d'attribuer une qualité à l'un sans l'attribuer *ipso facto* à l'autre. Dire que mon petit frère peut ne pas obéir quand on m'oblige à obéir, c'est dire que ce petit frère en quelque façon n'est pas une personne. Aussi avons-nous constamment à expliquer à nos enfants que, « la poupée ne peut pas sentir », que « l'éléphant de cuir ne peut pas manger » que « le chien de laine ne peut pas mordre quand on le met dans la rue » — « Ces choses, disons-nous en résumé aux enfants, ne sont pas des moi ; ils peuvent avoir la forme de certains moi et c'est pourquoi elles ont servi « d'alter » d'une façon convenable pour vous exercer, mais on ne peut attendre d'elles qu'elles assument avec vous les responsabilités de la vie de famille ».

Ainsi né dans le feu et la fumée des luttes personnelles, le socius vit dans l'enfant à tel point qu'il ne peut plus se délivrer de sa présence. C'est le germe des fins idéales de la vie, la mesure de la vie à venir, à la fois dans ce monde et dans le monde futur ; car c'est ce moi que l'enfant cherche ensuite à réaliser au cours de tout son développement, le faisant sien pour trouver qu'il en est encore bien éloigné. Il « apprend toujours, mais n'atteint jamais la pleine possession du vrai ».

25. Revenons au sens de la moralité, ce sens qui correspond à l'usage du mot devoir. Si l'enfant continue à suivre dans ses actions la règle posée par l'un ou l'autre de ces moi partiels (le « moi de l'habitude », plus caché, ou le moi capricieux « de l'accommodation », des impulsions et de la sympathie), un nouvel idéal, celui d'un moi qui observe la loi,

(1) Cf. les cas cités par Sully (*loc. cit.*, chap. VIII) avec la curieuse explication qu'il en donne en supposant qu'ils impliquent chez l'enfant un « instinct de l'ordre » (pp. 244 sqq.).

requiert son attention. « Mon père, se dit l'enfant, sait et « pourrait donner le « pourquoi » et le « comment » ; et ensuite, quand il lui est prouvé que son père ne connaît pas tous les pourquoi et tous les comment, il trouve encore quelqu'un qui les connaisse, un maître, un livre, l'auteur inspiré, Dieu. Il sait, lui aussi, dans la mesure où il a suivi ses leçons; et il attend de son frère, de son ami, de son *alter*, qu'il apprenne aussi ce qu'il lui faut connaître en vue de la vie commune. Et le sens de ce moi en conformité avec ce qui a été enseigné et ce qui doit être fait, *voilà, une fois pour toutes, la concience.*

Nous n'avons pas besoin de faire ici une théorie complète de la conscience adulte : ce serait hors de notre sujet. Mais on ne peut rendre un compte exact du développement du sens personnel, ou des conditions sociales dans lesquelles le sens moral prend naissance, ou se développe, comme tendent à le faire nos derniers exposés, si on laisse de côté ce degré suprême atteint par le pouvoir de construction de l'enfant. Nous sommes habitués à croire que nous pouvons fixer une limite aux acquisitions de l'esprit, interpréter jusque là et négliger le reste ; mais toujours plus nombreux les stimuli et les réponses, dépassent les limites que nous avons posées et nous trouvons les étages inférieurs imprégnés des germes du développement supérieur. L'enfant quand une fois lui est venu ce sens d'un moi qui n'est pas encore, mais qui doit être, fait chaque chose eu égard à la loi de ce moi, soit en conformant ses actions à la conception qu'il s'en fait, soit en y désobéissant. Il n'a jamais à partir de ce moment l'innocence de la neutralité. Il peut penser au meilleur avec regret s'il choisit le pire, et au pire avec joie s'il choisit le meilleur ; et quand il n'agit que d'après sa conception encore imparfaite du bien, en s'avançant dans l'obscurité, encore a-t-il nécessairement la conviction qu'il y a un moi, celui qu'il a cherché à tâtons sans le trouver, une loi derrière le chaos des conflits.

26. Il suffit, à cet égard, qu'une ou deux vérités concernant la nature de ce moi moral soient restées dans l'esprit. C'est tout d'abord une acquisition tardive de l'enfant ; il y parvient à travers certaines autres conceptions du moi primitif. Ce moi prend diverses formes, chacune destinée à être surpassée à son tour par une autre plus haute, plus riche. Le sentiment de l'obligation où l'on est d'obéir à ce moi est tout d'abord tardive à naître. Elle est fonction de ce moi — le socius — de même façon exactement que la tendance à obéir aux commandements de l'habitude ou de la sympathie est fonction des moi corrélatifs, en est le côté moteur. Le devoir vient tout droit de l'obligation. Transportons le moi qui veut être obéi des alentours au centre, faisons-en un ego au lieu d'un alter, et son autorité ne changera pas pour cela de nature. Il y a quelque chose de nouveau dans son pouvoir exécutif; cela tient à la différence très intime entre l'ego et l'alter; l'ego se donne à lui-même l'impulsion tandis que l'alter la donne. Et comme le nouveau moi s'assimile de plus en plus complètement l'aspect de l'alter, la différence devient de plus en plus accentuée. Le sens moral développé a de moins en moins besoin de faire appel à un alter, à une autorité extérieure, à un saint oracle, pour donner une sanction aux commandements de la conscience; il agit de plus en plus promptement d'après sa propre impulsion interne. Une histoire des grandes religions du monde ou plutôt des formes prises par leurs divinités, pourrait être écrite en prenant pour base la transformation du moi moral qui implique aussi le « Zeitgeist » social (1).

27. Un second point digne de remarque, c'est que, à mesure que le socius envahit l'esprit de l'enfant, naît une tendance constante à le réaliser — par « éjection » dans une

(1) Cf. ce qui est dit des sanctions religieuses, ch. X, § 4.

forme concrète empruntée au groupe social. Le père, la mère, la nourrice, sont tout désignés pour incarner d'abord la loi sociale, et leur conduite, interprétée à travers l'obéissance et l'imitation, est le premier modèle d'activité morale. Dès que l'enfant trouve un homme ou une femme qu'il prenait pour modèle au-dessous de sa tâche dans la complexité croissante des circonstances, d'autres moi concrets sont érigés en modèle à sa place et de la même façon. La « voix populaire », la littérature d'une période, le roi, l'Etat, l'Eglise, sont choisis comme dépositaires du moi moral « éjectivé ». L'opinion publique est l'expression moderne de la forme purement sociale de cette tendance de l'esprit.

28. Un troisième point à considérer, c'est qu'on peut se demander ce qu'est la loi qu'incarne ce moi. Une double réponse est possible. De la façon la plus large on peut dire qu'elle est en un sens toujours le moi de quelqu'un. A part d'un moi elle ne saurait rien être, parce que personne ne pourrait la comprendre. Elle doit provenir de la conception que se fait une personne de la situation sociale où elle se trouve et de ses exigences. C'est ainsi que d'ordinaire la loi imposée au reste de la famille vient des parents; mais on voit qu'ils sont sous la dépendance du socius actuel — des relations qui existent entre eux et les autres ; on le voit dans toutes les tentatives qu'ils font pour s'en affranchir. Supposons que le père commande à tous les membres de sa famille de danser le pas montagnard et d'écrire un livre en même temps. L'obéissance au premier de ces commandements dépend du droit, qu'il peut ne pas avoir, de comprendre dans son sens de l'alter familial, des autres personnalités de la famille, la réalisation de l'acte en question. Quant au second ordre, il est vraisemblable qu'il recevra pour toute réponse un éclat de rire.

Mais en outre, la loi, ainsi tempérée par la conception des

autres moi qu'elle implique, est fonction du socius sous chacun de ses deux aspects. Elle est « projective » pour l'enfant quand il la reçoit et s'y soumet. Il ne peut encore la comprendre : elle exige une soumission aveugle. Il ne peut pas juger, par son simple pouvoir, si cette loi est sage ou convenable. C'est une autre personne qui l'impose, un moi en qui il trouve son socius réalisé; et c'est parce qu'il s'y soumet qu'il est à proprement parler un acte social, le fût-il devenu en s'y soumettant par contrainte. Et l'autre aspect de la loi est d'égale importance, celui qui vient de l'autre conception du moi que le socius enferme, l'incarnation ejective de la loi. Quand l'enfant a obéi et appris par obéissance, il fait lui-même la loi aux autres êtres de la maison. Et sa loi devient ainsi la « loi commune », d'autant plus qu'elle est en germe dans l'idée qu'a chacun des membres du groupe social. Tous les commandements, toutes les injonctions qui ne font pas ainsi partie intégrante de l'esprit du tout, ne sont encore à un certain degré que le reflet, dans le groupe, de la conception supérieure du moi, celle qu'en a le père par exemple ; si ces ordres ne sont pas encore devenus pour les autres la loi commune, les commandements communs du moi social commun, c'est que les individus ne sont pas encore mûrs pour être vraiment des membres du cercle familial. En termes plus brefs, toute loi doit naître dans la famille du développement normal du moi social ; et elle ne se réalise comme loi, on n'y obéit qu'autant que les membres de la famille viennent chacun à son tour mouler leur moi social sur son observation et sa mise en vigueur intelligentes. Or la famille est le type de la communauté.

29. Observation finale : en un sens, comme on l'a donné à entendre plus haut, le socius, le moi social, et avec lui le moi moral est un « moi de l'habitude ». Si cette conception du moi que nous appelons le « socius » est nettement, pour

autant que l'enfant a une claire conscience de l'idée qu'il s'en fait, celle d'une négation de ses deux moi inférieurs et moins sociaux (le moi des habitudes particulières et le moi de l'accommodation) en faveur d'une loi imposée par un alter, l'attitude même qui en résulte doit devenir à quelque degré une habitude, une tendance habituelle à regarder vers une loi supérieure, une autorité plus haute. Mais c'est une habitude d'agir et non un fait habituel ; elle implique la violation la plus profondément pénible et la plus difficile des anciennes actions habituelles. *C'est une habitude de violer des habitudes* : voilà les rapports de la moralité et de l'habitude. Et il est intéressant de projeter en outre quelque lumière sur le mode de formation des moi successifs par imitation et par obéissance, en remarquant qu'aux stades inférieurs de l'évolution nous voyons l'organisme se développer par un procédé analogue. L'organisme se développe seulement grâce à l'habitude persitante d'imiter, et la valeur même de l'imitation vient de ce que, par elle, l'organisme acquiert de nouveaux modes d'accommodation en détruisant les habitudes antérieurement acquises. L'organisme doit être apte à modifier par une habitude active les modes habituels d'action qu'il possédait déjà (1). Si le sens moral prend naissance d'après

(1) Ceci rend compte de ce que M. Huxley décrit comme une lutte de la nature contre elle-même (*loc. cit.*, p. 35) et trouve si surprenant. M. Romanes a adopté le même point de vue sur le terrain biologique que M. Huxley sur le terrain moral (*Ment. Evol in an*, p. 20) en disant que l'hérédité ne peut pas pourvoir à l'avance aux conséquences de ses propres modifications. J'ai montré que la nature produit précisément cet état de choses en biologie (Cf. *Dével. mental.*, chap. VIII, § 5). Le professeur Lloyd Morgan a fait (*Habit an Instinct*, p. 264) une critique de Romanes analogue à la mienne. Dans l'étude du sens moral nous trouvons la nature luttant contre elle-même de la même façon, c'est-à-dire combattant une loi inférieure posée par elle par une adaptation supérieure. Il est inutile de prétendre qu'une telle adaptation est contraire à la nature et ne fait pas partie de l'évolution ; car comme le dit en note M. Huxley lui-même, elle requiert simplement une vue plus large du processus d'évolution lui-même. Cf. plus loin des allusions aux idées de M. Huxley sur ce point (Sect. 194 et Appendice C).

cette méthode, il est évident qu'il est une fonction imitative. Nous avons donc raison d'imiter d'ordinaire un moi plus large dont les injonctions vont à l'encontre des tendances de nos moi partiels (1).

Les phases ultérieures du sentiment moral, avec leur influence sur la conduite en société, sont étudiées plus loin sous les titres de « Sentiment » et de « Sanction » (2).

(1) On ne peut discuter ici la question psychophysique du sens moral ; cependant la théorie ci-dessus exposée semble indiquer que le sentiment de l'obligation doit être accompagné dans le cerveau de processus d'inhibition des synthèses motrices inférieures (correspondant aux habitudes, aux impulsions, etc.) par une intégration motrice plus haute et plus instable qui tend à absorber l'inférieure. Cette seconde synthèse se rapporte au moi général ou idéal qui fait la loi aux moi partiels inférieurs. Cette théorie a beaucoup de points communs avec celle que Guyau a développée (*Esquisse d'une morale*). Il dit (*Education et Hérédité*, p. 79) : « Pensée et action sont au fond identiques, et ce qu'on appelle obligation morale ou contrainte est dans la sphère de l'intelligence le sens d'une identité radicale ; l'obligation naît d'un besoin d'expansion interne, un besoin de compléter nos idées en les faisant passer dans l'action. La moralité est l'unité de l'être. »

(2) Chap. VIII, § 2, 4, IX, § 5 et X § 4. Le moral est si intimement lié au social — comme je me propose surtout de le démontrer — que les derniers chapitres de cet essai pourront tous paraître avoir un objet moral.

CHAPITRE II

LA PERSONNE SOCIALE

L'exposé que nous avons fait jusqu'ici des progrès de l'enfant vers une possession complète des moyens de vivre en société, nous conduit maintenant à chercher à formuler d'une façon plus adéquate le principe directeur de son développement, car nous sommes maintenant en mesure d'apprécier les facteurs de son devenir social. Par cette recherche, nous sommes amenés à établir, en prenant pour base les développements du chapitre précédent, le principe de l' « hérédité sociale ».

§ 1. — *L'hérédité sociale.*

30. Nous avons vu que le sens social de l'enfant se développe continuellement par l'acquisition progressive de nouvelles fonctions, de nouveaux modes d'activité, etc., sous l'influence de son milieu social. Le processus d'acquisition est chez lui toujours complexe : il enveloppe toujours deux sortes de rapports. La capacité de l'enfant en tout temps est

relative à son passé ; il ne peut faire que ce qu'il a appris à faire : voilà ce que nous pouvons appeler la mesure de son talent privé à un point de vue privé ou particulier. Ce n'est qu'un simple individu aussi longtemps que nous consentons, plus ou moins tacitement, à l'envisager à ce point de vue, à l'apprécier d'après ce qu'il peut faire seul, sans tenir compte de ce qu'il peut apprendre plus tard à faire. Si en revenant en arrière nous considérons le peu de fonctions qu'il a reçues toutes formées de l'hérédité naturelle — ses réflexes, ses instincts particuliers, etc., — ces fonctions aussi font partie de la personne envisagée au simple point de vue privé.

Mais dès que nous nous demandons ce qu'il peut apprendre, nous trouvons que le point de vue privé nous laisse à mi-chemin ; il nous en faut un plus large, le point de vue public ou social. Nous avons vu que la principale méthode primitivement employée par l'enfant pour apprendre, est l'absorption par voie de mutation des modes d'action, des pensées, des expressions des autres personnes. Il a grandi en réalisant des fonctions d'un type toujours plus élevé que celui dont relèvent ses talents particuliers ; et son passage à un étage toujours supérieur s'est faite par une absorption graduelle de modèles, d'exemples que lui offraient la vie sociale autour de lui.

Et quand nous venons à nous poser de nouveau des questions d'ordre génétique, se rapportant à l'origine de ces modes d'activité, considérés un à un ; nous constatons à chaque stade de son progrès que c'est seulement par un processus d'ordre public ou social qu'il a pu acquérir les fonctions qu'il

(1) Ce que doit l'individu à son milieu et aux antécédents sociaux a été bien établi par M. Leslie Stephen dans sa *Science of Ethics*, ch. III. D'autres auteurs ont insisté sur la vérité générale de la transmission sociale par tradition. Ce sont parmi les physiologistes Weismann et Lloyd Morgan, et parmi les philosophes Ritchie, Mackensie, S. Alexander.

considère ensuite comme les siennes propres, en tant qu'être privé. Nous avons, traitant des intérêts, marqué cette dépendance de l'individu à l'égard du milieu social et nous apprendrons plus loin que, même dans ses actions originales, dans ses inventions, il n'est jamais indépendant des types sociaux d'activité qui sont communément adoptés dans son milieu. Ainsi la sphère privée, devient de plus en plus restreinte à mesure que nous revenons en arrière dans l'histoice de sa vie, jusqu'à ce que nous atteignions le moment où l'enfant possède purement et simplement ce dont il a hérité, joint à la puissante aptitude, dont il fait vite preuve, à apprendre par absorption des modèles sociaux et à se mettre graduellement en conformité avec ces modèles à la fois dans sa pensée et dans sa conduite.

En remontant plus loin encore, nous trouvons un même état de choses. Dans les instincts des animaux, nous voyons une série de fonctions qui n'ont pu naître que pour rendre l'animal apte à conserver la vie grégaire et coopérative. Les adaptations que permet actuellement aux animaux générateurs la possession de tels caractères — (quelque théorie de l'hérédité physique que nous adoptions) — ont leur seule justification à leur apparition. Aussi pouvons-nous dire que même le moi physique de l'enfant en tant qu'être particulier — l'organisme avec lequel il est né — réflète un mode de vie qui implique un système plus ou moins complexe de relations sociales. Laissons maintenant de côté la question de savoir à quel point il est légitime de se placer au point de vue individuel, que le jeune être soit un enfant ou un animal — de savoir s'il peut *par lui-même absolument* assurer ou non le développement ou le progrès ; contentons-nous, à ce moment de notre recherche de savoir qu'il y a plusieurs choses que l'enfant ne peut apprendre à faire sans le secours de son milieu social, et appelons ce fait généralement constaté (que l'enfant doit beaucoup de son développement personnel à la

société) le fait essentiel de l' « Hérédité sociale ». Nous pouvons maintenant le dessiner et le décrire plus rigoureusement.

31. Peu importe combien les animaux ont de fonctions qu'ils acquèrent seulement sous l'influence de l'existence grégaire : la question n'est intéressante qu'au point de vue biologique et la lumière a été récemment faite sur ce point.

Nous limitons nos recherches au développement de la personne humaine et nous restons dans la voie qui nous mène à l'organisation sociale propre à l'humanité. Même dans ces limites, on peut faire plusieurs remarques au sujet de l'Hérédité sociale.

1° D'abord il s'agit d'un processus tout à fait analogue à celui de l'hérédité physique quant à ses résultats (1). L'enfant, à moins qu'il ne soit faible d'esprit ou de corps débile, apprend à parler, écrire, lire, jouer, combiner des forces, construire, tenir des livres, se servir d'armes à feu, faire des réunions, enseigner, mener des affaires, pratiquer le droit ou la médecine — se développer dans n'importe quelle direction à partir du niveau généralement atteint — absolument comme s'il avait reçu de son père ou de sa mère à sa naissance, une

(1) L'usage du terme hérédité dans ce sens a été critiqué particulièrement par le professeur Lloyd Morgan (*Habit and Instinct*, p. 183) et par le professeur E.-D. Cope (*American naturalist*, avril 1896, p. 345). Outre que je justifie dans le texte le terme « hérédité sociale », le lecteur peut consulter mes articles parus dans l'*American naturalist* de mai 1896, p. 422, et juillet 1896, p. 355. Il ne m'est pas possible d'adopter l'usage exclusif que fait le professeur Lloyd Morgan du terme « tradition », puisque le mot désigne ce qui est transmis, tandis que l'expression « hérédité sociale » indique le processus mutatif d'absorption par les individus de ce qui est l'objet de la tradition (ce qui assure sa continuité de génération en génération). L'hérédité sociale a des effets différents dans les individus selon le sexe, le tempérament, tandis que la tradition peut rester la même. L'hérédité sociale est *le produit d'une réaction personnelle sur la tradition*. Le terme « transmission sociale » serait peut-être utile.

tendance instinctive vers cette activité. Son père ou sa mère peut avoir le talent en question et le lui enseigner ; mais parfois, ni le père ni la mère ne le possèdent, et d'autres doivent le lui enseigner. On voit les acquisitions des pères transmises aux enfants, mais ce n'est pas de l'hérédité physique, puisqu'il n'y a pas transmission physiologique à la naissance.

2° Il est encore analogue à l'hérédité physique, puisque l'enfant ne peut pas y échapper : cette hérédité est aussi inévitable que la couleur de ses yeux ou la forme de son nez. Il est né dans un certain système de relations sociales, comme il est né dans une certaine atmosphère. De même qu'il développe son corps en respirant l'air de cette atmosphère, de même il développe son esprit en s'assimilant le système de relations sociales. De part et d'autre, l'influence est aussi réelle et aussi tangible ; et la seule raison de ce fait que l'hérédité sociale et ses résultats qui varient avec les différents individus, c'est que chaque individu a de plus son hérédité physique et que le produit est la résultante de deux facteurs : le tempérament naturel et l'hérédité sociale. Je parlerai plus loin des limites de l'influence respective de ces deux facteurs. Il suffit ici de dire que le développement des dispositions naturelles se fait toujours dans la direction des canaux ouverts par les forces sociales du milieu. L'union des deux facteurs nous conduit toutefois à une observation nouvelle.

3° L'influence de l'hérédité sociale, est, en un sens très large, en proportion inverse de l'importance et de la précision de l'hérédité physique. Ce qui veut dire que plus une personne ou un animal est destiné à apprendre durant sa vie, moins il est pourvu à sa naissance d'instincts, d'adaptations organiques spéciales. C'est ce qu'ont montré si bien les récentes discussions biologiques que je n'ai qu'à y renvoyer le lecteur. L'interprétation à donner de l'enfance d'un être repose sur la question de savoir si les exigences de sa vie future font qu'il aura beaucoup à apprendre. Si oui, nous le trouvons à

sa naissance sans force et exigeant pendant longtemps un support artificiel et des soins attentifs (1). Si le jeune être doit mener une vie relativemeut monotone, si ses modes d'activité requièrent l'acquisition de fort peu de fonctions que l'espèce possède déjà à titre d'instincts, alors il vient au monde pourvu d'activités instinctives toutes prêtes à fonctionner, capables de prendre soin de lui-même de très bonne heure et même dès la naissance. Ces deux tendances organiques opposées semblent prendre chacune un développement considérable dans les différentes formes de la vie. Chez les insectes nous trouvons un système d'instincts merveilleux de complexité ; la plus grande partie de l'histoire de sa vie est inscrite à l'avance dans les organes dont dispose l'insecte quand il vient au monde. Chez l'enfant, c'est tout à fait l'opposé : il a peu d'instincts et ils tendent presque tous à la satisfaction des besoins organiques. Plusieurs prennent fin avec la naissance de la volonté. Les insectes ont de remarquables instincts, mais ils ne peuvent apprendre à faire rien de nouveau ; l'enfant au contraire, n'a pas d'instincts complets pour ainsi dire, mais il peut presque tout apprendre. Sa capacité pour apprendre est celle à laquelle l'hérédité sociale fait appel et qu'elle fait entrer en jeu ; d'autre part, les instincts sont le résultat, quant à leur mode d'acquisition par l'individu, de l'hérédité physique ; aussi il devient évident, par la simple constatation de ces faits, que les deux sortes d'hérédité sont en raison inverse l'une de l'autre. L'insecte paie cher son avance primitive sur l'enfant, et celui-ci récompense d'une façon royale la peine qu'il donne dans ses premiers mois, et dans ses premières années.

Dans un autre ordre de considérations, il est intéressant de voir le même contraste entre les dons de l'hérédité physique et les acquisitions de la vie individuelle, celle-ci impliquant

(1) Cf. Fiske, *Cosmic Evolution*, et Baldwin, *Développement mental*, pp. 26 sqq.

l'existence et l'activité d'une forme de conscience beaucoup plus haute que la première. Pour apprendre à accomplir de nouveaux actes avec ses mains par exemple, l'enfant doit être capable d'attention soutenue et largement éveillée, d'efforts répétés. Cette expérience de l'effort, avec la grande concentration d'esprit qu'elle exige, est une des expériences les plus nettes que puisse faire un être conscient ; et si nous y voyons un haut degré de conscience personnelle, nous reconnaîtrons que les processus et actes réflexes, plus instructifs et automatiques en sont dépourvus. Ils s'effectuent presque totalement sans contrôle ; ils n'exigent point d'attention, loin d'appeler un effort, leur notion n'entre même pas le plus souvent dans notre conscience avant qu'ils soient accomplis (1). En tant que réactions, une conscience très « basse », très obscure, très faible s'attache à eux. La même antithèse apparaît dans toute la série des formes organiques du règne animal ; les animaux qui sont voués presque uniquement à l'activité instinctive ont le moins de conscience claire. Ils n'ont pas besoin du secours qu'apporte l'effort conscient, pour s'adapter au monde, puisque, en raison de leur adaptation héréditaire, ils sont déjà suffisamment munis pour la vie qu'ils doivent mener.

32. D'ailleurs cette même distinction a sa contre-partie dans le système nerveux et dans les variations de ce système dans la série animale. Les activités reflexes, automatiques, instructives, sont dirigées par les plexus spéciaux et par les parties inférieures du cerveau, tandis que les activités plus hautes et plus complexes, impliquant un contrôle conscient de la volonté, et tout ce qu'entraînent les processus d'apprentissage des nouveaux modes d'action, sont dirigées par la

(1) Cette post-conscience des effets produits peut être très vive, et la sensation initiale qui met en branle l'activité instinctive peut l'être aussi.

substance grise de l'écorce cérébrale. Cette substance grise est la plus instable et la plus plastique, et c'est grâce à l'organisation de cette substance que les nouvelles acquisitions de l'individu durant sa vie se trouvent enregistrées. On peut d'après cela aisément inférer que l'être pourvu à sa naissance de la plus grande quantité de cette substance grise non encore organisée qui est propre au cerveau, sera la plus capable d'éducation au cours de sa vie et la plus apte aussi à entretenir le système le plus complexe de relations sociales qui puisse mettre en jeu le processus d'acquisition. D'autre part, cet être sera dépourvu du système tout constitué d'actions instinctives bien fixées que pourra posséder son rival moins riche en substance cérébrale, attendu que l'usage de son cerveau dans son complexe apprentissage, requiert le libre usage de muscles et de membres, mis en jeu de diverses manières, en vue de nouvelles activités. Ses membres, à mesure qu'il apprend à s'en servir, deviennent capables. Il remplit de façon infiniment plus variées et plus efficaces les fonctions de la vie individuelle remplies chez les créatures inférieures par un petit nombre de réactions instinctives fixées et se répétant.

La plasticité d'une part et la fixité d'autre part, résument donc les différences qui existent entre l'hérédité sociale et l'hérédité physique, au point de vue économique; tandis que la *conscience claire qui apparaît dans l'attention, l'imitation volontaire, la concentration de l'esprit, d'une part, et les processus obscurs, diffus, subconscients, d'autre part*, servent à établir la distinction au point de vue mental (1).

(1) Cf. l'appendice A au sujet de l'influence de l'hérédité sociale sur l'évolution organique et spécialement de son importance dans les questions des « variations déterminées » et de « l'hérédité des caractères acquis ». Plus loin dans ce chapitre (sect. 42, 43) nous marquons l'influence directe des conditions sociales sur l'hérédité physique, grâce à la sélection personnelle des époux dans le mariage.

§ 2. — *L'Hérédité physique et le milieu social.*

33. Après tant d'attention apportée à définir en général « l'hérédité sociale » et après avoir dit un mot pour souligner les phénomènes du développement de l'enfant sur lesquels notre doctrine repose, nous pouvons maintenant revenir à un examen plus rigoureux de certains aspects du sujet qui surgissent dès que nous tentons d'appliquer notre solution aux affaires du genre humain en général. Je rappellerai qu'une ou deux pages plus haut, j'ai eu occasion de dire que ce qu'on peut appeler le point de vue privé des acquisitions individuelles, implique, quand on recherche leur origine, tout un courant d'apports sociaux ; et que même les fonctions instinctives de l'individu — les activités qui semblent les plus individuelles de toutes — sont au sens strict le produit des conditions sociales dans lesquelles se développe la race. Dans les définitions que nous avons données la même idée apparaît ; il a été établi que dans tous les cas deux facteurs contribuent à munir la personne de ses diverses tonctions : son hérédité physique et son hérédité sociale. Ces remarques soulèvent la question traditionnelle que recouvre l'antithèse de « l'hérédité et du milieu ». Et quoique la discussion qui suit ne soit pas sans rapport avec les contributions apportées à ce sujet par Galton et d'autres chercheurs distingués, j'espère cependant que les vues que j'ai introduites dans la doctrine de l' « hérédité sociale » et celle que je donne enfin du « socius » humain, vaudront plus ou moins pour élucider ce problème.

Il va sans dire que milieu dans ce sens signifie milieu social. La question de l'influence du milieu physique est une question biologique concernant ce qui, en un sens exclusif, est l'affaire propre de l'organisme, son adaptation particulière

et ses chances de sélection ou de survivance dans les conditions physiques où il se trouve. Nous avons ici à résoudre un problème éminemment humain ; et lorsque nous prenons pour exemple dans nos recherches le degré d'élévation morale d'un homme nous avons à nous demander : Quels élément doit-il à son association avec ses semblables et que doit-il, au contraire à l'hérédité physique ? Telle est la première question. Et la seconde lui est semblable : Quelle est la part de son hérédité physique qui est due aux influences sociales qu'ont subies son père et sa mère ? Ou bien, (considérant que les influences sociales s'exerçent à peu près de même façon dans une large part sur tous les individus) dans quelle mesure l'hérédité physique est-elle propriété commune aux autres et à lui-même ?

34. La première de ces questions concerne un fait qui s'est déjà présenté à nous, dans notre analyse du processus par lequel un enfant apprend à devenir un homme adulte. Nos définitions de l'hérédité sociale reposent précisément sur le rapport correspondant. Le rapport avec la personnalité humaine nous a paru être éminemment une affaire de suggestion sociale. Les matériaux qu'utilise l'enfant sont tirés de la masse d'activités accomplies, de formes, de modèles, d'institutions, etc., qui déjà se trouvent dans la société. Ils servent de stimulants directs, d'aimants pour ainsi dire, pour ses énergies naissantes, et il est ainsi amené au cours de son développement, à ce système sûr, solide, utile, d'acquisitions personnelles et de relations sociales auquel le lent progrès de la race a donné une forme permanente. Il doit tout cela, à tous égards, en premier lieu à la société. Ce qui importe le plus, c'est qu'il soit éducable, qu'il ait dans ce qu'on appelle communément le cerveau, assez de substance nerveuse douée de plasticité, qu'il ait des organes des sens et un organisme qui le rende capable de progrès, par des modes de réaction person-

nelles, indispensables en présence de ses compagnons, dans la vie en société ; qu'il soit capable d'imiter, de faire attention, d'inventer. Prenant ceci pour accordé, nous pouvons rester dans le domaine des faits pour répondre à la première de nos questions, et aussi aboutir à un exposé qui rejette le fardeau des investigations ultérieures sur l'autre problème indiqué plus haut ; et cela sans la moindre hésitation puisque les faits ne sont pas généralement discutés. Toutes les théories en effet admettront que l'enfant débute sans beaucoup de talents personnels et qu'il les acquiert ultérieurement de ses compagnons ; il est de plus admis qu'il n'acquiert généralement que les talents que lui offre en exemple son milieu social.

Même quand il peut davantage, quand il invente vraiment des modes nouveaux et qu'il se rend ainsi capable d'instruire à son tour ses compagnons au lieu d'être instruit par eux, c'est par quelque nouvelle forme donnée aux matériaux qu'il en a reçus, et son propre jugement ainsi que le jugement social est sujet à n'en trouver la signification que dans les modes d'action déjà familiers à la collectivité. Mais négligeons pour le moment ce cas possible de génie ; nous y reviendrons dans une discussion ultérieure où il apparaîtra que le génie ne peut après tout échapper aux lois du progrès humain parce qu'il est subordonné à son pays et à son temps. Considérons l'homme moyen et passons à notre nouvelle recherche. J'ai posé plus haut une alternative à ce sujet ; nous pouvons considérer les termes les plus sociaux comme les plus philosophiques et discuter la question posée en ces termes : dans quelle mesure l'hérédité physique et sociale d'un homme est-elle la propriété commune de la collectivité dans laquelle il est né ?

35. La valeur de cette position du problème apparaît dès que nous examinons les termes de l'ancienne formule qui

mettait énergiquement en opposition « l'hérédité » et le « milieu ». Si cette opposition est légitime et s'il faut diviser en deux parties les fonctions humaines, les unes étant dues à l'innéité ou à l'hérédité physique, les autres au milieu social, il ne saurait être question d'une troisième catégorie. Ce qui suppose que ces deux ordres de fonctions relèvent de deux forces contraires et que tout élément du caractère humain doit être rapporté à l'une ou à l'autre. On ne reconnaît pas qu'il soit possible que la plupart des fonctions humaines soient dues à la coopération des deux forces ; et il en résulte un dualisme irréductible, une opposition inconciliable des deux influences que l'on suppose s'exercer sur l'individu. La position de la question dans les termes donnés plus haut est cependant par elle-même une reconnaissance de la possibilité d'un troisième ordre; et nous pouvons nous attendre, si la réponse fondée sur les faits est affirmative, à un changement de vues au sujet des rapports qu'ont entre eux les deux facteurs traditionnels. Nous serons ainsi obligés, dans une certaine mesure du moins d'identifier les deux influences qui alors produiraient des résultats communs bien que leurs formes extrêmes reçoivent différents noms.

C'est à peine anticiper, quand on a lu le premier chapitre de cet essai, que dire de la réponse à la question ainsi posée, celle qui semble résulter d'un examen suffisant des faits de part et d'autre, qu'elle sera affirmative. On est dès lors condamné à ne trouver ici que la preuve de la valeur évidente de cette solution, pour autant que le cas n'est pas déjà élucidé par les faits déjà présentés.

36. Revenant d'abord au point de vue de l'expérience individuelle, nous pouvons citer un fait susceptible de montrer que les acquisitions de chaque individu sont dues à un lent progrès vers des types de perfection déjà établis dans son milieu social. Il a un maître pendant toute la durée de

son éducation précisément parce qu'il peut être mené par quelqu'un qui a déjà parcouru cette même voie dans laquelle il s'avance en développant sa personnalité. En ce qui concerne donc ce mode essentiel d'entraînement appelé « éducation » (et ce sera un élément de notre conclusion), ce que l'individu apprend, ses maîtres aussi l'ont appris, les uns plus, les autres moins. De sorte que l'hérédité sociale qui transporte des qualités de l'un à l'autre existait auparavant chez les autres, et reposait sur un processus semblable d'enseignement. Les éléments sociaux dont un individu hérite par éducation sont ainsi communs au groupe dans lequel il est élevé. Ceci se rapporte à la grande sphère de faits individuels représentés par la littérature, l'art, les formes établies d'organisation sociale, qui sont devenues une partie constitutive de l'instruction des enfants et des jeunes gens.

Nous voyons l'enfant apprendre de même façon ces modes d'activité plus essentiels que nous appellerons plus loin des « auxiliaires de l'invention » (1) Le langage, la parole, l'écriture, les éléments de la conduite régulière de l'individu dans la famille, à l'école, dans les réunions d'hommes, etc. — tout cela est mis en lui, au besoin par force s'il témoigne quelque répugnance ou quelque impuissance à les adopter de lui-même. Les punitions les plus sévères sont infligées pour les infractions à l'étiquette sociale dans la famille et dans la discipline que l'école impose à la jeunesse. Et tout ceci naturellement étant essentiel à l'existence d'une organisation sociale, a été appris de la même façon, sous la menace des mêmes sanctions sociales par les parents que par la génération qui les suit immédiatement. Aussi pouvons-nous dire, en ce qui concerne ces fonctions plus définies et comme stéréotypées de la vie sociale que chaque individu les remplit de même et que ce qui est vrai de l'un est dans les grandes lignes vrai de tous.

(1) Voir chap. IV.

Il n'y a qu'un autre mode d'influence personnelle d'un homme sur un autre homme. C'est ce qu'on désigne couramment par les termes « influence inconsciente » et qui correspond à ce que j'ai appelé dans mon précédent ouvrage « imitation plastique » parce que le fait est caractérisé principalement par une reproduction plus ou moins exacte des opinions, du style, etc., d'une personne par d'autres. Toute influence de ce genre doit être évidemment désignée par le terme « suggestion. » Et attendu qu'elle relève notoirement de cette partie de la psychologie collective qui trouve ses exemples les plus frappants dans les faits où l'opinion est la plus forte et où l'esprit critique est le plus redouté, ce n'est point faire violence aux faits que de prétendre que l'apprentissage fait par l'individu de cette façon inconsciente est commun, *par excellense*, au groupe social tout entier.

37. Parvenus à ce point, nous sommes en présence de l'état de choses suivant : Il y a un certain nombre d'êtres pourvus des mêmes modes d'activité en relations éminemment complexes les uns avec les autres. Chacun à son tour est né dépourvu de ces mêmes modes d'activité à un état avancé de développement ; mais il a pu, par suite des conditions inflexibles de sa constitution organique, trouver précisément ce système de relations sociales à sa portée, prêt à l'envelopper et à faire son éducation. Tous étaient nés impuissants, tous ont reçu cette éducation, chacun a été élève et doit devenir maître ; chacun a appris de nouvelles choses en faisant ce qu'il a vu les autres faire, et il n'améliore ce que les autres font qu'en faisant ce qu'il a auparavant appris. Chacun enseigne par l'action et dirige les autres par l'exemple. Tel est, rappelons-le, l'état de choses, dans une société en tant qu'organisation d'hommes vulgaires ; nous avons omis à dessein de considérer les candidats au grand titre d'hommes de génie : nous en traiterons à part.

§ 3. — *Suppression sociale des « inaptes »*.

Que dirons-nous de l'*hérédité physique* de ces individus qui travaillent, jouent, apprennent ? Que devons-nous en dire ?

Il semble que le moins que nous puissions en dire mérite d'être dit, car ses aspects sont à quelques égards importants pour la théorie de la société. (1°. *L'individu doit être né pour apprendre.* — (2°. *Tous les individus sont nés pour apprendre les mêmes choses.*

Ces propositions semblent des truismes ; mais leur caractère de lieux communs est la garantie de leur vérité. Ce sont les deux propositions dont dépend un système entier de vérités sur les rapports de l'individu avec son espèce. Et l'on peut juger de leur importance par cette remarque que le développement historique de la théorie économique et sociale connue sous le nom « d'individualisme » (1) y contredit ouvertement Je n'ai nul besoin de m'arrêter à démontrer cette proposition ; notre conclusion l'enveloppe.

38 « *L'homme est né pour apprendre* ». Comment cette proposition délimite-t-elle la sphère de l'hérédité physique ?

Elle la délimite de plusieurs façons que je vais tâcher de synthétiser dans mon exposition.

Si un être vient au monde apte à apprendre il ne doit pas — (ceci dit pour poser une condition négative) — il ne doit pas avoir de tendances héréditaires qui le rendent anti-social à ce qu'on peut appeler un degré suppressif, ce qui signifie simplement qu'il doit ne pas développer ses modes d'activité ou ses qualités personnelles aux dépens de sa conformité aux enseignements et aux lois du milieu social commun ; que la

(1) Défini strictement par opposition avec le « Collectivisme ».

société, les autres individus ne doivent pas lui permettre de vivre pour leur faire du mal ou pour leur donner le mauvais exemple. Quelles sont ces actions et ces qualités qu'un individu ne doit pas pouvoir accomplir ou posséder ? Il n'est pas nécessaire de le déterminer en détail ; c'est-à-dire pour une société particulière : car les sociétés ont souvent différé dans le détail. Il suffit de parler de la communauté en général : et cela pour confirmer le point déjà établi ; que l'un des éléments de la personnalité est le type commun résultant de « l'hérédité sociale ». C'est la société qui s'adresse à l'être anti-social et lui dit : « Cher Monsieur, votre hérédité physique a dépassé les limites ; vous tolérer, vous et vos semblables serait compromettre l'héritage social que nos pères nous ont laissé. Vous pouvez vous en aller. Vous avez des manières de criminel, quoiqu'on puisse attendre peut-être encore quelque temps avant que vos virtualités criminelles s'actualisent ; et nous devons autant qu'il est en notre pouvoir *supprimer les criminels.* »

Je sais que plusieurs questions peuvent à cette formule naître dans l'esprit du lecteur, surtout du biologiste. L'une d'elles se rapporte au critérium social, auquel on se réfère pour rendre ce jugement ; une autre à la sphère des variations possibles dans la valeur sociale des individus par rapport à ce critère, que je ne puis déterminer ici que grâce à la restriction indiquée par les termes « degré suppressif ». Et alors naturellement le biologiste de nous demander quel rapport il y a entre l'idée de suppression et la sélection naturelle dans le monde organique. Ce n'est pas ici le lieu de discuter quel est le rapport général des faits sociaux et des faits organiques ; mais les remarques suivantes, indiquant quel degré suppressif » les tendances anti-sociales d'un individu ne sauraient atteindre, pourront servir à calmer les inquiétudes des biologistes.

39. Avant d'aller plus loin il peut paraître bon d'expliquer de quelle façon la société supprime l'individu incapable de vivre la vie commune. J'ai dit que le niveau atteint par l'hérédité sociale du groupe de la société prise dans son ensemble détermine la voix sociale à prononcer sa sentence sur ses membres indignes. Il est, dans notre société développée, incarné dans des institutions effectives et dans des lois qui visent à la correction, l'isolement, la punition du delinquant. Si un homme est né avec des tendances égoïstes trop fortes, avec des passions effrénées pour ainsi dire, avec des sentiments anormaux tels que la jalousie, la méchanceté, l'orgueil irréfléchi, ou avec un défaut de tendances qui, développé, le conduit au crime, le bras de la société par l'intermédiaire des institutions judiciaires, en fait son affaire. Si vous tuez, dit-on vulgairement, vous serez tué ; et c'est ce qui arrive. Si les délits qu'un homme commet montrent qu'il est victime d'une hérédité vicieuse, entraîné par elle à mépriser les exigences de la société quant au respect réciproque des droits de propriété tels que la société les définit, alors, l'esprit social veut qu'on le déporte en un lieu où il ne trouve plus de propriété, et on l'y déporte en effet. S'il est né avec des facultés intellectuelles disproportionnées à sa nature sociale et s'il rêve d'éluder les règles sociales par des artifices astucieux et bien combinés, la société cherche quelqu'un aussi intelligent que lui et plus loyal pour le surveiller et parvient ainsi à le supprimer socialement. Et ainsi de suite, c'est la société qui formule, en ce que nous appelons des lois, les vérités qui la concernent ; c'est elle qui dit dans ce cas ou

(1) Quelques biologistes disent qu'un caractère atteint un « degré sélectif » d'utilité quand son utilité est assez considérable pour assurer dans la lutte pour l'existence, la persistance de l'animal qui le possède. Les expressions « degré répressif » ou suppression des inaptes, employées ici suggèrent un parallèle qui deviendra plus clair à mesure que nous avancerons.

dans celui-ci : « Vous vous êtes montré anti-social ; vous devez donc quitter la vie commune ». Ce que nous avons à dire touchant cette espèce négative de la sélection appelée « suppression sociale » peut prendre ici son point de départ.

40. Le lecteur voit sans doute clairement par ces exemples ce que j'entends par suppression dans le domaine social. Certains individus sont isolés ou choisis en vue d'un traitement spécial. La principale particularité de cette sélection négative est qu'elle choisit plutôt les incapables que les plus aptes, et qu'au lieu de choisir pour la conservation, elle trie en vue de l'éloignement ou de la destruction. Dans le monde organique ce sont les causes organiques elles-mêmes qui collaborent avec le milieu pour assurer l'existence d'une espèce d'individus progressivement meilleurs ; dans le monde social c'est le tout social qui applique les critères sociaux en vue de la destruction radicale de ce qui est mauvais. Ce contraste peut être relevé ici simplement pour mettre en lumière la signification de l'expression « suppression sociale », et non pas pour exposer d'une façon exhaustive les analogies biologiques que l'on peut tirer de la sélection naturelle ; car il est d'autres phases qui à la fois montrent le contraste et la ressemblance des deux sortes de sélection et qui exigent une exposition plus étendue (1).

(1) Les cas variés de sélection naturelle et autre ont besoin d'être mieux distingués que les biologistes ne le font d'ordinaire. Dans un milieu changeant où les compétitions sont aigues, la sélection naturelle détermine la survivance des *plus aptes* (Darwin et Spencer) ; tandis que dans un milieu stationnaire, où les compétitions sont relâchées et les adaptations faciles, il n'y a que les *inaptes* qui soient éliminés (Pfeffer). Les deux sont toujours à l'œuvre et tous les degrés de sélection se trouvent entre ces deux extrêmes ; aussi les oppositions générales sont elles dangereuses. Par exemple, celle qu'a établie le prof. Lloyd Morgan (*Habit and Instinct.*, ch. XII) qui estime que la sélection consciente trie le meilleur tandis que la sélection naturelle élimine le plus pauvre,

S'il est entendu d'abord que la sélection sociale des inaptes vise leur suppression, nous avons à nous demander ensuite ce qui constitue dans l'incapacité un « degré suppressif ». Nous trouverons la réponse à cette question dans la seconde partie de notre formule exposant quelle sorte d'hérédité physique la personnalité sociale « éligible » doit posséder. Je l'ai établie en ces termes : « *Tous les êtres qui composent la même société doivent être capables d'apprendre les mêmes choses.* »

41. C'est la seconde condition ; elle est positive. Elle place le niveau social à atteindre dans la collectivité, au sein de laquelle naît l'individu. L'hérédité sociale n'est pas abitrairement requise par un individu ou par une classe d'individus seulement. Ce n'est pas le résultat d'une convention en vertu de laquelle tous les individus acceptent de renoncer à ce qu'on appelle leurs droits privés. Au contraire il ne peut y avoir de critère d'éligibilite en général, ni de reconnaissance générale du critère existant, ni de progrès social de l'un et de l'autre que dans la mesure où l'hérédité physique de l'individu le porte à apprendre précisément quel genre varié de

n'est vraie que dans certaines conditions bien définies. L'action de la « suppression sociale », par exemple est, quoique consciente, tout à fait inverse de celle qu'il attribue à la sélection consciente. Il y a une sélection consciente de ce qui est mieux adapté à la société, sélection des individus et des expériences, des pensées, des conceptions idéales : on peut l'appeler « sélection sociale par compétition » et « sélection imitative par propagation imitative des idées d'une personne à une autre » (Cf. sect. 120, 305, sqq.). Et il y a aussi une autre forme de sélection consciente, des personnes par les personnes qui détermine les préférences, l'amour ou l'aversion de n'importe quel genre, comme on le voit bien dans le mariage dont il est question immédiatement ci-après (sect. 42, 43). Cette sélection n'est pas une sélection du meilleur mais de ce qui, dans la société, est le plus « disponible » pour ainsi dire. On peut l'appeler une « sélection personnelle » laissant le nom de sélection sexuelle aux animaux chez qui l'instinct de reproduction en est le motif immédiat. Voir la note de la section 307 et l'appendice B.

relations la tradition sociale lui impose. Toute communauté serait impossible si la majorité des individus étaient nés tellement anti-sociaux qu'ils résistent à la tradition sociale ou qu'ils ne puissent se l'assimiler ; car alors le facteur hérédité personnelle, aboutissant à des idiosyncrasies individuelles, annihilerait le facteur hérédité sociale qui aboutit à l'organisation sociale ; le principe de la « suppression des inaptes » n'aurait plus d'action ; il n'y aurait aucune notion établie de l'utilité sociale pour empêcher la complaisance en faveur du facteur personnel de s'exercer au détriment du facteur social et la société serait par ce fait même abolie. C'est un tel état de choses qu'a en vue M. Max Nordau ; l'hérédité physique du dégénéré représente un courant de décadence sociale ; et il faut faire appel à l'existence d'une communauté plus large où les tendances héréditaires soient encore assez unifiées pour que les consciences gardent vivante la tradition sociale ; de sorte que les dégénérés-nés soient triés et repoussés ou stigmatisés, d'après la méthode du prophète Herr Nordau.

Donc en disant qu'en toute société l'hérédité physique des individus doit être telle qu'ils puissent tous apprendre les mêmes choses, j'ai voulu simplement dire que les possibilités de variation individuelle sont nécessairement limitées par l'influence de l'héritage social que chaque personne peut recevoir. Toute société se trouve en fait empêchée d'atteindre son idéal par les individus réfractaires toujours trop nombreux.

Car il y a toujours beaucoup de variations individuelles qui dépassent les limites tracées. Mais le progrès social et même la stabilité sociale, exigent que cette tendance au chaos n'annihile jamais en fait les acquisitions qui constituent la base de la vie sociale. Chaque individu doit avoir innées les tendances sociales que la tradition commune exige de lui ; s'il persiste à être un homme d'une autre espèce, il est susceptible, pour autant qu'il s'écarte du type normal d'être traduit comme

criminel à la barre de la conscience publique et de la loi et d'être enfermé dans un asile ou dans une maison de correction, d'être envoyé en Sibérie ou au « champ du potier ».

42. Je crois que nous pouvons maintenant apercevoir clairement le rapport des deux facteurs appelés d'ordinaire hérédité et milieu. Si l'on néglige certaines variations, tous deux sont propriété commune. Car l'hérédité physique d'un individu doit par son développement faire participer l'individu au fonds social et à la tradition conservée par cette organisation sociale qu'on appelle le milieu ; et d'autre part, comme ce milieu n'est que la sphère d'opération des hérédités collectives des individus et de leurs pères, il faut qu'il fasse l'éducation de l'individu, qu'il l'établisse et le confirme dans la possession de ces tendances naturelles héréditaires, qui sont communes à tous. Ces influences sociales qui agissent sur l'individu ne sauraient donc constituer, comme le dit un écrivain récent (1) un « cycle de causation » tout à fait indépendant de celui que constituent les processus physiologiques de l'hérédité physique. Ce sont, il est vrai, deux sphères distinctes de causalité ; nous ne pouvons substituer une cause sociale à une cause physique ou réciproquement. Mais elles ne sont pas disparates au point que chaque série se poursuive sans interférences avec l'autre. Au contraire la vie sociale agit comme un frein sur les tendances héréditaires anti-sociales en général (2).

43. Il y a non seulement cette suppression des individus incapables après leur naissance, et la prohibition consécutive de leur influence à la fois physique et morale, mais aussi une interférence plus directe de l'hérédité sociale. La sphère de

(1) W. James, *The Will to Believe*, p. 220.

(2) Un réformateur social pourrait même entreprendre de rendre cette sorte de frein encore plus efficace.

l'hérédité physique est restreinte et les fins poursuivies y sont modifiées par toute influence qui dans le milieu rend possible ou impossible l'union ou la séparation de gens susceptibles de devenir des parents ; et cette influence est souvent celle des obstacles ou des stimulants que le « milieu social » apporte.

Ceci peut être mis en lumière par un exemple. Dans le sud des Etats-Unis, il y a un obstacle social au mariage des blancs avec des négresses. Cela fait partie de la loi non-écrite de la société civilisée. Le résultat est qu'il continue à y avoir côte à côte une population blanche et une population noire, l'élément mixte de la population provenant d'unions illégitimes de blancs avec des négresses. Ceci fait que la race blanche reste pure, tandis que croît la race des mulâtres et que décroît la race noire. Les séries de causes représentées par ces différentes races sont maintenues dans certaines limites physiques par les causes sociales. Supposons, au contraire qu'une génération de blancs oubliât les sentiments sociaux actuels, ou qu'un nombre suffisant d'hommes blancs viennent du Nord, qui ne tiennent aucun compte d'un tel obstacle, et se marient librement avec des négresses ; alors la société future serait seulement formée de mulâtres de naissance légitime. Dans ce cas, nous devrions dire que la série physiologique des causes et des effets a été modifiée par un changement dans le sentiment social, ou par l'invasion d'hommes et de femmes ayant une hérédité sociale différente. Il n'est pas besoin d'emprunter des exemples à l'histoire, encore qu'on puisse en trouver beaucoup ; car les raisons déjà données pour penser que ni l'une ni l'autre des deux séries de phénomènes ne peut s'affranchir d'une action et d'une réaction constantes de l'autre sur elle, sont assez convaincantes. Il suffit de mettre en une plus complète évidence un simple corollaire, pour rendre tout à fait claire l'identité des

tendances dans les deux ordres d'hérédité, étant donné l'activité moyenne d'individus ordinaires.

44. Ce corollaire général, ou plutôt ce retour à une proposition déjà établie dans notre étude, concerne l'individu, considéré comme une unité dans le nombre — la même vérité valant par conséquent pour tous — de ceux qui vivent et coopèrent dans la société. Il vise les résultats obtenus par lui au cours de son apprentissage social en passant par les différents stades d'une éducation appropriée à la place qu'il doit occuper, au rôle qu'il doit jouer dans l'existence. Ces résultats, quel que soit l'âge de la personne ou sa condition, indiquent nécessairement qu'il a essentiellement les mêmes mesures de la valeur sociale, de la valeur personnelle et morale, et en général, de l'aptitude (dans les sens variés que ce dernier mot peut avoir, quand il s'applique aux choses humaines, à l'institution et aux inventions des hommes), les mêmes qu'il voit en usage dans le groupe social au sein duquel il se meut. Son opinion des autres a pour principe le même étalon que son opinion de lui-même, et l'opinion que les autres ont de lui doit, pour les mêmes raisons, s'accorder avec la sienne dans les deux sens où elle s'applique. Telle est la loi vitale de toute organisation sociale. Mais si nous admettons que les jugements de la moyenne des individus varient essentiellement et intrinsèquement avec les jugements sociaux du même temps et du même lieu, comment nn seul jugement social est-il possible? Car le jugement social est en quelque sorte le jugement d'individus, agissant d'une façon sociale, et s'il n'y a pas de place parmi les individus pour un jugement commun, il ne peut pas y avoir davantage de types sociaux de jugement. Ceci découle, sans aucun doute possible, des considérations déjà émises au sujet des limites respectives de l'hérédité sociale et de l'hérédité physique.

45. C'est ce qui suit aussi d'un autre ordre de considérations qui ont été présentées avec quelque insistance, je veux dire du mode de développement par lequel l'individu acquiert son sens de lui-même, comme personne et comme agent social. Le progrès de l'enfant a été examiné avec une sorte d'insistance précisément pour mettre en lumière ce point : son absolue dépendance à l'égard d'un milieu convenable de personnes continuellement présentes. Ces suggestions qui lui viennent des autres, se réalisent en lui-même, et sa conception d'un autre est absolument la conception de lui-même, avant qu'il n'y ajoute par une interprétation ultérieure. Cette interprétation est à son tour, lui-même tout d'abord, et ensuite elle *est* sa conception d'un autre. Le jeu se poursuit ainsi et ainsi l'enfant se développe. Mais durant tout le temps, voici la chose essentielle : il n'a pas deux personnes à concevoir, son moi et celui d'un autre homme, l'alter ; point du tout : il n'a qu'un système de données personnelles qu'il interprète dans un sens pour lui-même, et dans un autre sens pour concevoir autrui. Dès lors, comment pourrait-il avoir deux classes de jugements à porter sur cette unique conception personnelle ? En condamnant, en approuvant, en aimant, en haïssant, en louant, en injuriant autrui — dans tous les jugements qu'il porte sur une personne — il fait la critique de ses notions de personnalité et tout ce qu'il dit vaut pour lui autant que pour son voisin : car les deux moi ne sont que les termes d'une opposition sur laquelle repose la dialectique de son développement personnel. Et ceci est également vrai de tout autre développement individuel. La conception de ma personne entre nécessairement dans les jugements d'autrui. Les data personnels sont essentiellement identiques à ceux qui permettent mon développement. Les jugements d'un autre, sur moi et sur lui, par conséquent, doivent être essentiellement les mêmes que mes jugements sur moi et sur lui (1).

(1) Ceci anticipe sur les conclusions détaillées auxquelles nous aboutirons plus tard.

46. Ainsi nous pouvons, semble-t-il, énoncer en toute sécurité cette conclusion qui découle à la fois de la théorie de l'hérédité sociale et de la théorie du développement personnel de l'individu. Cette argumentation collatérale est en elle-même la meilleure preuve de la vérité de notre conclusion. Car une théorie de la société requiert tout d'abord une vue adéquate des progrès du tout social, en accord avec la psychologie du développement individuel. De là vient à mon avis que la science sociale est restée si longtemps dans l'enfance ; du moins c'est de là en partie : les psychologues n'avaient pas une théorie génétique suffisante et la théorie qu'ils adoptaient semblait leur interdire de tenter une interprétation du progrès social d'après leurs catégories. Dès que, comme nous venons de le voir, on s'aperçoit que le développement individuel ne saurait empêcher l'individu de prendre part au devenir social qui est beaucoup plus large, on se pénètre de plus en plus de cette idée que sa croissance se fait dans le tout social et que son évolution ultérieure en est d'autant facilitée. Dès lors nous avons trouvé, semble-t-il, un pont sur lequel nous pouvons passer en sécurité et duquel nous pouvons jeter nos regards sur le pays des deux côtés.

§ 4. — *Variations sociales.*

Depuis que Darwin a proposé le principe de « sélection naturelle », le mot « variation » a été d'un usage courant en biologie. Le naturaliste en est venu à considérer certaines variations comme des préliminaires indispensables à tout nouveau progrès, à toute nouvelle adaptation, dans la sphère de la vie organique. La nature résout le problème de la sélection de la façon la plus simple. Les jeunes nés dans la même famille, sont naturellement dissemblables : une première différenciation se présente aussi. Si toutes les variations ne peu-

vent pas subsister, les meilleures survivent, les autres disparaissent. Celles qui subsistent sont donc, à tous égards, l'objet d'une sélection.

On a pris maintenant l'habitude de résoudre de cette façon les problèmes qui concernent les agrégats d'individus. Partout où l'application des principes de la probabilité ne suffit pas à l'explication des résultats donnés par la statistique — c'est-à-dire partout où il semble que certaines influences favorisent certains individus aux dépens des autres — on se tourne immédiatement vers le principe de variation pour justifier l'apparente partialité de la nature. Il signifie simplement que la nature est partiale dans la distribution de ses dons aux individus, à leur naissance plutôt qu'après.

Naturellement les ressources qu'offre cette doctrine des variations naturelles valent pour la solution des questions sociales dans la mesure où l'hérédité physique sert d'intermédiaire à la transition de génération en génération d'êtres sociaux. Comme nous pouvons limiter l'influence de l'hérédité physique et ensuite celle de l'hérédité sociale, cependant le grand fait que les hommes naissent dissemblables au point de vue mental, comme au point de vue physique, doit avoir une place dans toutes les théories de la vie sociale. Un mot pour décrire quelques-unes des variations sociales les plus marquées, peut être nécessaire ici.

48. D'abord, il y a l'idiot qui n'a pas de valeur sociale parce qu'il s'éloigne trop du type commun par défaut. Dès l'enfance il se montre incapable de participer à l'héritage social parce qu'il ne peut apprendre à faire des choses sociales. Son intelligence ne se développe pas en même temps que son corps. La société a pitié de lui quand il est sans protecteur naturel et le place dans un asile. Il en est de même du fou, du maniaque avéré : il ne peut pas répondre d'une façon cohérente au large système de relations sociales imposé à

chaque individu adulte. Ou bien il est incapable de prendre soin de lui-même, ou bien il attente à la vie d'autrui, ou bien il est un être insociable, inoffensif, qui vit parmi nous comme un animal ou reste figé comme une plante. Ce n'est pas un facteur de la vie sociale : il ne peut prendre lui non plus sa part d'héritage.

Il y a aussi cette classe extraordinaire de gens que nous pouvons désigner par un terme plus énergique que ceux que nous avons employés jusqu'ici. Nous trouvons non seulement des êtres insociables, de valeur négative, incapables, que la société exclut de son sein, avec un sentiment de pitié ; mais aussi des êtres anti-sociaux, qu'on appelle ordinairement des criminels. Ils sont, comme les autres, des variations, mais dans un tout autre sens, semble-t-il. Ils ne présentent point, toujours ou uniquement, un manque d'intelligence mais un défaut de sens moral et social, car la moralité est, dans son origine et sous un aspect pratique, une chose sociale. Le moins que nous puissions dire des criminels c'est qu'ils tendent par hérédité ou par entraînement pernicieux à violer les règles que la société a jugées aptes à assurer la sécurité générale des hommes dans leur coopération et dans leur jouissance commune de l'héritage social. Pour autant, ce sont des facteurs de désintégration, de destruction, des ennemis du progrès social qui se perpétuent de génération en génération précisément par un processus d'hérédité sociale. Aussi la société dit-elle aux criminels : « Vous devez périr ». On met à mort les pires, on emprisonne les mauvais, on cherche à améliorer les autres. Ils sont donc tous exclus de l'héritage du passé. Et finalement, nous trouvons outre tous ces cas graves, outre les cas peu importants de variations moindres dans un sens ou dans un autre, un type de différenciation qui, quoiqu'il prenne différentes formes, est un des sujets d'étude sociale les plus intéressants et les plus décisifs, le *génie*. Nous en traiterons plus loin.

§ 5. — *Le jugement social.*

49. Par l'échange d'idées qui se produit entre vous, moi et les autres, par toutes les influences réciproques déjà décrites, se forme un sens obscur d'un certain entendement social qui nous pénètre, en quelque sorte, d'une façon générale — d'un *Zeitgeist*, d'une atmosphère intellectuelle, d'un goût, et, dans des choses de moindre importance, d'un certain style commun. Cet esprit social est chose très singulière. Le meilleur moyen de le concevoir, du moins en partie, est de se transporter dans un milieu où il soit différent. C'est dans ce cas qu'on entend souvent employer l'expression : « qu'on est comme un poisson hors de l'eau ». Mais ceci n'est d'aucune utilité pour la science. Ce qu'on peut faire de mieux tout de suite pour donner une idée préliminaire de cet esprit, c'est de faire appel à un autre mot, qui a un sens populaire, le mot « jugement ». Disons donc qu'il y a en toute société un système général de valeurs, que l'on retrouve dans les usages, les conventions, les institutions, les formules sociales ; que nos jugements dans la vie sociale sont fondés sur l'habitude de reconnaître ces valeurs et leur hiérarchie plus ou moins fixe dans notre société. Par exemple, dire : « Vous êtes le bienvenu » à quelque voisin déplaisant, c'est montrer en une petite affaire un bon jugement social. Ne pas chercher querelle à un homœopathe enthousiaste qui vous rencontrant dans la rue veut soigner votre rhumatisme à sa façon, voilà encore faire preuve de bon jugement. Bref l'homme normal à mesure qu'il s'éloigne de la première enfance montre de plus en plus un certain jugement qui est aussi le jugement de son milieu social, de sa communauté ou de sa nation. Le psychologue peut préférer dire qu'on sent cela ; mais l'usage vul-

gaire du mot « jugement » est si bien approprié aux distinctions que j'établis que je l'adopte. Nous en venons ainsi à cette proposition générale: le candidat à la vie sociale pour être éligible doit avoir du jugement, autant que l'exige le caractère adopté communément dans son pays (1).

On pourrait douter cependant que le sens de la valeur sociale soit le produit d'une suggestion opérant par l'intermédiaire de l'éducation : ce que nous avons essayé de montrer dans le précédent chapitre sur le développement de l'enfant, et ce qui paraîtra vrai, j'espère, à quiconque prendra la peine d'observer les tentatives de l'enfant pour réaliser les modes sociaux adoptés dans la famille et à l'école. On peut voir maintenant le développement de cette sorte de jugement que je décris chez un être en qui, outre la dialectique fondamentale du développement personnel, entrent en jeu toutes sortes de considérations sur sa vie. Aussi dis-je que son sens du vrai, en ce qui concerne ses rapports avec son milieu, est le produit de l'apprentissage graduel qu'il fait de sa place propre dans ce système.

50. Nous arrivons donc à conclure dans cette partie de notre étude, que l'être socialement incapable est un être qui manque de jugement: Il peut avoir appris beaucoup en certaines matières; il peut agir essentiellement selon la tradition ; il s'est cependant à quelque degré placé en dehors du système général des valeurs estimées nécessaires à la synergie sociale. C'est ce qui apparaît dans les types nettement insociables. Le

(1) « Un intéressant phénomène qui se rapporte à ce sujet est celui que l'on décrit ordinairement comme attestant l'influence de l'exemple sur les croyances personnelles. Ce que nous appelons persuasion est, dans un sens large, la production de l'émotion qui accompagne une forte conviction, jointe à l'influence correspondante que l'émotion suggérée exerce sur les relations logiques que le sujet conçoit » (Baldwin-Mind, janvier 1894, p. 50). Une discussion ultérieure montre en termes plus rigoureux le sens psychologique de cette proposition. Cf. ch. III, § 3, t. III.

criminel est un homme qui manque de jugement ; un mauvais courant d'hérédité naturelle peut l'emporter ; il peut être victime de ce que les théologiens appellent « le péché originel » : il est alors, d'après la classification de Ferri, son « criminel d'habitude » qui peut être totalement inconscient de son inaptitude à recevoir les enseignements de la société, le crime lui paraissant dès lors normal ; mais le fait permanent est que le jugement social est erroné : ce qui est normal pour lui ne l'est pas pour la société. Il n'a pas été élevé dans le même esprit que ses compagnons, bien qu'il ait pu recevoir une éducation étrangère plus complète.

Ou bien il peut se faire que le criminel commette son crime parce qu'il est emporté par le tourbillon d'une mauvaise compagnie qui représente un courant passager d'influences sociales, ou parce que son énergie nerveuse est temporairement surmenée ou excédée, de telle façon qu'il perd le bénéfice de l'éducation au lieu d'acquérir du jugement. Dans tous ces cas, c'est un « criminel d'occasion », mais il est vrai de lui qu'en tant qu'il est un criminel, qu'il cède à la tentation, qu'il obéit à une impulsion d'ordre privé, il perd son équilibre social, sa santé sociale. Il montre en tout cela que la conscience sociale qui fixe le niveau de la rectitude de jugement dans son temps et dans son lieu, manque chez lui d'une énergie constante.

Quant à l'idiot, l'imbécile, le fou, eux aussi ils n'ont pas de « jugement », pour cette excellente, mais triste raison, qu'ils n'ont de jugement d'aucune sorte.

§ 6. — *Conception de la personne sociale.*

51. Il semble bon, à ce moment de notre étude, de mettre en lumière la principale conclusion à laquelle nous amènent

nos discussions. Bien que la répétition soit superflue pour beaucoup de lecteurs, cependant pour la claire compréhension des propositions générales impliquées dans les développements qui vont suivre, je me hasarde à faire ce dernier exposé.

Toute notre recherche nous a conduit à voir l'erreur des théoriciens d'une certaine conception sociale de l'homme. L'homme n'est pas une personnalité qui se dresse dans son isolement majestueux, dans sa pauvreté, ses passions, son humilité, de telle sorte qu'on puisse le considérer comme une « unité » sociale, comme un facteur indépendant des processus qui font l'objet de la spéculation sociale. Au contraire, *l'homme est plutôt un produit social qu'une unité sociale.* Il est encore en grande partie autre chose. Ses modes sociaux d'action (c'est-à-dire ceux qui ne le montrent pas anti-social) *sont siens parce qu'ils appartiennent d'abord à la société* ; sans quoi il n'aurait pu les apprendre ou avoir une tendance à les accomplir. Tout ce qu'il apprend est copié, reproduit, assimilé et tiré de ses compagnons; et tout ce que font ou peuvent tous les hommes, lui y compris (tous les compagnons, les « socii »), ils le font, ils le pensent parce qu'ils ont tous suivi le même courant, en copiant, reproduisant, assimilant.

Quand il agit tout à fait en être privé, c'est toujours une arme à la main, et tout usage qu'il fait de son arme laisse une impression indélébile à la fois sur autrui et sur lui-même.

C'est en se fondant sur de telles vérités que de récents écrivains (1) ont essayé d'indiquer ce qui doit constituer graduellement la philosophie de la société. On ne peut expliquer l'état présent de la sociologie que par leur omission. Notre conviction philosophique, fondée sur les résultats généraux de la psychologie et de l'anthropologie, est que l'homme n'est pas deux êtres, un ego et un alter, chacun protestant sans cesse contre une troisième grande chose, la société. Chassez ce fan-

(1) Stephen, S. Alexander, Höffding, Tarde.

tôme, et avec lui les remèdes proposés par les égoïstes, de Hobbes aux individualistes contemporains — et le principal obstacle au succès d'une étude sociale sera écarté.

52. Peut-être n'est-il rien qui puisse mieux éclairer le point de vue que je souhaite laisser en pleine lumière dans l'esprit du lecteur, que de l'opposer à celui qu'adopte M. Kidd dans son livre récent sur « l'Evolution sociale ». Toute sa conception repose sur cette idée que l'individu ne saurait trouver aucune « sanction rationnelle » à sa vie sociale. Il lui faut ou bien se révolter contre la société, ou faire taire sa raison. Selon M. Kidd, c'est le dernier parti qu'il prend, et, en adoptant l'idée d'une sanction surnaturelle fournie par quelque système religieux, il agit par inférence, *d'une façon irrationnelle*. Mais pourquoi les impulsions égoïstes, anti-sociales de l'homme en constitueraient-elles à elles seules la partie rationnelle ? Les considérations les plus superficielles sur l'origine de l'homme, pour ne rien dire de la connaissance des premiers principes de la psychologie, ne montrent-elles pas que céder à ces impulsions est à plusieurs égards irrationnel ? L'action sous sa forme la plus réelle, la plus complexe, la plus riche, est rationnelle comme on le verra en détail plus loin (dans le chapitre sur les « Sanctions (1) ») ; et si l'auteur de « l'Evolution sociale » a raison de dire que la religion est la source principale de ce genre d'activité, la religion trouve par conséquent à quelque degré sa justification dans la raison.

(1) Voir aussi sect. 178.

DEUXIÈME PARTIE

La personne en tant qu'elle invente.

CHAPITRE III

L'INVENTION OPPOSÉE A L'IMITATION

53. De récentes études sur la vie sociale, dans lesquelles les fonctions imitatives ont été mises en pleine lumière, ont tendu à obscurcir dans certains esprits la notion des grands faits d'invention, tandis qu'une tendance analogue empêchait d'autres esprits de reconnaître aux faits d'imitation l'importance qu'ils ont vraiment. Dans les pages qui précèdent, j'ai essayé de prendre autant que possible une base historique, de déterminer ce qui semble clairement imitatif et de donner une vue génétique de la formation de la notion du moi sans soulever ni d'un côté ni de l'autre la question de l'initiative de l'esprit dans ce qui est nouveau et inventif. On ne peut cependant éluder indéfiniment cette question : c'est pourquoi je me propose de la résoudre. Comment l'esprit invente-t-il quelque chose de nouveau ? Ou, en retournant les termes : Dans quelle mesure ce que nous appelons invention est-il réellement la création de quelque chose de nouveau ?

La question peut être abordée avec le plus grand profit en

partant du premier développement de l'enfant. Cette façon de l'aborder a l'avantage de nous donner des résultats en rapport direct avec ceux que nous avons atteints en discutant le rôle du facteur imitatif dans la formation du sens personnel. Si l'enfant est inventif à quelque degré, il doit montrer son aptitude à inventer en connexion avec ses acquisitions multiples, fussent-elles de celles que nous avons pu appeler imitatives. Nous ne pouvons pas diviser l'enfant en deux parties, deux réalités avec deux pouvoirs différents, l'un d'imiter, l'autre d'inventer, chacune ayant seulement l'une de ces deux facultés : c'est le même enfant, qu'il imite ou qu'il invente; et s'il est doué du pouvoir d'inventer, ce pouvoir doit se montrer dans tout ce qu'il fait, même dans ses imitations.

Cette vue générale peut être corroborée par l'examen des imitations mêmes de l'enfant. Un tel appel aux faits était plus utile qu'une discussion abstraite des mérites respectifs de l'imitation et de l'invention, dans la vie mentale en général, où si souvent les deux types de fonction sont considérés par définition comme les deux points de départ extrêmes, radicalement opposés l'un à l'autre. Dans l'opinion de beaucoup, un acte est ou imitatif ou inventif, et, en l'accomplissant, l'enfant est ou créateur ou esclave. Les expressions « divine création » et « imitation servile » sont assez communes.

§ 1. — *Le processus d'invention.*

54. Avant de revenir à l'enfant, nous pouvons abréger notre recherche par une définition du terme « invention », telle que l'état présent des connaissances psychologiques nous permet de l'établir. Il n'est pas question aujourd'hui en psychologie de ces créations mentales absolues que l'on supposait autrefois. D'une part, la doctrine qui affirme qu'il

n'entre dans la conscience que les éléments de représentation qui ont déjà été donnés sous quelque forme de « présentation » ; — et d'autre part celle qui suppose que l'activité consciente est conditionnée à chaque moment par les matériaux de « présentation » et de représentation donnés à ce moment — ; ces deux doctrines, dis-je, rendent impossible la supposition que l'esprit puisse faire quelque chose par lui-même, « de toutes pièces » pour ainsi dire. La première, généralement adoptée, nous conduit à voir dans tous les cas d'imagination — et même dans tous les cas d'invention — une construction à l'aide d'éléments plus ou moins familiers auparavant à la pensée de la personne qui invente. La phrase : « l'imagination est constructive et n'est pas créatrice » se retrouve dans tous les manuels, même dans ceux dont les auteurs ont trouvé le moyen de montrer que les « commencements premiers » ne sont pas impossibles à la conscience. Nous avons donc le droit de nous reposer sur un principe de psychologie aussi couramment adopté.

La seconde doctrine est également, je crois, bien établie, quoique moins commune que la première. Les psychologues considèrent les activités conscientes comme impliquant, en quelque façon, un système de mouvements — soit les mouvements musculaires, soit ceux des divers modes d'attention — et trouvent que ces mouvements des deux sortes décèlent le contenu actuel de la conscience. Ce que nous faisons est toujours en fonction de ce que nous pensons (1).

Si ces principes sont vrais, la conscience peut encore être susceptible d'invention en un certain sens. Nous pouvons dire que l'activité mentale donne un nouvel aspect, une nouvelle forme *aux matériaux mêmes du sein desquels les nouvelles formes naissent*.

(1) Voir *The Power of Thought*, de J. D. Sterret, pour un exposé vulgaire et détaillé de cette idée ; Guyau, *Education et Hérédité*, chap. I, a donné à cette vue d'intéressants développements.

55. Même dans ces étroites limites, on peut encore trouver deux directions dans lesquelles peut s'exercer la puissance d'innovation de l'esprit. Ces deux voies diffèrent cependant par la façon dont se réalise la nouveauté ou l'invention dans l'ensemble des processus conscients. Nous pourrions dire ou bien (1) que l'idée originale provient du mélange dans la mémoire, l'imagination, etc., des *disjecta membra* des pensées ou perceptions antérieures, qui entrent ainsi dans des combinaisons nouvelles variées, ou bien que la nouveauté est introduite dans les formes mêmes sous lesquelles les actions, les entreprises, les efforts de la vie morale, tendent à mettre les souvenirs, les faits d'imagination, les concepts antérieurs.

1. Dans le premier cas, nous verrions toutes les formes variées sous lesquelles s'unissent les fantaisies de notre imagination, lutter pour prendre place dans notre aperception et pour se traduire en actions ; et celles qui vaudraient le plus tireraient leur valeur de leurs succès, de leurs résultats satisfaisants. Le critère de l'invention (si on l'oppose à la fantaisie accidentelle et sans valeur) serait sa sélection subséquente,

(1) Telle semble être la position adoptée par W. James dans son admirable chapitre XXVIII (vol. II, des *Principles of Psychology*). Il s'efforce surtout d'établir qu'à leur *origine* les diverses formes de pensée sont des variations « indépendantes de l'expérience ». Je ne trouve pas qu'il traite en détail la question de savoir comment ces variations sont ensuite objet de sélection, quoiqu'il admette qu'elles doivent l'être pour la connaissance scientifique naturelle (*loc. cit.*, II, p. 636). Si la sélection se fait par l'expérience (comme ce doit être) et si les variations individuelles choisies sont reproduites dans les générations consécutives par sélection naturelle et organique (voir Appendice A) aussi bien que par transmission sociale, nous avons une évolution mentale dirigée après tout par l'expérience — même en ce qui concerne les pures catégories « élémentaires » — d'une façon qui échappe aux critiques opposées par W. James à l'hypothèse spencérienne de « l'expérience de la race », et cela même d'après les suppositions de W. James. Il y aurait ainsi coïncidence progressive de l'*a priori* individuel (né comme variation, ensuite conservé par sélection et devenu héréditaire) avec ce qui est *vérité d'expérience* dans l'évolution de la race.

qu'on ne pourrait prévoir d'ailleurs d'aucune façon (1). Cette grande question surgirait ensuite : Comment les inventions véritables sont-elles conservées par sélection à titre d'acquisitions permanentes ayant quelque valeur? Cette question nous forcerait à reviser la théorie tout entière de l'origine de la pensée et de son utilité dans l'évolution organique et mentale ; ce qui ne peut être fait ici (1). Mais nous pouvons en présumer le résultat général : c'est par l'action qu'on éprouve la valeur des inventions véritables. Si nous convenons avec certains que l'accord logique avec les pensées antérieures est le critère cherché, nous pouvons dire alors que c'est par l'action que la valeur de ces pensées antérieures a été mise à l'épreuve, que c'est par l'action que les pensées dont la valeur a été déjà reconnue sont réunies en un système. L'accord logique même implique synergie ou unité d'action. Nous avons fait ainsi un petit pas vers cette vue que les nouvelles combinaisons ou les nouvelles interprétations qui constituent les inventions véritables prennent de préférence pour base les œuvres déjà réalisées. Ceci nous conduit à la seconde conception possible.

2. D'après celle-ci les nouvelles combinaisons de la vie inventive ne sont pas des produits hasardeux de fragments réviviscents de souvenirs et de faits d'imagination; ce sont plutôt des formes nouvelles dans lesquelles les matériaux de notre pensée sont jetés, qui résultent de variations apportées dans nos processus actifs d'adaptation à des fins utiles. C'est grâce à notre adaptation pratique que notre vie mentale est synthétisée en un grand système cohérent de pensées ; et c'est par le perfectionnement de cette adaptation que de nouvelles variations sont introduites dans le système cohérent de nos pensées.

Le critère de la valeur de ces nouveaux éléments psychi-

(1) J'ai déjà traité ce sujet en détail dans mon précédent ouvrage sur le *Développement Mental*.

ques ne peut être encore que leur succès pratique ; mais s'ils doivent être soumis à une épreuve, du moins le fait qu'ils ont pour point de départ des systèmes parfaits et des accommodations parfaites rend plus vraisemblable leur valeur dès le début.

La seconde théorie que je considère comme la seule vraie permet au processus de sélection de se poursuivre à partir du niveau atteint auparavant (1), tandis que dans la première théorie chaque invention est un résultat fortuit parmi toutes les créations possibles de la fantaisie. Nous laissons pour la traiter plus loin la question des opérations de sélection, de leur critère objectif et des processus cérébraux impliqués (2). Les deux théories, toutefois, admettent l'existence de variations dans les processus cérébraux ; mais l'une les place du côté réceptif ou sensoriel, l'autre du côté actif ou moteur. L'une dit que nous sommes exposés à toutes sortes de produits imaginatifs, quelques-uns seulement étant des inventions véritables. L'autre dit que nous sommes capables de conceptions de valeur, qui sont des inventions véritables parce qu'elles sont reliées en un système par des processus actifs et par l'attention ; quand ces processus varient, quelques-unes des variations entraînent des conceptions plus élevées et plus vraies.

56. Sans doute, pourrait-on dire aussi avec la dernière théorie, nous imaginons toutes sortes de choses ; mais ce ne sont pas tous les produits de notre imagination que nous tenons pour des inventions de quelque valeur (3).

(1) C'est ce qui rend plus rapide l'évolution mentale dans les limites imposées par l'expérience — comme on l'a indiqué en note, page 93 — attendu que les variations sur lesquelles porte la sélection ont pour centre la moyenne des adaptations antérieures. Ce qui donne ce que j'ai appelé dans une étude récente et plus détaillée du sujet, une « détermination systématique » de la pensée. Cf. mon étude sur la « pensée sélective » *Psychol. Review*, janvier 1898.

(2) § 3 de ce chapitre, sur la « pensée sélective ».

(3) Depuis que ces lignes ont été écrites a paru l'intéressant article

Cette dernière proposition repose sur la distinction des deux champs, celui de la fantaisie et celui de la pensée proprement dite. Nous trouvons rarement dans nos rêves ou même dans nos rêveries ou dans notre « rumination » de sujets qui ont été étudiés sans aucun soin, des combinaisons d'images qui ne soient pas sans valeur. Les inventions naissent de la méditation pénible, de l'application persistante, des efforts d'attention, de la direction consciente et de la discipline dans les opérations de l'esprit. Donc les variations importantes sont déjà plus ou moins déterminées, dans leur ensemble et leur direction, par le système particulier dans lequel elles naissent. De tels systèmes se sont formés sous la domination de certains caractères objectifs ou de certains facteurs de croyance, dans les différentes sphères de la vérité.

57. Cette théorie générale, puis-je y ajouter, est d'accord avec les principes psychologiques déjà posés. Nous avons vu qu'avec de vieux matériaux on peut faire une invention nouvelle, qui doit être le produit d'une activité suscitée par les vieux matériaux eux-mêmes. La théorie présentée répond à ces deux conditions. Elle fait de la nouvelle conception en chaque cas une des synthèses possibles de conception antérieures ; et elle a précisément cet avantage sur l'autre théorie dont il a été question, qu'elle fait de la variation qui aboutit à l'invention, une variation dans les processus actifs qui naissent légitimement de conceptions approximativement

de W. M. Urban (*Psyc. Rev.* juillet 1897). Le Dr Urban accepte la position prise ici et reconnaît que de nouvelles conceptions qu'il suppose sans doute imitatives peuvent naître en prenant pour base les processus aperceptifs antérieurs (ses « processus imaginatifs »). Ses vues sont relatées plus loin, à propos des processus de sélection (sect. 78).

(1) Pour la discussion des critères de la croyance, voir les *Traités de psychologie*. Dans mon Handbook : Féling-Will, chap. VII, je les ai classés sous le terme « coefficients ».

semblables. Dans son ensemble le processus est circulaire. Nous pouvons dire qu'il y a ici d'abord des conceptions qui aboutissent à des mouvements adaptés à ces conceptions ; mais des changements dans ces mouvements produisent par réaction des changements dans les conceptions. La sélection porte sur quelques-unes de ces variations : ce sont des inventions. Ainsi à la formule : *Ce que nous faisons est en fonction de ce que nous pensons* ; nous devons joindre cette autre : *ce que nous sommes appelés à penser est en fonction de ce que nous avons fait.*

(1) Ce fut une théorie courante (Bain, James) que la pensée est due au point de vue génétique à l'inhibition du mouvement, les énergies qui se seraient dépensées en décharges motrices étant aussi utilisées à la formation du mécanisme de la pensée. Je n'ai jamais vu de défense de cette théorie sur le terrain psychologique. Elle me paraît présenter d'insurmontables difficultés. On peut se demander : comment la correspondance entre les pensées concernant le monde extérieur et les conditions actuellement existant dans le monde peut-elle se produire ? En d'autres termes, *comment des pensées peuvent-elles être vraies* ? Il est tout à fait naturel de supposer que les mouvements adaptés ou « révélateurs des faits » qui existent actuellement se sont produits auparavant, et que la pensée est en quelque sorte une forme de restauration interne (sans qu'il y ait dépendance constante à l'égard des objets extérieurs) du système de réalités révélé d'abord par de tels mouvements. Dès lors le progrès de la pensée s'effectuerait par une série de variations cérébrales qui engendreraient dans l'esprit un « système de modèles » actuellement existant dans le monde, d'abord reproduits par le mouvement ou que le mouvement avait d'abord contribué à reproduire. Les variations du mouvement précéderaient les variations de la pensée et le progrès de celle-ci dépendrait bien plutôt du progrès du mouvement que de son inhibition. Dans la théorie du « mouvement inhibé », au contraire, les variations de la pensée ne pourraient avoir de valeur, de véracité que parce qu'elles pourraient aboutir au mouvement ; et outre la difficulté de faire l'épreuve dans des conditions d'inhibition, il se produirait une sélection de mouvements analogue à celle qui a été invoquée dans le cas des simples variations de mouvement lorsqu'elles sont antécédentes. Cette théorie me semble mettre, si l'on y réfléchit, pour ainsi dire « la charrette avant les bœufs » dans tout le cours de l'évolution mentale. Il est plus conforme aux faits de dire que de simples adaptations motrices — quand on pense, ce sont des phénomènes d'attention — précèdent la pensée et que les variations cérébrales qui

§ 2. — *Les inventions de l'enfant.*

58. Cette dernière vue — si elle est fondée et si, comme on l'a dit, les matériaux et l'activité mentale à la fois sont conditionnés par les progrès de l'expérience — recevra quelqu'aide de l'examen soigneux du développement de l'expérience chez l'enfant, au temps même où apparaissent le plus clairement quelles limites sont imposées des deux côtés à son originalité. Dans l'enfance il est plus nettement soumis à cette limitation, parce qu'il est essentiellement un apprenti. Il ne fait alors aucune invention surprenante, du moins pour les autres, car il en est qui peuvent lui paraître merveilleuses. Nous pouvons voir d'ordinaire d'où il a tiré la plupart des matériaux de sa pensée et par quels genres de réaction sur ces matériaux il est parvenu à leur donner les formes que présentent ses petites inventions.

Notre tâche est maintenant très simple: elle consiste à découvrir dans les inventions de l'enfant (jeux, constructions en sable, maisons de carton, récits, croyances) ce qu'il doit et ce qu'il ne doit pas à l'exemple, aux événements, aux situations diverses, aux formes qu'ont les outils ou les choses en général, qui sont à sa portée, qu'il peut percevoir, concevoir ou sur lesquelles il peut agir. Bref, comment peut-il contribuer en tant qu'indivivu à la formation de sa propre pensée ?

Il y a deux principes apparemment impliqués dans toutes les actions originales de l'enfant : ils me sont venus à l'esprit comme fournissant une interprétation nécessaire des obser-

perpétuent ces adaptations sont *ipso facto* objet de sélection. Ainsi naissent les pensées vraies.

(1) La plus grande partie de ce paragraphe a paru dans *The Inland Educator*, juillet-août 1897.

vations que j'ai faites sur les enfants dans ces quelques dernières années, et au cours de mes méditations sur les actions variées de l'enfance. Je vais me hasarder à formuler un de ces principes sous la forme d'une opinion de nature dogmatique et alors je citerai les faits et donnerai les exemples qui lui serviront de fondement, autant que la place dont je dispose me le permettra.

I. *Les « pensées originales » de l'enfant sont pour la plupart des façons nouvelles de synthétiser ses connaissances, et la conséquence de tentatives pour améliorer ce qu'il connaît déjà.* Plus brièvement, son originalité vient de l'action, de la lutte, de l'expérience des choses faite d'une façon imitative.

II. *Les « pensées originales » de l'enfant, en outre, sont pour la plupart des combinaisons de connaissances qu'il croit exactes, et qu'il espère imposer à d'autres (ses semblables) pour qu'ils agissent en conséquence.*

60. Je ne veux pas faire de ces deux propositions deux principes distincts, en opposition l'un à l'autre ; leur ordre n'indique pas un ordre chronologique dans le développement de l'enfant ; ils sont plutôt deux aspects du fait unique de l'invention et pour plus de commodité quand nous nous y référerons, nous pouvons les appeler « l'aspect personnel » et « l'aspect social » du principe de l'invention.

Il est une remarque que je puis faire à leur sujet avant de les considérer séparément, qu'il me faut faire même avant de les formuler plus clairement, puisqu'elle les rattache à nos observations antérieures sur le développement de l'enfant. C'est que ses inventions sont, sous leur double aspect, le reflet du double aspect de son évolution personnelle. On se souvient que nous avons vu l'enfant se développer d'abord grâce à une absorption imitative des éléments qu'il tire des personnes qui l'entourent ; et ensuite, en érigeant en loi dans son milieu social les principes de sa propre évolution, en pro-

jetant hors de lui et dans les êtres qui l'entourent les faits qu'il a observés en lui-même en tant que personnalité. Maintenant la première phase de son activité inventive en rapport avec le premier de ces moments d'évolution personnelle, il se montre original en s'instruisant auprès des autres, en leur empruntant des éléments de personnalité. Et la seconde phase de son activité originale est ainsi fonction de l'autre processus de son développement personnel : il se montre original en agissant sur les autres, en s'exerçant dans ses relations avec eux. Et la seconde phase est une sorte de critère ou de preuve aux yeux de l'enfant de la valeur de la premtère.

61. I. Nous pouvons entreprendre maintenant de traiter d'une façon plus complète de l'aspect « personnel » des inventions chez l'enfant.

Pour éviter les répétitions, servons-nous des résultats acquis dans les pages précédentes, consacrées à l'étude du développement chez l'enfant du sens du moi ; nous pouvons dégager des détails le fait important que l'absorption qu'il fait des éléments de personnalité empruntés à ses associés immédiats a pour base sa tendance à l'imitation. L'intérêt que lui présente tel ou tel élément dans l'homme, la femme ou l'enfant dont il reçoit les leçons, lui vient de l'imitation ; car ce qui l'intéresse ne fait que réfléter ses habitudes, qui sont les phénomènes moteurs résultant de ses activités antérieures de type imitatif. D'ailleurs en dehors même de cette théorie nous sommes contraints par les faits mêmes de reconnaître que l'imitation constitue le mode essentiel de son progrès personnel. Si nous admettons qu'il ne peut rien faire sans une certaine habileté à comprendre ce qu'il doit faire — c'est-à-dire sans un réveil de ce qui a été antérieurement appris ; et si nous soulignons cette autre vérité psychologique établie plus haut : qu'il n'est pas d'action qui, à quelque degré, ne soit

le produit direct des énergies motrices ainsi réveillées ; ces deux points admis, dis-je, l'action que l'enfant accomplit doit avoir dans tous les cas un caractère imitatif, dans la mesure où l'habitude qu'elle tend à réveiller est adaptée à la situation que l'enfant observe autour de lui ; c'est-à-dire dans la mesure où il réussit à comprendre cette situation.

Par exemple un enfant me voit mettre un anneau au doigt. Il a déjà certaines façons d'agir. Le contenu de sa conscience — la représentation de mes doigts — tend à éveiller la seule habitude d'action qui est associée aux autres contenus analogues à celui-ci, c'est-à-dire à la représentation de ses propres doigts. Mais ce mouvement des doigts ainsi produit est imitatif ; et le fait qu'il est imitatif, c'est-à-dire qu'il est l'expression motrice d'une représentation analogue à celle qui se présente à lui (celle de ses doigs substituée à celle des miens) voilà la raison, et c'est une raison suffisante, pour qu'un mouvement se produise, par lequel l'enfant apprend quelque chose. En d'autres termes, il ne peut apprendre qu'en imitant ; car s'il agissait uniquement d'après les notions réviviscentes dans sa conscience, il agirait strictement comme auparavant et n'apprendrait rien. D'autre part, il ne peut pas agir d'une façon absolument nouvelle, car ses actions ne feraient alors qu'effleurer sa conscience sans y laisser une tendance à accomplir des actes convenables ; il ne pourrait agir d'une façon cohérente. Il s'ensuit qu'il faut que les nouvelles conceptions soient assimilables à d'anciennes pour qu'elles bénéficient des habitudes qui sont attachées à ces dernières et qui font agir d'une façon plus ou moins homogène à la nouvelle. Mais voilà de l'imitation.

Nous venons précisément d'indiquer, comme on a pu s'en apercevoir, la base de ce qu'on appelle communément « l'instinct d'imitation. » Il s'actualise par l'emploi des mouvements requis pour faire la chose imitée. Mais à moins que l'enfant ait une sorte de sens des mouvements qu'il va accomplir, il

ne saurait les produire. Ce sens de ses mouvements propres peut venir seulement de l'accomplissement antérieur de ces mouvements par association avec un autre contenu mental.

Et les mouvements associés à un contenu mental ne peuvent s'associer à un nouveau contenu que s'il peut prendre la place de l'ancien dans le schème moteur (1).

62. Mais l'enfant apprend-il quelque chose par de telles imitations? Son activité habituelle n'est-elle pas la même, qu'il pense directement à ses doigts ou qu'il les conçoive indirectement suggérés par la vue des doigts d'un autre qui accomplit le mouvement?

Nous ne pouvons répondre assurément à cette question particulière que par l'affirmative. L'enfant ne peut rien apprendre d'important par le mouvement qu'il effectue, puisque c'est essentiellement le même que celui qu'il a accompli auparavant. Mais nous pouvons poser la question d'une façon *plus large* et nous demander s'il apprend quelque chose par sa situation prise dans son ensemble? Ce qui appelle une réponse toute différente. La question posée tout d'abord peut être énoncée dès lors aussi, en termes généraux : Comment la « position imitative » dans laquelle il se trouve peut-elle être instructive pour l'enfant?

63. Nous devons constater d'abord que ses propres mouvements, dans toute imitation, mettent en jeu de nouveaux éléments. Il a au moment où il vient d'agir, trois choses dans l'esprit. Prenons pour exemple l'imitation des mouvements des doigts : d'abord, il voit les mouvements de l'autre personne; ensuite il a le souvenir de ses propres mouvements de doigts (probablement le souvenir de ses doigts tels qu'ils paraissent, et de leurs mouvements, tels qu'il les sent); et

(1) Le mécanisme de l'imitation est décrit en détail dans mon *Développement mental* chap. X, § 1 ; chap. XIII, § 2.

finalement, la vue de ses mouvements actuels. Il peut arriver deux choses ; cela dépend de l'âge de l'enfant. Il peut apprendre, il peut ne rien apprendre. S'il possède déjà ce qu'on appelle « l'imitation persistante » — la tendance à essayer et essayer encore — ou une volonté plus développée qui naît de l'exercice de l'imitation persistante, alors il apprend ; il ne peut même pas s'empêcher d'apprendre.

Car il voit l'insuffisance de ses tentatives dans le premier essai, et alors il réunit ses forces pour faire mieux. Ce qui implique qu'il recommence ; non point comme auparavant avec le sens des mouvements primitifs de ses doigts, mais avec le contenu mental trois fois plus complexe que nous avons indiqué plus haut. Ajoutez à cela certains éléments étrangers résultant de son activité : les efforts d'attention, les contractions de ses autres membres, les afflux de sang à la tête, l'excitation émotionnelle agréable, la fatigue actuelle des muscles mis en action, etc. Voilà le second moment de son apprentissage. C'est un contenu d'une complexité nouvelle, plus variée, aussi étrange pour l'enfant que la précédente. Qu'il s'essaye jusqu'à ce « qu'il y arrive » — qu'il réussisse à faire après moi les mêmes mouvements des doigts — et demandons-nous alors si ces mouvements appris sont les seules acquisitions de l'enfant ?

64. Il a appris non seulement à combiner les mouvements de ses doigts, ce qui était son but immédiat, mais une grande variété de choses. On ne peut mentionner ici que les traits essentiels, en laissant de côté les détails de cet exercice particulier des doigts. Il a appris, pouvons-nous dire, un grand nombre de combinaisons qui ne sont pas celles qu'il cherchait à apprendre. Chacun de ses efforts est une nouveauté pour lui, et chacun a ses traits intéressants. Si nous examinons l'enfant et si plus spécialement nous laissons de côté le modèle que lui a offert la combinaison de nos doigts, nous le

voyons si absorbé par chacun des efforts qu'il fait, par les succès partiels qui couronnent ces efforts, qu'il oublie de poursuivre son essai. Il recommence et recommence encore ses propres combinaisons et ainsi il les apprend. Il n'est pas de matière si éloignée du modèle qu'il imite, dans chacun de ses efforts, qu'il ne trouve en celui-ci une combinaison réalisable en vue d'une recherche fructueuse pour son éducation et, dans certains cas, pour ses aptitudes motrices.

Alors il bénéficie d'une autre leçon de grande valeur : il apprend la méthode à suivre pour apprendre quoi que ce soit. Il commence par voir que c'est lui qui apporte des modifications au modèle en essayant de le reproduire ; qu'il produit des combinaisons intéressantes qui sont sa propriété particulière. Il s'arrête avec étonnement devant son œuvre ; il court vers ses aînés et ses compagnons en disant : « Voyez ce que je puis faire ». Et alors il commence à voir en lui-même plus qu'un imitateur ; il commence à voir que c'est de la même façon, en s'exerçant comme lui, que les autres personnes, dont il reçoit d'habitude les leçons, ont acquis la facilité avec laquelle elles lui donnent toujours du nouveau à apprendre ; et ainsi il en vient graduellement à penser qu'après tout il ne dépend pas entièrement d'elles quand il s'agit d'innovations. Il commence à être à un certain degré son propre législateur dans les obligations de la vie de tous les jours.

Voilà les deux grands bénéfices de son apprentissage — tous deux beaucoup plus importants que la simple acquisition de l'action qu'il apprend à accomplir. En ce qui concerne celle-ci, il est imitatif, il est contraint par le modèle, il est en un sens esclave, pour autant qu'il est légitime de le considérer uniquement comme apprenant cette seule chose. Les faibles d'esprit sont en un sens purement imitateurs ; ils n'apprennent qu'une chose à la fois, et l'apprennent par la puissance qu'a le modèle placé devant eux et comme implanté en eux, de les contraindre à l'imitation.

Chez eux seulement l'imitation indique la servilité de l'esprit ; et il en est ainsi chez eux parce qu'ils n'ont aucune autre capacité que celle d'être esclave. Supprimez cette tutelle de l'imitation, et loin de devenir libres, ils périront. Mais l'enfant normal, continuellement attentif, dont l'intérêt est toujours en éveil, qui a le sens naissant d'une activité personnelle destinée à imposer à son tour sa loi au monde aussi bien qu'à lui-même — n'est jamais esclave même dans ses imitations les plus strictes. C'est ce que montrera mieux un examen plus approfondi de son apprentissage.

65. D'abord nous pouvons dire que chacun des actes qui résultent de ses efforts pour reproduire le modèle *est une invention de l'enfant*. Il est tel parce qu'il l'accomplit; personne autre que lui dans le monde ne le connaît et personne n'est capable de le reproduire. Il ne tend pas à faire quelque chose de nouveau, il tend à faire ce que le modèle placé devant lui propose à son imitation ; mais ce qu'il fait diffère à la fois du modèle et de tout ce qu'il a fait auparavant. C'est une nouvelle synthèse de matériaux anciens, et dans le cas particulier que nous avons choisi, des représentations antérieures de mouvements des doigts, avec les nouvelles représentations usuelles et les sentiments que procurent les tensions musculaires, l'état de la respiration, l'afflux du sang, la constriction de la gorge, le fléchissement des genoux, etc... Ce qu'il y a de nouveau, à la fois dans la représentation des mouvements de doigts et dans la synthèse des efforts, les sensations organiques, etc., voilà le résultat. L'enfant a un nouvel objet et il est une personne nouvelle. Le plan de son existence et de sa pensée s'est élevé d'un degré.

66. Nous avons déjà vu comment il se fait que son sens de lui-même croisse par l'apport d'éléments reçus par imitation C'est ainsi que ce qui était projectif dans la vie particu-

lière de son père, de sa mère, etc., est incorporé dans sa conception subjective de lui-même. Ce nouveau moi qui se constitue ainsi, à chaque nouveau stade de son progrès, est aussi une véritable invention. L'enfant non seulement devient un moi, non seulement il acquiert le sens d'un pouvoir plus élevé, de la domination, de la bonté, ou de quelqu'autre aspect du moi que le cas présent met en lumière ; il fait plus encore Il se fait son moi ; par sa propre activité, il l'achève, il l'invente. Et ceci est vrai de toutes ses connaissances : il n'adopte jamais purement et simplement la conception de quelqu'un ; cela lui serait d'ailleurs impossible. Même le faible d'esprit dont nous avons parlé plus haut a assez de puissance sur soi-même pour imiter et une assez grande puissance d'assimilation pour réunir sous une nouvelle forme les éléments qui entrent dans sa conscience par et avec son action imitative. Mais l'enfant en bonne santé crée un nouveau moi à chaque fois qu'il agit d'une façon qui n'est pas entièrement déterminée par l'habitude ; il s'ensuit que la construction mentale nouvelle qui suit cet acte nouveau est une autre invention à laquelle il prend encore plaisir, et ainsi de suite. Le progrès du moi vient de ce que l'enfant normal exige de plus en plus que les résultats de son activité mentale montrent une indépendance de plus en plus grande à l'égard des modèles extérieurs. La complexité croissante et l'utilité croissante de l'invention encouragent en lui le désir de se considérer comme autre chose qu'un imitateur. Aussi en vient-il à s'apercevoir qu'il est un homme libre qui, à un degré toujours croissant, soumet à sa volonté la nature et ses compagnons, et à voir dans ce qu'il fait une contribution à l'ordre et à l'utilité générale.

67. Nous pouvons, pour le montrer en fait, prendre pour exemple l'usage que fait mon enfant de ses petits matériaux de construction. Elle s'assied sur le plancher et je lui demande

de me construire une église semblable à celle qu'elle a vue peinte sur son livre.

Elle commence par poser les fondements de l'église : une longue file de cubes posés en ligne droite avec une autre file coupant à angle droit la première dans les deux tiers de la longueur. Soudain sa face s'éclaire, l'enfant saisit avec vivacité des cubes plus nombreux, pose une file parallèle à la seconde et coupe la grande ligne vers le tiers de sa longueur. « Pourquoi fais-tu cela ? Je ne t'ai jamais enseigné à faire une église avec deux lignes en croix. — Oh, non ; mais je fais un animal, dit-elle, avec une tête, un corps et quatre jambes. » Elle n'a jamais fait auparavant, à ma connaissance, un animal semblable et on ne lui a certainement jamais appris à en faire un. L'idée lui est venue à mesure qu'elle avançait dans la construction de son église que la disposition des matériaux pourrait être modifiée de façon à représenter un animal. En plaçant sa file de blocs en croix, elle a assimilé sa représentation actuelle à une ancienne image d'un animal ; et aussitôt, par l'addition d'une ligne analogue à la première, l'église s'est changée en animal.

Voici une invention au sens le plus strict du mot. Elle est particulière à cet enfant. Qui jamais a fait d'une église un animal? Quelle influence extérieure pouvait suggérer à l'enfant la similitude dans les lignes essentielles des deux objets? Quelle image antérieure dans l'esprit de l'enfant pourrait expliquer ce résultat soudain ? Mais alors, toutes les sources extérieures de suggestion étant épuisées, nous devons dire que l'enfant a été un inventeur au même titre que l'homme de génie, célèbre pour avoir enrichi le monde d'une belle découverte.

68. Mais l'enfant fait plus : elle appelle tout le monde dans la chambre pour qu'on vienne voir l'animal qu'elle vient de faire ; non moins que le premier inventeur, elle regarde son

œuvre et dit : c'est très bien. Et elle s'amuse à faire et refaire un animal, en disant : « Ce n'est pas une église, car une église n'a pas ces deux bouts » (la troisième ligne en croix) « Je l'ai changée en un animal ». Ainsi — et telle est sa seconde invention — elle a modifié sa conception d'elle-même. Pour elle-même, elle est maintenant une personne qui peut faire des animaux avec des églises. Elle est en un nouveau sens — ou du moins à un nouveau point de vue — un agent; le sens naissant de son originalité propre, de son pouvoir sur les choses, de sa relative indépendance à l'égard de l'imitation servile, a reçu une vigoureuse impulsion. La prochaine fois qu'elle jouera avec ses cubes, l'invention qu'elle vient de faire remplira sa pensée, et les cubes seront, si l'on ajoute les suggestions que je fournirai pour leur usage, autant d'objets sur lesquels le moi nouveau exercera sa domination, avec lesquels il jouera, ou qu'il méprisera ou qu'il utilisera comme jamais il ne l'avait fait auparavant. C'est donc bien une découverte que cette nouvelle conception d'elle-même que s'est formée mon enfant.

69. Je pourrais apporter de nombreux exemples empruntés à la vie de mes enfants, plus complexes que celui-ci, mais essentiellement identiques quant à la situation. Ce qu'il importe de remarquer, c'est ce que nous avons formulé ainsi au début de ce chapitre : le résultat obtenu est le produit de l'activité de l'enfant, de ses efforts personnels, tout d'abord; et ensuite, la nature de ces efforts est celle d'un exercice zélé des activités habituelles et imitatives antérieurement acquises. Les actes originaux de l'enfant ne sont ni des coups de foudre, ni des bouleversements ; ce sont simplement les résultats de son interprétation, grâce à son action, de la situation où il se trouve, au milieu d'éléments qui constituent les faits habituels de son existence. En exerçant ses activités habituelles dans les voies originales qu'ouvre une structure imitative, il

découvre toujours davantage dans le monde et en lui-même.

C'est alors qu'observateurs ignorants des processus internes de cette conscience d'enfant, nous nous demandons comment ses découvertes peuvent être si belles, si vraies, si utiles.

On peut en dire autant des inventions de l'enfant quant à leur origine : il reste à considérer le second aspect déjà indiqué plus haut par les termes « aspect social » de l'invention. On voudra bien remarquer que cet aspect étudié maintenant en détail l'a été déjà en quelque façon par ce fait même que nous avons étudié « l'aspect personnel » de l'invention.

70. II. Nous pouvons au début établir le principe général que confirmeront les pages suivantes : l'enfant après avoir fait sa découverte ne la considère pas comme sa propriété personnelle, mais comme un bien commun aux autres et à lui-même et en conséquence il estime qu'il est nécessaire pour les autres de la trouver véritable, comme il la trouve lui-même. Nous avons vu que le premier aspect de l'invention a sa raison d'être psychologique dans l'absorption que fait l'enfant d'éléments personnels nouveaux et « projectifs » de son milieu : il imite et se montre inventeur au sein même de ses imitations. Ce processus est celui du premier moment de la « dialectique du devenir personnel », décrit plus haut. Ce qui est projectif devient subjectif, et ainsi devient à chaque occasion, une invention. Mais on se souvient que l'enfant ne vient à mieux comprendre les autres qu'en se connaissant mieux lui-même. Il projette hors de lui les faits qu'il a appris à connaître en lui, et ainsi il fait entrer dans la conception qu'il se fait de la personne des autres une conception plus riche de lui-même. Ceci a été suffisamment indiqué précédemment.

Mais cette seconde façon d'agir avec les matériaux de sa conception personnelle est un fait intéressant à ajouter au

chapitre de ses « originalités ». Quelles que soient ses constructions, il les place dans un milieu approprié, dans le monde des personnes et des choses qui l'entourent. Et il apprend dans la mesure où il réussit dans cette tentative, où il atteint ce que nous appelons la vérité dans la construction de ses nouvelles synthèses.

71. Quant à la méthode qu'il emploie, peut-être peut-on le mieux la montrer par un exemple de ce que nous appelons « les mensonges de caractère inventif ». H... se rendit coupable du premier mensonge de ce genre que je découvris, dans son 21e mois. Le 27 mai 1891, j'étais occupé à examiner des dossiers d'étudiants qui formaient des liasses d'une à deux livres de poids chacune. Un certain nombre de ces liasses avaient été empilées dans un passage hors de ma vue, et comme H... venait frapper à la porte, je lui dis qu'elle pouvait m'aider en les apportant dans la chambre. Elle y consentit avec joie et commença à me les apporter une à une sur le parquet devant mon fauteuil. Puis fatiguée de la besogne, elle parut désireuse de s'en aller ; son pas s'alourdissait, son maintien devenait grave. Alors, après avoir posé une liasse, elle s'arrêta devant moi, hésita un moment et dit : « pas davantage » pour dire : « il n'y en a plus ». Sachant le nombre des paquets, je soupçonnai un mensonge, je la regardai sévèrement et lui demandait : « N'y en a-t-il plus vraiment? » Elle fut déconcertée par la question et peut-être aussi par la façon dont elle fut posée ; et après avoir hésité un moment elle regarda au dehors dans la direction des paquets qui restaient, dit : « il y en a encore ». et courut pour en apporter un autre et me le montrer. Ceci est un cas de ce que j'ai appelé une invention mensongère, susceptible de jeter la lumière sur un point que je désire établir.

72. Quand nous nous demandons comment il vint à l'es-

prit de H... d'éviter ce travail qu'il lui restait à faire, nous voyons que d'abord il y eut dans sa pensée une conception qui dépassait la portée des faits, dans laquelle l'élément essentiel était l'absence de liasses dans la pile primitive. Voilà une invention de nature personnelle déjà décrite et expliquée dans les passages précédents. Cette idée est intervenue au cours du transport des liasses ; mais pour quelle raison l'enfant a-t-elle imaginé qu'il n'y en avait plus, c'est-à-dire qu'elle avait tout apporté. Nous pouvons supposer qu'à mesure qu'elle se sentait fatiguée, elle s'est formé la conception familière de sa situation quand elle aurait tout achevé, quand elle serait délivrée. Mais à cette idée s'est ajoutée naturellement la pensée continuelle que son père est présent, moi qui dirige et commande et qui seul puis faire des compliments ; et alors survient l'invention, qui est née aussi au sein de son activité dans les situations sociales antérieures, la conception de sa situation quand, toutes les liasses ayant été transportées, son nouveau moi recevra les compliments du père dont le travail aura été fait. Elle agit ainsi selon les règles de construction par l'action données dans le premier principe établi plus haut. Que faut-il de plus pour expliquer le mensonge de l'enfant ? Ceci, je crois : la pensée que *la situation qu'elle s'est faite par imagination est acceptée comme vraie par moi,* et que c'est exactement celle que je concevrais si la tâche était finie. Tout ce qu'il faudrait, c'est que cette croyance que toutes les liasses sont passées m'entre dans l'esprit: ce qui rendrait l'invention vraie — aussi vraie que si l'enfant avait vraiment fini son ouvrage. L'essentiel du mensonge est précisément dans cette adoption d'un moyen social de produire la conviction, à la place de faits actuels. Et sa recherche, de la part de l'enfant (en dehors de l'usage qu'elle en fait pour tromper les autres comme dans le cas présent — qui est pris pour exemple d'un phénomène beaucoup plus répandu et non comme le seul cas ou le cas le plus fréquent

de mensonge chez les enfants), *est un élément de toute invention considérée comme une vérité*. Comme je l'ai dit plus haut, l'enfant sent le besoin que les autres pensent comme lui, quand il est original, et agissent selon ses conceptions originales, eux comme lui-même. Dans ce cas l'enfant adopte consciemment une méthode sociale — ce que font les adultes dans leurs mensonges — pour rattacher artificiellement ce second élément aux constructions mentales qui manquent réellement de valeur objective. Sans cela son invention d'une situation nouvelle et sa conception de son moi, comme inventeur de la situation, ne seraient pas réelles.

73. Je vais expliquer un peu plus clairement ce que j'entends par ce second facteur de l'invention. Nous le saurons peut-être mieux en considérant négativement les constructions mentales de l'enfant. Demandons-nous ce qui distingue ses inventions, ses actes originaux, qui ont quelque valeur et quelque vérité, des purs produits de l'imagination, des pures fantaisies ? Sans doute, son esprit enfante, comme celui des adultes, de vains fantômes ; et ses inventions réelles, les seules véritables, doivent dès lors avoir une marque distinctive.

La question se présente, dans un sens très large, à la psychologie générale. C'est pourquoi j'en viens tout droit à ce résultat : que dans le critère établi par notre premier principe — c'est-à-dire que c'est par l'action et la méditation sur des choses réelles, des modèles, des événements, que naissent les véritables inventions — nous avons confirmé la conclusion à laquelle nous avions abouti plus haut d'une façon théorique, et qui écarte les vagabondages de l'esprit, la pure fantaisie, ce qu'on appelle l'*imagination « passive »*. Le produit de la fantaisie, de l'imagination, qui n'est pas soumise au contrôle de la réalité présente ou de la méditation soigneuse et à une épreuve pratique, est ordinairement sans

valeur. Aussi quand je demande comment les créations ordinaires de l'esprit, dans sa recherche normale de la vérité, au milieu de ses efforts pour diriger la conduite d'une façon cohérente et éclairée, manquent d'être de véritables inventions, c'est une question très particulière que je pose, dont la nécessité même est souvent méconnue. C'est celle-ci, posée dans des termes convenant au cas du mensonge chez l'enfant : De quelle importance est pour la valeur des constructions mentales de l'enfant, l'acceptation ultérieure de cette invention, par moi à qui elle ment pour assurer cette acceptation ? Y avait-il sans cela vraiment invention, ou bien le sens qu'a l'enfant de la nécessité de mon assentiment indique-t-il une condition nécessaire ?

J'estime que le besoin ainsi senti par l'enfant indique un facteur nécessaire de l'invention véritable, parce que ce facteur, quand il est réalisé, *apporte, dans la construction, des éléments nouveaux dont l'assimilation purifie cette construction elle-même.* On se souvient que l'enfant nous a paru objectiver en autrui ses expériences subjectives, essayer de rendre « éjective » toute sa conception de lui-même. Il agit constamment sur son petit frère, épiant sa conduite, combinant des situations d'après ce qu'il pense que fera son petit compagnon dans telle ou telle circonstance, en tout cela soumettant à l'épreuve de l'expérience les traits qui le caractérisent lui-même et dont il a maintenant conscience ; voyant, par l'épreuve inconsciente de l'action, s'il est semblable aux autres. Nous avons vu que ceci était l'objet d'une recherche insatiable de l'enfant, et un moment essentiel de son développement personnel. Par cette série d'épreuves il apprend ce qui est réellement vrai de la personnalité en général et c'est ainsi qu'il prend conscience de son « socius ». Dans la mesure ou l'alter répond d'une façon qui diffère de ce qu'il attendait, il y a quelque chose de nouveau pour lui dans cet alter ; et alors il revient à ce pôle de la dialectique où l'on est dans l'attitude de l'ap-

prentissage, de l'imitation, et il cherche à réaliser en lui une conception plus large à la fois de lui-même et d'autrui.

La tendance à mettre à l'épreuve ses inventions, et de la même façon, fait partie de sa tendance constructive. Il est impossible à l'enfant de les conserver à titre de pures conceptions subjectives. Sa confiance en elles dépend du succès qu'il aura en cherchant à les imposer à l'alter. Nous pouvons imaginer que l'enfant se dit : « Il m'est semblable ; il doit penser comme je pense ; le résultat que j'obtiens par mon activité est promis aussi à son activité. Je fais ceci, et je suis un ego ; s'il est en quelque sorte un ego, qu'il le fasse aussi ». Il tend ainsi un piège à l'alter, en lui demandant d'agir conformément à son invention. Et si sa conception ne supporte pas l'épreuve, si les autres personnes ne consentent pas à agir d'après elle, son créateur ne peut pas y adhérer plus longtemps : l'action d'autrui en trompant son attente, exerce maintenant une réaction sur sa conception du moi. « Je suis porté invinciblement à tenir compte de ce que fait et pense autrui, pourrait-il dire ; et le sentiment que j'en ai est en conflit avec l'idée que je me fais de mon invention ; il me faut donc trouver en suivant les indications que me fournit autrui une nouvelle conception de moi-même ». Or, pour le nouveau moi l'invention primitive ne sera qu'une demi-vérité qui devra être complétée par de nouveaux enseignements et qui de nouveau devra être soumise à la même épreuve sociale.

74. Se refuser à reconnaître qu'il en est ainsi semblerait oublier un des principaux enseignements que nous avons, tirés de l'examen du progrès du sens personnel et social : à savoir que les suggestions constamment reçues des personnes qui nous entourent sont les éléments de notre conception du moi, et que les éléments de quelque valeur passent ensuite de cette conception à toutes les personnes et à toutes les choses. Dans le cas où l'enfant invente un animal en par

tant de l'esquisse d'une église, comme je l'ai raconté plus haut, l'exposition de son œuvre aux autres personnes et le désir de les voir prendre cette figure pour la forme d'une animal font nécessairement partie d'une véritable invention. Supposons que ceux à qui ma fille l'a montrée lui aient dit : « Non, ceci ne peut être pris pour un animal ; ça n'a pas de tête ; ça n'a qu'un cou » : elle aurait accepté de faire la correction et repoussé avec mépris l'œuvre qui auparavant faisait son orgueil. Si nous reconnaissons un animal et si nous convenons avec elle qu'elle a heureusement réussi, nous lui apportons la confirmation que requiert un moment nécessaire de son développement personnel, et qui fait partie de son invention au même titre que les autres matériaux. Le sens qu'a l'enfant de la réalité ou de la vérité matérielle, quand une fois il s'est écarté de la vie purement machinale que lui assuraient ses réactions innées, implique cette confirmation sociale.

Quoique nous ne puissions pas dire que la construction que fait l'enfant, considérée simplement en elle-même, n'est pas en un sens une invention, nous pouvons cependant affirmer que ce n'est pas une invention complète. Tenter de placer la question sur ce terrain serait se méprendre. L'enfant lui-même ne tente jamais de faire cette distinction artificielle entre ce qu'il est et ce qu'il fait, et entre ce qu'il fait seul et ce qu'il fait avec l'aide des autres. Le monde de la réalité est un pour lui et il est placé au milieu. Il n'a qu'une expérience « personnelle » dans laquelle les deux aspects sont réunis en une seule série de progrès continu. L'arrêter dans son essor inventif avant qu'il ait reçu de la société une confirmation de la valeur de ses constructions, c'est le laisser dans l'hésitation, le doute, l'anxiété que produisent, quand ils sont imposés, tous les genres d'isolement personnel, et qui se terminent souvent, comme on le constate chez les adultes, par certaines formes de manie connues sous le nom de « folie du doute » (1).

(1) Cette proposition rappelle celle de Royce (*Phil. Rev.* septembre-no-

75. L'importance relative des deux facteurs que nous avons décrits — celui que nous avons appelé « personnel » et celui que nous avons appelé « social » — différe avec les enfants et même avec les différentes périodes de la vie du même enfant. Nous voyons le même enfant par moments — et chez quelques enfants c'est par constitution — aller très loin dans le sens de l'activité personnelle, de l'indépendance, de la confiance en soi, et dans la réalisation de ses processus psychiques, avec un minimum de confirmation sociale. Cette tendance apparaît dans le phénomène que nous avons désigné ailleurs par les mots « suggestion contrariante » (1). L'enfant semble rebelle à l'instruction, il compte beaucoup sur sa propre intelligence, essaye d'imposer sa pensée personnelle, malgré tout, aux personnes qui l'approchent. Quand cette tendance n'est pas trop marquée, on peut y voir un signe de santé. Elle dénote un rapide progrès dans l'assimilation d'éléments par « le sujet », progrès qui amène avec lui le sentiment de la puissance et de la liberté (2). L'enfant « contrariant » est un enfant qui promet beaucoup pourvu qu'on ne lui permette pas de dominer quand il devrait obéir; mais son esprit de domination reste lui-même confiné dans d'étroites limites, car il est évident que si on fait des concessions à la suffisance de l'enfant, garçon ou fille, on rapetisse, on appauvrit le sens même du moi qui sert de base à la vanité. En effet, « l'esprit contrariant » entraîne obstacle à l'imitation, obstacle aux ressources que fournit la suggestion la plus haute dont le développement du sens personnel dépend. Par exemple, comment le sens moral qui est essentiellement subordination des conceptions particulières du moi à une conception plus

vembre 1895) qui trouve dans la connaissance de la nature externe un ingrédient social. Ma conclusion y mène à la condition d'écarter les simples contacts, bruts, avec tout ce qui n'implique pas le sens de la personnalité. Cf. Appendice.

(1) *Développement mental*. Chap. VI, § 6.

(2) Cf. sect. 148 sqq. sur l' « opposition sociale

haute, pourrait-il s'affermir quand les suggestions qui tiennent lieu de loi ne sont pas reçues avec humilité et obéissance ?

D'autre part aussi, il y a beaucoup d'enfants — et dans la vie de chacun il y a plusieurs périodes — où le second aspect du processus d'invention prend une importance exagérée. Le besoin de confirmation sociale devient alors si grand chez l'enfant que son éloignement pour les talents trop particuliers est excessif et anormal. Il voit si souvent les leçons de l'alter le subjuguer, il trouve si insuffisante sa dose d'intelligence, il s'accoutume tant à voir la sagesse des adultes victorieuse des obstacles et des événements naturels qui au contraire l'accablent d'une façon si piteuse, qu'il n'ose plus avancer sans être soutenu par la main de la société. Cette période de timidité suit chez beaucoup d'enfants celle des attitudes agressives.

Chez mes deux petites filles les deux périodes ont été bien marquées, et l'ordre a été le même, malgré de très grandes différences dans la disposition générale. Elles ont eu toutes deux une période d'actes agressifs, de sentiment exagéré de la personnalité, d'esprit contrariant aux troisième ou cinquième semestre : ce qu'on pouvait attendre, étant donné que c'est alors que la période de « timidité organique » prend fin; l'enfant perd et sa crainte innée des personnes et tout ce qui empêchait le sentiment de son importance subjective de se développer. Mais alors vint chez toutes deux — quoique plus marquée chez E, une période de soumission extrême à l'influence sociale : cette soumission était très grande encore chez E à sa quatrième année. Elle n'était jamais satisfaite de ses propres conceptions avant d'avoir trouvé quelqu'un qui lui donnât une adhésion, une approbation. Et son cas devint intéressant à ce point qu'elle transformait les objets inanimés en personnes, s'il était besoin, pour convaincre ces êtres imaginaires de la vérité de ses pensées ou pour essayer sur

elles l'effet d'une situation fictive. Ce fait nous mène à découvrir une tendance, très développée dans l'*instinct du jeu*, auquel je reviendrai plus loin pour mieux montrer à la fois le développement général du sens social et les aspects variés de l'invention chez l'enfant (2).

76. En outre, aux deux types généraux que la psychologie distingue, le « sensoriel » et le « moteur » correspondent bien les deux aspects de l'invention qui se contrebalancent.

L'enfant du type moteur est impulsif, imitateur, confiant en lui-même ; son sens du moi dirige les progrès de son esprit inventif, et il est capable d'être téméraire dans la réalisation pratique de ses conceptions. Sa tendance générale, si elle n'est pas réfrénée par l'éducation aux divers moments de son développement, aboutira vraisemblablement à ces formes d'idiosyncrasie que l'on trouve chez les hommes opiniâtres, intolérants, irréfléchis, sur qui l'on ne peut compter dans toutes les affaires qui demandent du soin et de la réflexion. Ce sont toutefois ces personnes qui mettent le mieux en lumière les circonstances critiques ; elles sont promptes à se décider et à exécuter leurs décisions.

L'enfant du type sensoriel sera vraisemblablement un esprit inventif dans le sens le plus strict requis par le second principe posé plus haut. Son habitude de rechercher une confirmation sociale devient chez lui une sorte de seconde délibération qui aboutit à une conception revisée et plus mûre de la situation présente. Sa question de tous les instants est : « Que penseront de ceci mes compagnons ? » — et « Ceci est-il d'une application pratique dans la société ou dans la sphère mécanique ». Ce qui entraîne une grande quantité de matériaux surajoutés à sa conception primitive et le conduit à une synthèse plus complète ou à l'aperception de la situa-

(1) *Développ. mental.* Ch. VI, § 6 et plus loin ch. VI, § 2.
(2) Voir plus loin, ch. IV, § 2.

tion dans son ensemble. Ainsi se trouve rejetée en arrière, la pure dépendance primitive, caractéristique du jeune enfant, à l'égard des jugements sociaux : le sujet trouve en lui-même le moyen d'anticiper sur la voix sociale. Cette confiance dernière, quoique plus lente à venir, est encore plus assurée une fois venue et mieux fondée que celle de l'autre type : elle est par conséquent plus propre à donner des résultats d'une valeur réelle.

77. Nous pouvons résumer la description que nous venons de faire des actes originaux de l'enfant par une expression qui est assez générale et assez vulgaire à la fois : nous les appellerons dans tous les cas des « interprétations » de l'enfant.

Ce qu'il interprête c'est le modèle qui est en lui ou hors de lui et qu'il imite ; et dans son interprétation il use de toutes les ressources que lui offrent ses informations antérieures, ses habitudes, ses anticipations. La première interprétation est la synthèse qu'il effectue par sa propre activité des nouveaux data et de son évolution personnelle ; mais cela ne lui suffit pas. Sa seconde interprétation se fait par un appel au jugement de ses compagnons ou à son propre jugement en tant qu'il est conforme au jugement social. La réponse qu'il reçoit détermine une nouvelle synthèse qui constitue son invention présente. Et ceci vaut jusqu'au moment où la masse entière des éléments ainsi synthétisés est de nouveau appelée à une nouvelle interprétation par quelque nouvelle suggestion venue des sources ordinaires du savoir. Aussi ne cesse-t-il jamais d'inventer.

§ 3. — *La pensée sélective* (1).

78. La question qui se pose maintenant, est celle du terrain de sélection des modifications qui subsisteront dans l'esprit de l'enfant et de l'homme comme conceptions d'une réelle valeur. Nous l'avons différée jusqu'après l'examen des inventions de l'enfant. Je crois que le résultat de cet examen justifie l'espoir que nous avons conçu d'en tirer quelque clarté, car nous avons vu l'enfant faire la sélection de ce qu'il concevra facilement comme vrai sous certaines conditions essentielles.

1. *Dans le domaine de la suggestion sociale*, nous trouvons que les conceptions nouvelles sont en fonction du moi individuel. Seul, ce que l'enfant peut assimiler par voie d'imitation, au cours de son développement personnel, devient vrai pour lui ; il n'estime vrai chez les autres, chez les personnes en général, que ce qu'il faut acquérir par sa propre imitation et qu'il peut rendre vrai pour lui-même.

2. *Quant aux autres vérités*, qu'on puisse ou non les attribuer directement à des personnes, celles-là le sont réellement pour lui qui peuvent l'être pour d'autres aussi. Ce qui veut dire que dans toutes ses pensées, s'il en est qui doivent avoir quelque valeur et être choisies comme vraies, la conception de son moi est tellement impliqué en elles qu'elles deviennent une œuvre personnelle ; mais elles doivent rester susceptibles d'une vérification par l'*alter* dont l'existence est impliquée à son tour par l'idée du moi. Ce besoin de confirmation sociale est ce que nous devions attendre de l'évolution dialectique du moi dans tous les cas où la conviction est l'expression d'une attitude de la personnalité.

(1) Ce sujet est développé avec ampleur dans un article ayant le même titre, dans la *Psychological Review*. Janvier 1898.

3. Ces résultats coïncident avec les analyses de la croyance et du jugement faites par les écrivains récents, et dont j'ai indiqué, dans un de mes précédents ouvrages, le résultat en ces termes : « La croyance est l'endos personnel de la réalité » (1). La croyance et le jugement y sont considérés comme différentes phases des processus moteurs partant de l'impulsion et du « besoin » pour se diriger vers leurs objets (2). Sans admettre que cette conception vaut pour tous les jugements — quoique je le croie — on peut dire : C'est dans la mesure ou tout jugement implique une attitude personnelle que *le système du moi est le fondement de la sélection des conceptions particulières considérées comme vraies* (3). En outre, puisque l'idée du moi est le noyau de ce système, le critère social de la vérité doit être dans la force.

La conclusion générale est donc qu'il y a une grande sphère de vérités, de pensées sélectionnées, d'inventions jugées véritables, de constructions mentales objets de croyance, dans laquelle le critère de la sélection est l'aptitude à l'assimilation sociale, imitative, au cours du développement du « moi » ; et à moins que dans certaines sphères nous trouvions d'autres critères de vérité plus énergique, nous étendrons celui-ci à toute l'activité mentale sélective (4).

(1) Baldwin. *Handbook of Psychology, Feeling and Will*, p. 158. Voir Ormond « La Négation en Logique » (*Psych. Rev.*, mai 1897), et aussi les logiciens plus récents, Brentano, Sigwart, qui tendent à identifier le jugement avec l'attitude mentale de la croyance.

(2) *Ibid.*, p. 171. Voir aussi Bain et Stout.

(3) C'est ce que j'ai donné à entendre dans mon *Handbook of Psychology* en ces termes : Au milieu des variations d'une réalité composite et instable le point le plus fixe est le sentiment du *moi*. Toute réalité nous est donnée dans l'expérience, et le centre de l'expérience c'est le moi et ses besoins (*loc. cit.*, p. 170).

(4) Ces derniers mots expriment à mon sens une probabilité. Une question intéressante peut ensuite être soulevée : celle de savoir quelle relation il y a entre le principe de sélection que nous trouvons dans la sphère de l'esprit, et la sélection utilitaire qui domine l'adaptation organique. Dans l'article du Dr Urban que j'ai déjà cité, la question de l'u-

§ 4. *Le jugement privé.*

Dans le chapitre précédent, nous avons pu trouver, à un point de vue objectif, une sorte de « jugement social » com-

tilité est brièvement discutée. Sans entrer dans le détail, je puis dire que j'ai conservé le point de vue utilitaire dans les deux aspects de la pensée sélective. 1° Dans la pensée, l'agent d'accommodation est l'attention qui a son ton agréable ou pénible ; l'attention représente les habitudes motrices au sein desquelles apparaissent primitivement les variations parmi lesquelles sont choisies les inventions véritables (selon le point de vue développé plus haut, § 55). Cf. mon « *Développement mental* », pp. 284 sqq., 302 et suiv.) pour l'existence évidente de variations dans l'attention complexe. L'accommodation par l'attention est nécessaire à tout être pensant. C'est par une attention soutenue et énergique sur les anciennes notions que viennent les nouvelles pensées. La variété des modes de l'attention détermine la variété de ces pensées nouvelles. C'est cette accommodation qui constitue la réception et l'absorption par l'enfant de nouveaux matériaux abstraits et de spéculation. Voilà le côté utilitaire essentiel qui se retrouve toujours même dans les cas où la ratification sociale ultérieure n'est pas donnée. Mais, 2° le critère social a lui aussi une utilité directe. Le besoin d'apprendre est le plus vif de ceux qu'éprouve l'enfant ; et les sources sociales sont les premières et les dernières sources des connaissances utiles pour l'existence. Je puis donc dire que la pensée sélective tombe sous la loi de la sélection utilitaire. La sélection des pensées vraies dans le monde extérieur se fait par l'accommodation des mouvements organiques, dont le progrès est dû à la « sélection fonctionnelle des mouvements surproduits. » (Voir *Dével. mental*, p. 154). L'accommodation de l'attention est soumise à un principe identique ; et dans la mesure du moins où les progrès de la pensée ont lieu sous l'influence de *stimuli* sociaux, nous trouvons que la fonction sélective est remplie par le jugement dans le sens que nous avons déjà indiqué. Le Dr Urban pense que le principe de l'utilité n'est d'aucune application aux relations spéculatives découvertes à l'intérieur d'un savoir total, bien que le tout soit, comme tout concret, sujet à la sélection utilitaire. Mais il semble que les parties soient elles-mêmes des tout possibles, et que les relations soient déjà objets de sélection. Je ne vois pas qu'il soit possible de rendre compte de la formation du savoir spéculatif autrement, au point de vue naturaliste. Je pense que les vues du Dr Urban sur ce point subissent l'influence de la théorie sur l'origine de la pensée que j'ai critiquée plus haut (§ 57, note), celle de « l'énergie inhibée ».

mun à tous les membres de chaque société, représenté par l'opinion publique, se manifestant par les habitudes individuelles dans les situations sociales qui se présentent. Nous l'avons appelé « jugement » dans l'individu, à cause de l'usage courant de ce mot. Nous avons cru pouvoir dire que la personne socialement éligible et compétente se montre une « personne de jugement » dans toutes les circonstances de sa vie sociale.

Dans ce qui précède nous avons vu la formation d'une pensée sélective dans l'esprit individuel. Du moins dans les cas complexes, et cependant dans une faible extension, cette pensée sélective nous a paru naître de la conception du moi et de l'intérêt que prennent par imitation l'homme et l'enfant à certaines représentations. Cet examen fait, au point de vue des conditions de la naissance de la pensée sélective, dans la personne elle-même, nous a conduit à voir que son critère est nécessairement — dans la mesure où elle donne la conviction du vrai — un *critère social*. De plus le sens de la confiance individuelle en la valeur d'une construction mentale, est le fondement de ce que l'on appelle en psychologie « jugement. »

80. Il suffit maintenant de laisser ces deux points de vue se donner l'un à l'autre une sorte de confirmation mutuelle. Le « jugement social », quand on le considère comme son nom y invite, au point de vue de son extension sociale, ne fait qu'un avec le jugement privé des individus qui constituent la société. Le critère social de la sélection dans les jugements des individus est un point jeté entre deux ordres, l'ordre des valeurs publiques et l'ordre des valeurs privées. Le jugement social tient sa valeur de l'absorption commune, par tous les individus, des modèles proposés à l'imitation ; et le jugement privé des individus tient sa valeur sociale de son origine sociale.

C'est donc seulement en un sens relatif que le jugement privé est privé, et que le jugement public est public car ils sont essentiellement une même chose (1).

81. Mais on peut demander : Est-il vrai que les jugements privés ont cet ingredient social que vous leur attribuez. Ne pouvons-nous résoudre certains problèmes par notre simple pensée individuelle et reconnaître la valeur de la solution à la conviction que nous en avons en tant que simples individus ? et cela sans avoir besoin de personne autre ? A mesure que notre développement se poursuivra la réponse à cette question apparaîtra plus complète ; mais il est bon de poser deux principes généraux à ce sujet.

1° Quelque indépendant que puisse être le jugement privé d'un individu et quelle que soit son opposition aux vues qui ont cours dans la société, celui qui juge ainsi a recours sans cesse aux critères communs de la vérité et de l'erreur que la société admet. La position que nous avons prise plus haut ne saurait aboutir à dénier une certaine valeur aux jugements individuels : elle a pour objet d'établir simplement les influences qui ont contribué à rendre l'individu capable d'établir de solides jugements. Ici comme partout ailleurs l'habitude devient loi. De bonnes habitudes de jugement gouvernent les individus. Mais les différences héréditaires sont grandes. Et ce n'est point un argument à opposer à la position prise plus haut que de citer des cas de jugements privés qui semblent excellents. C'est ce que je ferai moi-même plus loin.

2° J'ai admis la possibilité d'établir d'autres critères de la vérité dans d'autres parties du savoir. Un philosophe a prioriste peut même dire que le savoir mathématique n'est pas

(1) Ceci pourrait être appelé en un sens une « déduction sociale de la catégorie de l'Universalité » pour parler le langage Kantien adopté par le prof. Royce.

sujet à confirmation sociale. Mais ce qui est essentiel pour notre théorie, c'est que dans la mesure où le savoir individuel est soumis à un processus sélectif, ce savoir n'est pas fondé uniquement sur des critères d'ordre privé. Son développement est guidé en partie par des critères d'ordre social, et les jugements sur la vérité des propositions, que fait un individu au cours de ce développement, sont pour autant des jugements sociaux.

CHAPITRE IV

LES AUXILIAIRES SOCIAUX DE L'INVENTION.

82. La notion que nous possédons maintenant de la nature de l'invention chez l'enfant nous a préparés à tracer son développement en indiquant ses principaux auxiliaires dans la voie du progrès.

L'enfant diffère du jeune animal principalement parce qu'il se conçoit lui-même comme une personne. C'est donc par les fonctions qui assurent son évolution personnelle que nous devons-nous attendre à voir sa vie se différencier de celle des brutes. Si le précédent exposé est exact en ce qui concerne le mode de développement de la personnalité chez l'enfant et les progrès de la notion du « moi » alors les moyens que lui offre son milieu pour la satisfaction de ses besoins apparaissent au premier rang par opposition avec ceux qu'offre à l'animal son milieu, et aussi parce qu'ils sont proéminents *per se*. N'y aurait-il pas quelque récompense accordée dans la société aux modes d'action essentiels ou conventionnels qui offrent de constants modèles et un secours constant au besoin qu'a l'enfant de se réaliser progressivement lui-même et de connaître le monde ; et n'y aurait-il pas également un mode général d'expression sociale, une méthode pour soumettre les

acquisitions intellectuelles de l'individu à l'épreuve sociale ; ces deux faits caractéristiques du tout social étant à leur origine le résultat des exigences mêmes qu'à chaque stade du progrès ils sont appelés à satisfaire ? L'enfant doit à chacun de ces stades avoir devant lui des modèles généraux à imiter, déjà réalisés dans la société, et qu'il doit reproduire dans sa propre évolution. Et le degré de développement qu'il doit atteindre, avec la *vis a tergo* de l'hérédité derrière lui, dépend de la mesure dans laquelle son milieu social est chose conventionnelle, formellement établie. D'autre part la méthode pratique employée par l'individu et pour apprendre à se soumettre aux conventions de la famille, de l'école, etc., et pour donner aux habitudes qu'il prend des formes sociales établies et utiles, doit aboutir à certains modes généraux communs à tous les membres du groupe social pris dans son ensemble. Le *langage* est éminemment utile à ces diverses fonctions, et c'est en elles, réunies, que l'on peut trouver à mon avis les éléments de la véritable philosophie du langage. Ceci est vrai non seulement du développement du langage dans l'individu enfant (aspect ontogénétique), mais aussi de l'origine et du développement du langage dans la race (aspect phylogénétique). Nous pouvons pour le moment limiter notre recherche à la fonction sociale qui permet à l'enfant d'apprendre et de s'exprimer au moyen de l'acquisition et de l'emploi du langage.

D'abord, nous pouvons considérer l'acquisition du langage et les enseignements que l'on peut tirer de ses progrès, chez l'enfant en tant que personne et être inventif ; et ensuite, l'usage que l'enfant fait de la parole. Ces deux études ne feront évidemment qu'accentuer la distinction déjà établie entre l'invention « imitative » et l'invention « sociale » (2).

(1) Avenarius fait du langage le grand moyen d' « introjection », dans le développement historique. *Mensch. Weltbegrift*, p. 44.

(2) L'étude du langage aussi bien que celle du jeu et de l'art, comme

§ 1. — *Le langage.*

83. I. *La méthode pour apprendre à parler.* — Toutes les théories des procédés employés par l'enfant pour acquérir le langage sont fondées sur ce fait très évident que la parole est une fonction imitative. Ceci est si évident qu'on a la tentation de choisir les faits de langage pour exemple toutes les fois que l'on veut donner un exemple lumineux d'imitation. Le processus par lequel l'enfant associe étroitement les sons entendus avec les sensations que lui fournissent ses lèvres et sa langue en émettant les mêmes sons, — se servant ainsi de ses propres sons pour contrôler ses mouvements musculaires au lieu de faire encore appel à la voix d'autrui — est communément décrit et je ne m'attarderai pas sur ce sujet. Je ne me propose pas non plus de faire de la phonétique à propos des progrès de l'enfant avec l'aide du langage, de rechercher quelles lettres il apprend tout d'abord, à la fin et au milieu. Tout ceci est en dehors de la question présente, assez intéressante et importante par elle-même. Les cas qui sollicitent notre attention maintenant ont un aspect différent et rarement examiné ; je ne connais point en effet de discussion portant exactement sur l'imitation particulière que fait l'enfant des sons du langage, qui lui permet d'entrer dans la tradition orale et par cet intermédiaire dans la tradition sociale de son pays.

84. L'usage que fait l'enfant du langage de ceux qui l'entourent est d'abord tout à fait irréfléchi ; il s'en sert pour imiter directement. Il donne, il est vrai, un sens variable et

instruments sociaux, ne peut qu'être très écourtée dans un chapitre unique et les indications générales qui vont suivre ne doivent être considérées que comme de simples suggestions.

très large aux mots tels que « papa, maman, cuiller, bébé, chaise », etc., employés autour de lui par d'autres personnes avant qu'il ne montre aucune tendance à parler lui-même. Il établit aussi une grande variété d'associations entre les mots qu'il entend et les choses qui l'entourent; tout cela fait partie du système général des idées que lui suggère le panorama des choses et des événements se déroulant continuellement devant lui ; et c'est l'indice, au point de vue organique, de la grande aptitude de son mécanisme nerveux à remplir les fonctions vitales. A la vie réceptive, succède la vie pratique moins développée chez l'enfant au début de sa carrière : aussi apporte-t il dans ses premières tentatives d'imitation pratique une grande quantité d'informations déjà recueillies, prêtes à grouper autour d'elles les acquisitions ultérieures pour se les assimiler. Nous trouvons donc dans l'enfant lui-même un certain système de filets bien tissés prêts à saisir ses nouvelles acquisitions (qui reproduisent les modèles fournis par le milieu) et à leur donner une signification, grâce à une connaissance sûre déjà établie. Voilà le genre des premières interprétations ou inventions personnelles signalées plus haut.

85. Mais aussitôt que l'enfant commence à imiter ce qu'il a vu ou entendu, il tombe en de véritables mines d'or, dont la richesse lui était inconnue, dans lesquelles la sagesse des âges et les conquêtes de l'évolution ancestrale se cachent dans des lingots du métal intellectuel le plus pur. Ses efforts, il est vrai, ne lui permettent que de les effleurer. Tout ce qu'il apprendra ne lui fera découvrir que les couches les plus superficielles d'une signification de plus en plus profonde. (Nous l'avons déjà vu en étudiant le développement graduel du sens personnel). Il lui faut acquérir une série de connaissances remarquables, dirigée tantôt vers le dehors, tantôt vers le dedans, puis vers le dehors encore, qui toutes le

mènent à une compréhension de plus en plus complète de la nature des êtres et de leurs actions. Il en est ainsi dans toutes les catégories des choses à apprendre, et au plus haut degré dans l'apprentissage du langage.

Cette fonction présente le cas le plus important et le plus intéressant puisqu'il ne s'agit pas seulement d'apprendre à parler, mais que c'est par le langage que l'on apprend à peu près tout le reste. La parole tient sa principale valeur non d'elle-même, mais de ce dont elle est l'instrument. Cependant elle doit être d'abord acquise, comme toute autre fonction, en vue d'être apte à l'usage que l'on veut en faire. Et l'influence qu'exerce la façon d'apprendre à parler, qui est l'imitation, est peut-être le fait pédagogique le plus important dans l'histoire du développement mental chez l'enfant.

Son imitation instinctive des mots en tant que sons ouvre la porte à la connaissance de la signification des mêmes mots. Les *rapports* de l'enfant avec une personne qui lui parle deviennent plus complexes, plus sympathiques, quand l'enfant peut employer les mêmes mots, car cet emploi commun le conduit à l'observation commune des choses que les mots désignent, à l'accomplissement d'actes identiques désignés par les mots. En outre les rapports ainsi établis dépassent la portée de la chose particulière d'abord seule présente à l'esprit ; l'objet éloigné, l'événement passé ou futur deviennent en quelque sorte présents. Ainsi, une base est donnée pour une nouvelle leçon : l'enfant qui apprend à parler apprend le rapport de l'objet présent et de l'objet qui, quoique n'étant pas présent, peut être représenté, rémémoré, grâce à l'usage du mot dont on a appris auparavant la signification. Les distances peuvent comme les durées être parcourues en un instant grâce à ce merveilleux instrument. Ce n'est pas que l'enfant ne puisse pas se souvenir du passé sans le secours du langage ou avant que le langage n'existe ; mais il ne peut faire de ses souvenirs, quand le langage lui manque, la base

d'une extension ultérieure de ce savoir commun qui permet le progrès de sa connaissance, de sa pensée de lui-même et du monde.

C'est parce que ses parents ou son maître ont beaucoup de leçons à apprendre pour lui — parce qu'ils sont familiers avec les relations de temps, d'espace. de cause, etc. — qu'il lui importe d'apprendre les mots qu'ils emploient. Ses progrès dans la pensée seront identiques aux progrès qu'ils ont faits avant lui et qui, en fait, ont été incorporés dans leur langage. Ils ne peuvent communiquer ce qu'ils ont appris que sous la forme sous laquelle ils l'ont appris ; aussi, en apprenant, l'enfant saisit-il la signification du mot prononcé devant lui avant de pouvoir pénétrer plus profondément dans les idées (1).

La fonction essentielle du langage, au point de vue de son acquisition par l'enfant, est donc une fonction pédagogique, il joue le rôle de « fil conducteur ». L'enfant n'a pas à étudier par lui-même les relations des choses entre elles ; ses ancêtres l'ont fait pour lui et leurs découvertes ont pris corps dans le langage. Il arrive sur la scène du monde avec une aptitude héréditaire à la parole, jointe à l'instinct héréditaire d'imitation. Il tombe au milieu de ses aînés qui parlent déjà, et il se trouve, avant de le savoir et sans qu'il ait nullement besoin de le savoir, au milieu d'un réseau intriqué de relations sociales dont il peut se servir immédiatement grâce à l'usage de mots recueillis par un procédé imitatif agréable comme un jeu.

Par exemple, il apprend le mot « couteau » peut-être par l'expérience journalière des repas ; alors, on lui dit : « Le couteau coupe » quand, après avoir commencé à l'imitation

(1) On voit la vérité de cette proposition par les difficultés que l'on éprouve dans l'enseignement des sourds-muets. On a imaginé des méthodes étrangères aux modes ordinaires d'expression. Au lieu de rapports sociaux naturels, le maître communique avec ses élèves grâce à des conventions artificielles tout d'abord pour le maître lui-même.

de sa nourrice à brandir cet instrument, il le laisse glisser de ses doigts. Le sens de ces trois mots « le couteau coupe » le rend capable d'apprendre, d'un seul coup, ce qui représente probablement une longue série d'expériences spécifiques faites avant d'avoir appris la portée et les relations des choses de la nature. Il « conçoit » la chose qu'on appelle un couteau parce qu'il peut donner au mot, grâce à son développement intellectuel, une signification générale et qu'il peut avoir une prévision générale des conséquences. C'est le langage qui le lui permet, parce qu'il est tout d'abord le moyen propre à la race pour le faire, et parce que ceci eût été impossible si la race humaine n'avait pas possédé un moyen général de le réaliser. Le langage prépare l'enfant immédiatement à une notion plus profonde et toujours plus large des différents sens qu'ont les idées frustes ainsi acquises. Le savoir du jeune être procède ainsi du plus général, le plus certain, au moins général, au concret, le plus incertain. On verra mieux plus loin ce que j'entends par là.

86. Supposons un enfant qui n'ait au début de sa vie aucune tendance à généraliser l'expérience qu'il acquiert au sujet de son couteau : il ne craindra pas d'être coupé par les autres couteaux, les hachettes, les outils à bords tranchants. Il les soumettra successivement à la même épreuve, soit intentionnellement, soit par suite des accidents que provoquera l'oubli de la leçon qu'on lui a donnée au sujet du premier couteau. Résultat : il se coupera et se coupera encore. Et s'il devait, dans toutes les provinces de l'action, avoir ainsi recours pour apprendre, à des expériences faites par hasard, il est évident que sa vie ne suffirait pas à lui apprendre ce qu'il a le plus grand besoin de connaître. Il serait sans cesse accablé de maux qu'en réalité il prévoit et évite. Nous pouvons voir en cette prévision une sorte de généralisation, un cas d'adaptation personnelle grâce à la notion d'un type

général qui tient lieu d'un groupe d'expériences similaires. Voilà ce qui semble distinguer l'enfant du jeune animal. Ce ne sont pas, je crois, simplement la perception de la ressemblance (Morgan) ou l'association par ressemblance (James) qui sont la caractéristique de l'homme, car beaucoup d'animaux en sont capables ; il n'y a pas non plus un abîme entre ces deux parties de la nature, l'humanité et l'animalité ; mais c'est la direction prise par le développement de l'homme, par laquelle l'enfant est devenu un animal capable de réflexion tandis que les autres animaux en restaient incapables. Je crois que Romanes a raison de tenir pour possible que la direction donnée au développement intellectuel dès le premier et rudimentaire usage que fit l'homme de ses mouvements pour l'expression personnelle, fut réellement celle qui distingua dès l'origine l'être raisonnable des animaux inférieurs qui ne parlent ni ne raisonnent (1). Le langage est l'efflorescence des mouvements expressifs et c'est par lui que le développement humain atteint son aspect le plus élevé, l'aspect personnel (2).

87. La principale occupation de l'enfant, par rapport au langage, est l'absorption du sens des mots plutôt que sa découverte. Celle-ci est affaire d'usage social et ne vient qu'après les

(1) Il est aussi en accord avec moi (sect. 78, 82) en disant que le caractère distinctif entre l'homme et la brute « consiste vraiment dans le pouvoir de penser ce qui est donné par introspection à la lumière de la conscience personnelle (*Evol. ment. chez l'homme*, p. 175). et il en voit la manifestation la plus simple... dans le jugement » (*Ibid.*, p. 178). Cependant j'estime contrairement à ce que pense le prof. Mezes qui discute la question avec beaucoup de vigueur dans son étude sur les « différences essentielles entre l'homme et les autres animaux » que la volition et l'imitation persévérante peuvent se produire chez quelques animaux (Voir par exemple le cas du chien cité. *Dével. mental.* p. 352) sans une organisation suffisante du moi pour qu'il soit réflexif.

(2) J'ai énoncé ailleurs cette conclusion que l'homme a fait primitivement usage de la main droite pour des mouvements expressifs.

grandes généralisations. L'enfant reçoit dans son esprit des mots employés dans leur sens général ; il invente des situations générales correspondantes ; en cela il montre toute l'aptitude héréditaire au progrès spécifique que les paroles qu'il entend incorporent ; ses heureuses réponses, il les réitère et il s'attache à elles comme à des choses utiles. Un des faits les plus frappants du langage de l'enfant, c'est la façon dont cet enfant se sert d'un mot récemment acquis pour désigner les objets qui n'offrent qu'une ressemblance vague ou accidentelle avec celui que l'on désigne ainsi à bon droit. Les livres sur la psychologie de l'enfant abondent en exemples ; je n'ai pas besoin d'en citer davantage. L'enfant apprend à nommer mon genou un genou. Immédiatement, il appelle le coin de la table un « genou » ; le bout de bois au feu se termine par un « genou » ; la montagne est un « gros genou », et la plume a « son petit genou aiguisé ». Tout ceci est sa première interprétation du mot, la généralisation à laquelle il est entraîné par la puissance de l'hérédité et par une réaction habituelle. Ces objets remplissent les conditions requises par le premier sens donné au mot « genou » avant que l'emploi de ce mot soit mieux déterminé : aussi tous s'appellent-ils de même. C'est la fonction même du langage, ce « fil conducteur », qui précisément mène l'enfant à cette erreur de généralisation. Le pouvoir de généraliser est un de ses dons naturels ; c'est pour autant une source d'originalité.

88. II. *Les Usages du langage.* Nous pouvons dire d'abord que l'usage du langage éclaire d'une façon très nette le second genre d'invention, celui que nous avons appelé « social ». Il consiste en une série d'interprétations secondaires de mots, fondées sur l'interprétation primitive telle que nous l'avons décrite. Le progrès de l'enfant vient de la délimitation des sphères auxquelles s'appliquent les mots : il vient d'une expérience ultérieure celle de la signification

des termes récemment acquis. L'enfant s'aperçoit qu'il pousse à outrance la signification des mots dans ses efforts pour se faire comprendre des autres. Quand il parle du « genou » de la table, je ne le comprends peut-être pas et il voit que sa première conception du mot n'est pas, en un sens, de celles qui peuvent recevoir une confirmation sociale. Aussi abandonne-t-il sa première interprétation, et cela, soit qu'il me demande pourquoi un coin de table n'est pas un genou, soit qu'il me montre ce qu'il veut dire en parlant du genou de la table, soit qu'il m'entende faire dans la conversation des distinctions qui le tirent d'embarras. L'usage qu'il fait du langage est une épreuve continuelle des interprétations déjà inventées en prenant pour base l'imitation.

Son progrès est l'inverse de celui qu'indique d'ordinaire la théorie psychologique du concept, qui suppose un passage du particulier à l'universel. Il se fait constamment du plus général au moins général (1). L'enfant circonscrit le sens des mots par suite de la nécessité même d'être compris qui est le fonctionnement du langage.

Ceci le conduit à nous fournir le second aspect de toute véritable invention. Le langage doit servir dans la société. Dans la mesure où après chaque épreuve le sens attribué à un mot apparaît sans fondement, trop compréhensif, et dans la mesure même où il se forme un sentiment nouveau des conditions requises pour une nouvelle signification, dans cette mesure l'enfant fait une nouvelle invention pour la soumettre, comme la précédente, à une épreuve pratique dans le groupe social.

89. Nous constatons que lorsqu'il agit ainsi, lorsqu'il em-

(1) Et surtout à cette première période : l'autre processus existe cependant réellement, mais il caractérise une période ultérieure, celle de l'instruction logique plutôt que verbale. Cf. le processus appelé « érosion » dans *Dével. mental*, p. 300.

ploie un mot avec circonspection, attendant de voir le sort qui lui est réservé auprès des autres qui vont chercher à le comprendre et critiquer son usage, la fonction essentielle du langage, celle de « fil conducteur », apporte une nouvelle chance d'apprendre. Le père ou le maître peut profiter de l'erreur de l'enfant pour le mener à la vérité. Je me hâte d'avertir l'enfant que la table n'a point de genou et de lui dire pourquoi elle n'en a pas.

Je lui fais à l'occasion de son erreur d'interprétation une nouvelle leçon dans laquelle il trouvera les nouveaux éléments d'une suggestion sociale pour épurer le sens des mots qu'il emploie et par cela même ses connaissances. Cet échange entre l'enfant et moi est naturellement sans fin : il reçoit ce que je lui donne et me le retourne transformé par son assimilation ou son invention, pour voir sa construction de nouveau rejetée par moi, avec de nouvelles indications auxquelles il peut la rendre plus conforme aux exigences du système développé de significations que j'ai acquis déjà, précisément par le même processus. Ainsi sa seconde interprétation devient à son tour l'occasion d'une autre et ainsi indéfiniment.

De la sorte, le langage est au point de vue génétique un auxiliaire de la plus haute importance pour le développement de la connaissance ; et il met bien en lumière le facteur social que nous avons appelé plus haut le « jugement ». Je n'ai pas besoin d'insister sur ce rapport. Cependant on ne peut pas négliger, dans ce développement, ce point que le mode d'acquisition du langage est le même que celui de l'évolution organique de la personne dans son ensemble, considérée dans ses rapports sociaux. L'enfant apprend à se connaître lui-même et à connaître son alter, comme nous l'avons vu, en réagissant sur les suggestions continuelles qu'il reçoit des autres personnalités, Nous voyons maintenant que le langage, après la première année de l'existence ou un peu plus tard, est le

grand véhicule de suggestions et le grand facteur par conséquent du développement personnel. Quand il ne s'agit plus d'apprendre à parler, il s'agit encore d'apprendre par le langage. Les deux processus d'incorporation du moi projectif dans le moi subjectif, et d' « éjection » du subjectif dans « l'alter-ego » tirent leurs principaux matériaux du langage. Par le langage des autres, l'enfant apprend à les connaître, et par son langage il se fait connaître à eux.

90. III. *Usages de la lecture et de l'écriture.* — Le rôle que nous avons assigné au langage dans l'évolution sociale de l'enfant reçoit une confirmation plus complète de l'examen de ces modifications de la fonction du langage qu'on appelle la *lecture* et l'*écriture*. Dans la lecture nous trouvons très accentué l'état d'esprit réceptif nécessaire à l'invention imitative. L'écriture, d'autre part, et avec elle toutes les formes d'inscription, d'impression, etc., qui sont des développements de l'écriture réalisés au cours de l'organisation sociale des peuples civilisés, représente l'autre pôle — celui de l'utilité expressive. L'écriture est d'abord — comme l'impression et la publication pour l'auteur — le moyen pour celui qui écrit de soumettre à l'épreuve sociale (dont nous avons déjà exposé la nature), les produits de son invention. L'enfant écrit sur son cahier en vue de recevoir les critiques de son maître. Il écrit à son ami, quand il est adulte comme quand il est enfant, pour exprimer sa pensée, mais ses expressions n'ont de valeur et ne représentent ses véritables inventions qu'autant que la critique de son ami le permet et les comprend. S'il devient auteur et si ses productions sont fixées sous la forme permanente d'un livre, il fait appel à une critique élargie et dans l'espace et dans le temps. C'est alors de la littérature, c'est-à-dire la série permanente d'inventions, remémorées dans leur forme et leur matière, par lesquelles la société s'est graduellement enrichie

et dans lesquelles elle s'est projetée elle-même, dans un grand nombre de déterminations.

Quant à la lecture, l'enfant non seulement apprend à lire, mais il apprend à s'assimiler les pensées qu'il lit. En apprenant simplement à lire, il apprend à réinventer pour lui-même les formes du langage, de la même façon précisément que pour apprendre à parler. Mais dans la lecture, le système des « modèles », qui servent à mesurer et contrôler des relations, est plus riche que dans le simple langage. Car dans la lecture, l'enfant n'est plus obligé d'attendre la présence de son père ou de sa mère pour recevoir d'eux les formes correctes du parler. Les livres constituent une série graduelle de formes sagement ordonnées en une complexité croissante, et il trouve en eux matière à un lent processus d'acquisition, qui porte son développement aussi loin que l'évolution de sa puissance d'invention le lui permet. Et quand il a ainsi dépassé les formes en usage dans son milieu social, il entreprend avec l'aide des livres que renferment les bibliothèques auxquelles il a accès, de dépasser de même les lieux communs de la pensée répandus dans la société dans laquelle il vit.

Par ses lectures et par ses écrits, il assimile d'une part, et, de l'autre, il exprime d'une façon sociale sa propre personnalité qu'il soumet au jugement de ses compagnons. Or, l'assimilation et l'expression sont les deux champs dans lesquels nous avons vu s'exercer la puissance d'invention. La série entière des fonctions qui se groupent autour du langage, constitue le facteur le plus important du développement personnel ; non parce qu'elles offrent quelque particularité intrinsèque en tant qu'on les considère comme des fonctions du moi, mais uniquement parce que le « Geist » social, le « Socius », trouve en elle une expression toujours plus claire et plus adéquate (1).

(1) Pour la position générale que j'ai prise dans ce paragraphe je puis sans m'en douter avoir emprunté à un « Syllabus of Lectures » que m'a-

Dans les expressions qu'il emploie, l'écriture, le langage, les conditions sociales du passé sont cristallisées et mises à profit; et le nouvel individu dès le moment où il est né au monde de l'action indépendante, trouve en elles, comme nous avons eu l'occasion de le voir, une grande partie de son héritage social directement utilisable.

§ 2. — *Le jeu* (1).

La place de l'instinct du jeu dans l'ensemble des fonctions du jeune animal ou de l'enfant a été l'objet d'une récente discussion, au point de vue biologique ou phylogénétique (2). En laissant de côté les questions d'origine, nous pouvons rechercher le rôle du jeu dans le développement personnel et social de l'individu — sa valeur ontogénétique en somme — d'une façon sommaire qui exige qu'on omette les détails.

Parmi les fonctions les plus importantes du jeu, au point de vue de son rôle dans l'éducation que l'individu doit recevoir pour subsister au sein des multiples relations sociales qui l'entourent comme d'un réseau, on peut indiquer les suivantes, en conservant l'ordre naturel.

92. I. *Le jeu est une des formes les plus importantes de l'activité organique.* — Dans la mesure où les tendances impliquées

vait adressé obligeamment le prof. Royce, l'idée suivante : « Il est vrai que la pensée dépend beaucoup, quoique non pas entièrement, du langage ; ce qui est dû non pas à un pouvoir magique propre au langage, mais plutôt à son importance comme fonction sociale imitative ».

(1) Depuis que ce passage a été écrit, je suis tombé sur un ouvrage de grande valeur, « *Die Spiele der Thiere* » par le prof. K. Groos. Sa conclusion sur la fonction du jeu, au point de vue biologique, est la même que celle qui est adoptée ici.

(2) Cf. Groos, *loc. cit.*

par le jeu sont instinctives, elles poussent à agir dans des directions déterminées par l'hérédité et par les exigences spécifiques. Au point de vue organique, nous constatons — et notre but est de l'établir aussi au point de vue mental — que les actions auxquelles tend spontanément le jeune animal pour s'amuser, sont précisément celles que requièrent les activités accomplies qui entreront plus tard en jeu.

Ceci est un important indice du rôle joué par le jeu, examiné à un point de vue historique ou philogénétique, à savoir que l'instinct du jeu comme tel fournit une sorte de récapitulation artificielle des efforts sérieux et énergiques qui ont fait le progrès de la race ; et que par là même il entretient le besoin qu'éprouve l'individu de se livrer aux mêmes exercices avant que le mauvais temps vienne le mettre en détresse (1).

Quant à l'avantage que l'individu retire du jeu, il apparaît si bien par les exemples tirés par d'autres auteurs de la vie des jeunes animaux, que je n'éprouve pas le besoin de m'arrêter plus longtemps qu'il ne le faut pour en signaler quelques uns. On se souvient que les jeunes chiens s'amusent à mordre, à courir, à se battre, à se disputer sans se faire de mal. On considère ceci comme prouvant que l'instinct du jeu a son origine spécifique dans les habitudes de lutte et de com-

(1) Voir les nombreux exemples fournis par l'ouvrage de Groos déjà cité. J'ai discuté les idées de ce livre avec quelque étendue in « *Science* » 26 février 1897. Deux autres indications du rôle du jeu *dans le développement de la race* peuvent-être apportées. Il est d'abord un indice du degré de développement organique atteint par l'espèce ; il révèle la puissance et la direction des tendances héréditaires avant qu'elles soient développées chez l'individu. Les jeux des animaux sont propres à chaque espèce de même que leurs instincts pleinement développés. Ensuite grâce à l'exercice impliqué par tout jeu, l'animal élargit les desseins, accroît les forces, aide ainsi au développement ultérieur des tendances héréditaires de l'espèce dans le sens des fonctions ainsi mises en jeu, et cela avec le concours de la sélection organique (conservation des mieux adaptés, par sélection naturelle).

pétition par lesquelles la race s'est conservée et développée. Nous voyons aussi que cette activité de jeu chez le chien a pour lui une utilité directe puisqu'elle lui apprend la vie de luttes personnelles qu'il doit mener comme chien isolé. Un autre exemple — celui du jeu d'un jeune chat avec la souris qu'il vient de prendre — montre encore mieux quel apprentissage le jeu permet au jeune animal des méthodes de secours et de défense qu'emploie l'adulte à l'état sauvage. Et il en est de même dans un nombre indéfini de cas.

93. II. Le jeu est une des façons les plus importantes d'actualiser des instincts sociaux. Les rapides considérations qui précèdent sur l'utilité organique du jeu nous préparent à comprendre le rôle que joue la même activité dans « l'équipement » conscient et social du jeune être. Nous avons pu voir très nettement dans le monde animal les faits d'utilité organique, parce que chez les brutes les phénomènes dus à l'instinct ne sont pas compliqués de ceux dûs aux plus hautes facultés mentales que possède l'homme, et parce que les besoins immédiats y sont plus pressants. Aussi vais-je maintenant me reporter surtout à ces animaux supérieurs qui possèdent des modes d'actions sociale et collective bien développés.

Le genre de préparation sociale que le jeune animal reçoit de son activité de jeu est précisément *la vérification expérimentale des bénéfices et des plaisirs que procure l'action commune.* Les instincts maternel et filial ont un certain caractère de jeu non moins chez les animaux que chez les hommes. Les chiens qui se battent pour jouer opposent souvent le nombre à la vitesse ou à la force et au milieu du jeu échangent souvent leurs rôles, celui qui est poursuivi devenant poursuivant, etc. Les oiseaux d'une même bande se réunissent pour tourbillonner autour d'un arbre où est supposé perché un ennemi fictif, précisément de la même façon qu'ils le feraient si l'en-

nemi était réellement sur cet arbre. Les fourmis ont des combats simulés avec des ennemis fictifs, et manœuvrent ainsi militairement sans effusion de sang (1). Les animaux ont donc à un très haut degrè le pouvoir de « faire semblant », par exemple de se mordre l'un l'autre avec les signes de la colère, de simuler l'attaque et les réponses appropriées : ce qui montre un art précieux de combinaisons variées et une attitude à comprendre en quelque sorte les relations et les situations quasi-sociales.

La fiction de la lutte, quelquefois objet de beaucoup de soin, est donc très répandue dans la nature : les canards se battent pour jouer sur l'eau, les oiseaux dans l'air ; les animaux vont jusqu'à se faire du mal dans leur ardeur pour le jeu (2). De remarquables faits de hiérarchisation animale montrent quels sont les résultats que l'on peut attendre des jeux : dans certaines bandes de chiens, dit Hudson, « depuis le plus fort jusqu'au plus faible il y a une décroissance graduelle de l'autorité ; chacun sait au juste jusqu'où il peut aller, quel compagnon il peut tourmenter lorsqu'il est de mauvaise humeur... et quel est celui auquel il doit obéir à son tour » (3).

(1) Je ne sais où j'ai puisé cet exemple, mais je ne fais qu'une citation dont j'ai pris note.

(2) F. Hudson, *The Naturalist in La Plata*, p. 308. Le lecteur peut consulter l'exposé très étendu qu'a fait Hudson des jeux des oiseaux et des mammifères (*loc. cit.*, spécialt. ch. XIX. La musique et la danse dans la nature), et le *Spiele* de Groos, 202. Un des défauts à mon avis de l'étude de Groos c'est qu'il ne reconnaît pas assez l'importance de la fonction sociale parmi les utilités de l'activité de jeu (Voir cependant, p. 71 : « La signification sociale du jeu est par conséquent très grande »). Je dirais même que c'est eu égard à la vue sociale chez les animaux supérieurs et l'homme, que cette idée de Gross, présentée comme un paradoxe, est surtout vraie : « Die Thiele Spielen nicht weil si jung sind, sondern sie haben einer Jugend, weil sie Spielen müssen », *loc. cit.*, p. 68.

(3) *Loc. cit.*, p. 337. « Ce tempérament dominateur, si commun chez les animaux sociables » est, pense-t-il, « ce qui les mène à persécuter les faibles et les malades ».

On voit des cas où les responsabilités sont partagées entre individus pour la capture d'une proie, par exemple ; mais il est difficile de croire que la coopération est devenue instinctive, régulière comme un instinct, à moins que des situations identiques ne se répètent artificiellement, dans les jeux, de façon à ce que les animaux deviennent capables d'apprendre chacun son rôle : ce qui pourrait suffire à protéger pendant quelques générations certains individus contre la sélection naturelle (1).

Au point de vue anthropologique, l'instinct de jeux aurait la même utilité. L'homme primitif, nous dit-on, se complaisait à un degré considérable, dans les jeux, les danses les amusements ayant un caractère social. Ce qui dut lui faire souhaiter de se procurer constamment le bénéfice de la sociabilité, et le stimuler continuellement à rechercher la paix.

94. — Mais c'est chez le jeune homme que l'utilité attachée aux activités de jeu est le plus remarquable ; et c'est chose si importante que l'on m'excusera d'entrer dans des détails sur les points suivants, en vue de rattacher ce sujet à celui du développement social de l'enfant en général. L'enfant est voué à une vie consciente, personnelle, qui n'est réalisée avec toute sa richesse qu'au sein des relations sociales dans lesquelles il s'est engagé ; et s'il est vrai qu'il trouve dans ses jeux le plus important moyen d'apprendre, ce fait est d'une importance spéculative et pratique considérable.

III. *Le jeu donne la souplesse de l'esprit et du corps en même temps que le contrôle de soi-même.* L'exercice assure une plasticité fonctionnelle qui offre un contraste frappant avec la plasticité du mouvement brut. Faire les choses vite *et* bien

(1) Ceci n'est qu'une suggestion, mais si certains faits venaient à l'appui, elle pourrait être de quelque utilité dans les discussions sur les dons naturels, l'hérédité, etc... qui mettent en question l'origine d'un instinct périodique ou ne se manifestant qu'une fois.

vaut mieux que les faire vite *ou* bien. De même que la grâce du cheval entraîné contraste avec la gaucherie du poulain, de même l'usage que fait de ses facultés mentales l'écolier discipliné contraste avec l'activité psychique du paysan. Je crois que tous les jeux, depuis le premier âge jusqu'au champ de jeux athlétiques, ont la propriété de créer ce contraste.

95. IV. *Le jeu donne à l'enfant une aptitude constante à apprendre par imitation et à inventer.* Il est évident pour quiconque a observé les enfants en train de jouer que l'instinct d'imitation croît de diverses façons grâce aux dispositions des joueurs, à leur obéissance aux chefs, à l'apprentissage successif de différents rôles, aux variations et aux perfectionnements apportés à plusieurs jeux en voie de progrès.

Il y a ordinairement dans chaque groupe d'enfants quelques-uns d'entre eux qui ont une puissance d'invention plus grande que les autres; ils sont plus remuants, semblent désireux de diriger les autres, proposent sans cesse des innovations. Les autres, au contraire, les suivent en les imitant plus ou moins servilement. Peu importe naturellement le plus ou moins de valeur des nouveaux éléments de jeu ainsi introduits. Le fait que les enfants les imitent et, ce faisant, apprennent à réaliser par eux-mêmes les nouveaux mouvements combinés, les nouvelles variétés de relations sociales, les nouvelles dispositions des personnes pour la coopération et l'effort commun — ce fait, dis-je, suffit à faire de la discipline des jeux une chose du plus grand intérêt et de la plus haute importance, à l'origine et dans le développement du sens personnel et social (1). Dans le cercle où se meut l'enfant, ses égaux se sentent stimulés à l'imitation ; et l'action ainsi engendrée est plus franche, plus naturelle. En outre

(1) Cf. Duprat « L'Éducation physique à l'École primaire» Bordeaux, Gounouilhou 1893, où j'ai exprimé des idées analogues à celles qui précèdent [Note du Traducteur].

dans de tels cas l'enfant est appelé à une adaptation relativement simple et facile ; il n'est pas gêné par la crainte de ne pas comprendre ce qu'on lui demande, comme cela arrive si souvent quant il interprète les invitations à l'action que lui adressent ses aînés.

En apprenant par imitation, au cours de ses jeux, l'enfant s'exerce à l'art de l'invention aussi bien que s'il acquérait de nouvelles notions dans des situations sociales de grande importance ; car c'est par l'imitation comme nous l'avons vu que sont rendues possibles les premières manifestations d'originalité.

96. V. *Mais il n'en est pas moins vrai que l'aspect social, celui de l'invention apparaît aussi dans les jeux de l'enfance.* On se souvient que nous avons vu l'enfant, et aussi l'adulte, soumettre constamment ses pensées, ses interprétations, ses inventions à l'épreuve de critères sociaux représentés par les jugements et les sentiments que ses propres créations ont contribué à répandre dans la société autour de lui. Cette épreuve, essentielle à son évolution, trouve place dans tous les jeux. Et je puis distinguer deux façons suivant lesquelles les jeunes héros bénéficient de cet avantage.

En premier lieu, le jeu est essentiellement affaire d'activité : il excite le joueur à l'action, en l'obligeant à des efforts vigoureux, variés, répétés. La fin projetée, le bénéfice du jeu pour lui-même ou pour toute autre chose par surcroît, implique une série de démarches qui mettent toutes le sujet à l'épreuve, dans tous les genres d'action que le sport entraîne. Il est naturel de supposer, par conséquent, qu'à mesure que le jeu fait des progrès l'enfant se connaît mieux lui-même qu'auparavant, grâce à ses actions et à leurs déterminations. Il sait jusqu'où il peut courir, ce qu'il peut soulever, à quel point il est habile à éluder les difficultés, à échapper à la poursuite, etc. Il parvient ainsi directement à

un sens plus large et plus adéquat de ses aptitudes personnelles et sociales aux modes communs d'activité que le jeu représente, et, en outre, à l'accomplissement des devoirs réels, à la réalisation des entreprises que la vie pratique lui impose. Ce pouvoir de s'estimer soi-même, avec la confiance en soi qui l'accompagne, constitue un des traits essentiels du caractère normal et socialement sain.

En second lieu, en même temps que le jeune homme apprend à se connaître lui-même, il se révèle à chacun de ses compagnons de jeu.

Eux aussi apprennent ce dont il est capable dans les exercices variés du corps et de l'esprit, ils savent bientôt à quel degré il est ingénieux, souple, inventif, prompt, fort. Et les progrès des jeux dépendent ou tendent à dépendre du maintien de l'équilibre entre eux et lui. Sa part lui est faite par une rapide appréciation de ce qu'il peut faire ou de ce qu'il est susceptible de choisir. On se ligue contre lui s'il est fort, on l'assiste s'il est faible, on l'instruit s'il est faible d'esprit, on le circonvient s'il est brillant. Tout ceci exerce sur l'enfant une réaction qui le stimule à faire à son profit un effort de mieux en mieux approprié et des efforts de mieux en mieux concertés au profit de son parti.

97. Le résultat général est ou tend à être d'une haute importance sociale. Une récompense est offerte à l'action commune par le fait même que le savoir est commun. Montrer ce que je puis faire seul c'est montrer de quelle importance il est à un autre de m'avoir pour allié. Le sentiment de ma faiblesse est la révélation pour moi du besoin que j'ai de vous prendre pour allié. La présence d'un plus fort que nous deux est une incitation à une prompte alliance entre vous et moi contre lui. Et la victoire que nous remportons sur lui par cette alliance nous confirme l'utilité de la coopération sociale, et en même temps lui prouve que la société est plus forte que

l'individu. L'esprit de cet union, le sens de la dépendance sociale opposé à l'esprit d'intolérance individuelle, l'habitude de subordonner les utilités privées à un bien social plus compréhensif, la volonté de reconnaître la direction du plus compétent et de la suivre — bref, ce qui fait d'une personne un moi, un *socius*, tout ceci se développe avec vigueur sur le terrain des jeux de toute école où les instincts naturels des élèves ne sont pas réprimés par des interférences qui dénotent un mauvais jugement et par d'artificielles restrictions.

Beaucoup d'institutions sociales sont déjà en image dans les institutions de jeu, spontanées, scolaires ; et ce n'est que reconnaître comme il convient l'importance de ces faits, que de dire que les jeux de l'enfance et de la jeunesse sont des instruments d'une grande valeur sociale (1).

§ 3. *L'art.*

98. L'instinct artistique semble se manifester tout d'abord chez l'enfant dans les occupations qui demandent de l'imagination ; (et par imagination ici nous entendons la fonction d'invention prise dans son sens large, comprenant les deux aspects d'originalité établis maintenant en detail (2). Au commencement d'une carrière appelée à être artistique, même de la façon la moins brillante, l'enfant doit effectuer de nou-

(1) Si ces avantages, de même que l'avantage organique direct sont assurés par le jeu, nous sommes autorisés à voir dans la tendance à jouer une impulsion innée, et à écarter totalement la théorie qui réduit le jeu à n'être que l'usage d'un surplus d'énergie. Voir sur ce point le livre de Groos, *Die Spiele der Thiere*, ch. 1.

(2) C'est-à-dire ce qu'on appelle « l'imagination constructive » qui fait faire des progrès à l'invention, non l'imagination passive souvent appelée « fantaisie ». Groos ne fait cette distinction ni dans son interprétation de l'art ni dans sa critique des autres écrivains (comme par exemple moi-même), *loc. cit.*, p. 307.

velles combinaisons des matériaux proposés à son imitation. Telle est naturellement la première condition requise. Mais il est évident que ce ne saurait être la seule exigée pour la production artistique. D'autres peuvent considérer nos productions imaginatives comme grotesques ; nous pouvons nous aussi faire de même. L'appel aux autres et à l'opinion plus solide d'un second moi indique chez l'artiste le besoin d'une appréciation qui sert à faire passer son œuvre du domaine de la simple invention à celui de l'art.

Je ne cherche pas ici à faire une théorie esthétique même rudimentaire ; mais un élément commun à beaucoup de théories de l'art, c'est d'exiger plus que la synthèse subjective de matériaux et la conception de nouvelles formes, si le sujet qui les produit doit être un artiste et si son œuvre doit être artistique. Cette autre chose, nous devons donc la considérer dans les jugements des autres, quoique l'individu puisse par éducation ou par hérédité parvenir à posséder lui-même une rectitude de jugement suffisante. En d'autres termes, le jugement sur lequel repose l'existence de l'œuvre d'art *est un jugement social*, que l'individu soit capable ou non de s'y élever. Et ce fait qu'un artiste reçoit la louange universelle des hommes pour son œuvre est la preuve qu'il est un homme qui, dans son sens privé de la valeur, réalise de quelque façon le jugement social. Ses œuvres plaisent au genre humain.

Si ceci est vrai — et la vérité en devient plus évidente par la synthèse qu'il nous est aussi possible de faire de certaines doctrines esthétiques courantes — nous voyons que l'art, comme le langage et le jeu devient susceptible d'interprétation grâce à son rapport avec la conscience sociale. L'élément personnel dans l'art, la pure création, dans l'œuvre d'imagination, de combinaisons nouvelles mais subjectives, c'est l'invention sous son premier aspect imitatif ; l'appel fait alors au jugement social pour établir la beauté objective de la

construction de l'esprit, met en lumière le second aspect de l'invention que nous avons constaté dans tant d'activités de l'enfant et de l'adulte : je l'ai appelé « l'invention sociale ». Voyons comment l'enfant développe les rudiments de l'art à partir de cette base.

99. A y réfléchir, on voit clairement que la seule voie que puisse suivre l'enfant pour obtenir l'appréciation des autres, c'est l'action. Nous avons vu le rôle de l'action dans les jeux. La façon générale, par conséquent, de susciter cette sorte de jugement social qui fournit l'appréciation artistique est donc aussi l'action ; et l'enfant devrait faire montre de lui-même en toute occasion s'il voulait transformer tous les produits de son imagination imitative en choses ayant une valeur sociale. Ces actes par lesquels plus ou moins explicitement il se manifeste, et l'admission par la société des conceptions inventives qui les ont inspirés, ont été originairement le fondement de tout intérêt esthétique et le restent pour l'enfant aussi longtemps qu'il est laissé à ses propres ressources. Aussi devons-nous escompter que les enfants soient très désireux de « s'exhiber », de « se montrer » comme l'on dit — une expression qui, dans son usage commun, peut être considérée comme correspondant à la réalité même.

Le point ainsi établi peut être rendu évident pour quiconque observe les enfants non seulement dans leurs jeux, mais dans toutes leurs affaires. Aucune invention ne leur plaît, comme nous l'avons vu, à moins que sa valeur ne soit confirmée par la mère ou la sœur. Aucun résultat acquis — ni une nouvelle combinaison de mots, une manipulation, un de ces riens qui font l'orgueil de l'enfant — n'a de valeur ou n'est tenu en haute estime avant que le père n'ait vu que son enfant en est capable et par lui-même. Son sens de la puissance pratique et de l'originalité semble se nourrir de cette sorte d'approbation que l'enfant rencontre en s'exhibant dans son milieu

social. Les jugements sont modifiés ou contrôlés directement par les effets sociaux qu'entraînent leurs applications. L'exposition de son nouveau dessin, dans la maison, a autant d'importance pour ce génie en germe que pour l'artiste l'exposition qu'il est autorisé à faire de son œuvre au Salon ; et le développement de son talent en dépend de la même façon, peut-être à un plus haut degré encore.

100. L'originalité dans l'art comme partout ailleurs est donc une affaire de don individuel, de conception et de confirmation sociale. Ce n'est pas que l'art se borne à « l'exhibition de soi-même » ; ce serait prendre le dernier élément pour le tout que de le prétendre, et se confirmer dans le point de vue social en réduisant le génie à la vanité. Mais il faut dire (et c'est le point essentiel) que le jugement social porté sur une œuvre d'art, trouve un corrélatif dans le désir du créateur de s'exhiber lui-même. Ce n'est qu'ainsi qu'il forme son jugement. La réaction de la société sur le créateur de l'œuvre d'art n'est pas seulement ce qui le stimule et ce qui fait son succès ; c'est aussi la source même de son sens de la valeur.

C'est ce qui donne aussi le sens de la valeur dans l'évolution de la notion du moi, et cette évolution se fait par deux moments essentiels correspondants. C'est ce que nous verrons en détail au sujet du sentiment (Chap. VII). Nous y verrons qu'un jugement, moral ou esthétique, ne peut pas être complet tant que le penseur ne tient pas compte du savoir ou du jugement des autres.

101. Si mon dessein était ici de tenter une revue générale des arts à ce point de vue, je pourrais tirer une éclatante confirmation de certains faits évidents. Je pourrais dire que le chant (avec la danse) est la première tentative artistique : à un point de vue archéologique et au point de vue de la psy-

chologie de l'enfant, c'est l'un des premiers moyens de manifestation du moi et une des premières tentatives visant à un effet social. La sérénade d'Hamlet recommande Hamlet ; le cercle à la veillée se forme autour de celui qui émeut la compagnie de son chant. Les oiseaux font l'amour en chantant, et leurs chants expriment l'excellence des émotions qui les inspirent. Bref l'idée d'attirer sur soi l'attention de l'amante, du compagnon, de l'ami, semble liée au chant comme par un souvenir de la grande utilité de ce moyen d'expression dans le règne animal, au temps où le champ était le seul art et où l'unique rôle de l'art était d'attirer l'attention.

En général il est plus difficile de découvrir le désir de « se montrer » dans la musique, les arts plastiques, la peinture. Mais il en reste la trace dans l'appel à la confirmation sociale que l'on retrouve partout. C'est ce que je désire laisser dans l'esprit du lecteur comme mon idée fondamentale sur ce sujet ; le terrain sur lequel l'impulsion artistique s'identifie avec la tendance à faire montre de soi-même, a été très bien indiqué par un autre auteur. (1)

102. Peut-être est-il bon de faire remarquer, en considérant l'art comme un auxiliaire du développement social,

(1) Marshall, *Pain, Pleasure and Æsthetics*. Quant à une théorie générale et génétique de l'art, ce n'en est point le lieu ici ; mais je saisis l'occasion d'indiquer que l'antithèse entre l'art *décoratif* et l'art *imitatif* a son développement dans les deux principes psychologiques de *l'exhibition de soi-même* et de l'*imitation* qui déterminent les progrès de l'invention. De nouvelles interprétations sont assurées par l'imitation : voilà le principe des arts imitatifs, nés du besoin de l'homme d'obtenir des résultats nouveaux par l'emploi imitatif de matériaux anciens. Le second besoin est satisfait par l'expression sous la forme d'*exhibition de soi*, de décoration, de parade. Ainsi naissent les autres grandes classes de production artistique, l'art décoratif, ornemental, se manifestant tout d'abord par la peinture du corps, le tatouage, les parures brillantes de plumes, etc., chez les peuples primitifs. Avec les progrès de la civilisation, ces deux grands courants ont fusionné dans les beaux arts.

que la vue que nous donnons met la théorie de Spencer à l'abri de la critique la plus embarrassante qu'on lui ait adressée. Spencer a longtemps soutenu que l'origine de l'art est dans l'instinct de jeu. Mais il lui a manqué de montrer l'utilité de ce dernier instinct, et il s'est ainsi exposé à cette critique que dans la doctrine de la genèse de l'art il abandonne l'hypothèse de l'évolution.

Si le jeu n'est qu'un surplus d'activité, comme Spencer semble le croire, le produit du jeu, sous forme d'impulsion artistique, doit être considéré comme une surproduction sans utilité du commencement à la fin. D'autre part la théorie qui identifie l'impulsion artistique et le désir de se montrer est nettement évolutionniste ; mais il lui manque à mon avis d'avoir vu que l'instinct qui pousse à se montrer doit avoir l'importance fonctionnelle ou le degré d'activité qu'implique l'impulsion artistique que l'on dit en dériver ; or, il a été surtout rattaché à l'instinct sexuel. Les vues que nous avons émises me semblent à l'abri de ces critiques : elles font de l'imagination synthétique ou créatrice opérant par imitation l'agent essentiel de la production artistique ; le contrôle social et la limitation nécessaire à la valeur de ses créations sont assurés par l'impulsion à se montrer ; et finalement cette impulsion se manifeste notamment dans les tendances au jeu.

La production artistique est donc rattachée à la fonction générale de la « pensée sélective » dans laquelle nous avons découvert deux phases analogues et une semblable utilité (1).

(1) Plus haut, ch. III, § 3. Le lecteur a peut-être déjà remarqué que cette détermination sociale du principe sélectif, dans le cas du jugement esthétique, n'est qu'une application de la détermination générale du même principe sous le titre plus large de « pensée sélective ». Nous trouverons un cas semblable à propos du jugement moral. Tous les cas particuliers où la sélection se fait par la croyance ou jugement qui fait la confiance en soi, mettent en relief le critère général indiqué plus haut. Quant à la distinction des domaines respectifs, tels que le domaine de l'esthétique et celui de la morale, la question concerne les qualités objectives selon lesquelles la matière de l'expérience sert dans

Les deux critères de sélection, cependant, — celui de la confirmation sociale comme celui de la construction imitative — nous défendent d'identifier les créations de l'art et les productions du jeu et de voir le trait caractéristique le plus essentiel de la conscience esthétique dans le « faire-croire » (make-believe (1) » ou « Schein ») qui distingue le jeu de l'activité sérieuse (V. Hartmann, Groos). La part de vérité contenue dans cette théorie semble être que dans le « make-believe » qui est à son maximum dans le jeu, le sentiment de la liberté individuelle et de la puissance créatrice est fort : c'est le sentiment exagéré du moi que nous avons trouvé en toute invention. Mais le besoin de critères sélectifs pour juger les créations artistiques apparaît dans ces faits opposés : 1° le « make-believe » le plus réel, que l'on voit dans la fantaisie ou le jeu, est plus souvent grotesque que beau — 2° les arrangements naturels, qui n'apportent dans notre perception aucun élément de « make-believe » sont aussi souvent beaux que grotesques.

ce cas ou dans l'autre à éveiller telle attitude générale plutôt que telle autre. Ce que nous n'avons pas à examiner ici, mais le lecteur peut à ce sujet se reporter aux remarques faites plus haut (sect. 55, 2) sur la même distinction.

(1) Expression employée par Stout (*Anal. Psych.*, II, p. 262) ; son heureuse signification sociale est évidente.

CHAPITRE V

LE GÉNIE.

§ 1. *Génie et variation.*

Quand on a présenté à l'esprit la conclusion du chapitre précédent, le problème du génie devient quelque peu plus aisé à résoudre. Il est d'abord requis que nous définissions le plus brièvement possible l'être social afin que nous puissions établir ce qu'est le génie par rapport à l'homme sain en société. Ce qu'est celui-ci, nous l'avons vu : c'est une personne qui apprend à juger par les jugements de la société. Que dirons-nous alors du génie en nous plaçant à ce point de vue? Ceux qui ont le culte des héros ont-ils raison de dire que ce sont les hommes de génie qui apprennent à la société à juger ; ou dirons-nous que l'homme de génie comme les autres hommes apprend à juger par les jugements de la société ?

103. Le point de vue le plus fécond est sans doute celui qui considère le génie comme une variation (2). Sinon, n'est-

(1) Cf. *Popular science Monthly*, août 1896.

(2) Voir la remarquable étude du génie fait à ce point de vue par Ja-

il pas évidemment impossible d'émettre une théorie qui entre dans le cadre général que nous avons tracé. Mais de quelle importance est la variation ? Et dans quelle direction s'effectue-t-elle ? — Telles sont les questions qui se posent. Les grandes variations que l'on constate chez le criminel-né chez le fou, chez l'idiot, etc., sont exclues de la vie sociale normale ; mais alors nous pouvons nous demander pourquoi le génie n'en est pas exclu lui aussi.

Si nous avons correctement déterminé les limites dans lesquelles une société décide de ce qui ne doit pas être exclu de son sein, le génie doit trouver place dans ces limites ; il ne peut pas en sortir et avoir en même temps une existence sociale légitime. Les directions dans lesquelles l'homme de génie varie en s'éloignant du type moyen sont connues par des faits évidents. L'être de génie est d'abord un homme doué d'une grande puissance de pensée, d'un grand pouvoir d'imagination constructive, à parler en psychologue. Concevons donc d'abord le génie comme un homme qui a, par moments, des pensées plus importantes que les autres. Est-ce une raison pour l'exclure de la société ? Certainement non ; car par des pensées importantes on n'entend pas moins de véritables pensées — des pensées qui agissent, qui ouvrent de nouvelles ères dans la découverte des principes ou dans leur application. C'est précisément de cela que tout développement dépend, de ce talent d'innovation, qui est en harmonie avec le savoir antérieur et qui lui apporte un complément. Mais supposons un homme qui a des pensées qui ne sont pas vraies, qui ne sont pas adaptées au sujet auquel elles s'appliquent, qui contredisent le savoir établi, ou qui aboutissent à des combinaisons bizarres, sans valeur objective, de notions antérieures ; nous dénierons généralement à cet homme le génie. C'est un visionnaire, un agitateur, une

mes dans son ouvrage : *Will to believe*, p. 216, sqq., qui parut d'abord comme article dans l'*Atlantic Monthly*, octobre 1880.

« non-valeur. » Dès lors, le critère à appliquer aux variations intellectuelles apportées par différents hommes est celui de la vérité, de l'efficacité pratique — en somme de « l'aptitude ». Toute pensée pour vivre et germer doit être sociologiquement apte à vivre et germer. Et le sens qu'a la communauté de cette aptitude sociologique est le critère de la valeur du jugement.

Et maintenant par quelle voie se forme ce sens commun — c'est ce que nous sommes déjà parvenus à établir. Le sens de l' « aptitude » est justement ce que nous avons appelé le jugement. Pour autant qu'il se rapporte à des matières d'importation sociale, il est d'origine sociale.

Il réfléchit le produit de toute l'hérédité sociale, de la tradition, de l'éducation. Le sens de la vérité sociale est le critère des pensées sociales, et à moins que la pensée du réformateur ne soit en quelque sorte apte à s'accorder avec l'organisation qui est le produit d'un développement social antérieur — que les gens de sa génération le voient ou non — elle n'est pas du génie, mais une variation extrême.

104. Je puis mieux montrer l'importance des droits que la société a sur le génie en recherchant combien dans la vie actuelle il s'arrange de façon à échapper à cette dépendance. Les faits sont très connus et ils sont de la classe de ceux dont se servent des écrivains tels que M. Spencer pour l'application des principes de leur philosophie sociale. Le fait est, disent-ils, que sans le consentement de la société, les pensées de votre héros, qu'il soit un génie ou un fou, sont pratiquement sans valeur ; il faut du temps, et le génie avant son temps, si on le juge par ses œuvres, peut ne pas être du tout du génie. Ses pensées peuvent être grandes, si grandes que bien des siècles après, la société peut s'y attacher comme à sa manifestation la plus riche et sa plus profonde intuition ; mais avant ce temps, elles sont aussi bizarres et inutiles que

des fantaisies d'aliéné. Que penserait-on, pourraient nous demander les écrivains de cette école, d'un rat sur le côté duquel se serait développée la main d'un homme avec tout son mécanisme d'os, de muscles, sa sensibilité tactile, son pouvoir de manipuler délicatement les choses, si le reste de la créature était conforme au type du rat ? Est-ce que la tribu des rats n'aurait pas raison de laisser cette anomalie mourir de faim dans le trou où son singulier appendice le maintiendrait fixé ? Un tel rat n'en serait-il pas moins un monstre parce que l'homme trouve à se servir de ses mains ?

Dans une certaine mesure, cet argument est fondé. Si l'utilité sociale était la base de notre définition, alors certainement le génie prématuré ne serait pas du génie. Et ce principe de définition peut être employé en un autre sens qui le rend encore plus acceptable. Les variations qui apparaissent dans les fonctions intellectuelles dont un homme est doué, s'écartent plus ou moins d'une moyenne ; il y a théoriquement un homme moyen. Et les différences entre les hommes, dont une philosophie de la vie peut tenir compte, doivent se rapporter en quelque façon à cette moyenne. Des variations qui ne trouvent pas du tout où se loger dans le milieu social, mais qui étonnent tous les membres de la même société, déterminent leur désapprobation, ne suscitant aucune sympathie sont exposées à être considérées comme des jeux de même nature que ceux du hasard ou des produits du hasard. L'homme qui les introduit n'est pas écouté, ce qui fait autour de lui une sorte d'isolement et le marque du sceau non seulement des détraqués dans la société, mais aussi des vagabonds dans l'univers.

Prise dans sa forme positive et commune, cette opinion implique simplement que l'homme est toujours la manifestation du mouvement social. Ce qu'il reçoit de la société donne la mesure du degré auquel il représente ce mouvement. Certaines variations sont possibles — venant des hommes qui

devancent le légitime progrès social — et ces hommes sont seuls les vrais génies. D'autres variations qui semblent trop escompter l'évolution future ne sont que des « sports » ; car le seul escompte légitime du futur est celui qui se fonde sur une projection faite de la hauteur du passé.

105. Le grand défaut de cette théorie vient de ses définitions. Nous nous écrierons à la fois : Qui fait du passé la mesure de l'avenir ? et qui fait de l'approbation sociale la mesure de la vérité ? Qu'est-ce qui peut empêcher la vision du poète, de l'inventeur, du prophète de s'élever au-dessus des têtes de sa génération et pourquoi le génie ne pourrait-il pas prendre la parole en faveur de ce qui est encore voilé pour tous les autres hommes. La philosophie sociale de l'école de Spencer ne peut, me semble-t-il, répondre à ces questions ; et cependant elle ne peut affronter l'appel que nous tous nous faisons à l'histoire quand nous citons les noms d'Aristote, de Pascal, de Newton ou de quelqu'un de ces hommes qui à eux seuls ont marqué des points de repère dans la vie de l'humanité et donné au monde une large portion de son patrimoine de vérité. Qu'est-ce donc qui limite les variations possibles du pouvoir fécond de l'intelligence ? Rares sont de telles variations — c'est leur loi ; et plus grandes sont les variations, plus elles sont rares. Mais tel est le génie : d'autant plus rare qu'il est plus grand. Et l'homme de génie ne risque pas, comme le rat doué d'une main d'homme, de mourir de faim abandonné dans son trou ; d'être mis dans l'alcool et conservé dans un muséum, pour enseigner au sage biologiste que dans ce rat la nature a montré son génie en escomptant le lent processus de l'évolution !

Ce qui fait vraiment la force des considérations propres à étayer cette thèse que le génie est en dehors du mouvement social de son temps, c'est que le génie apporte ses variations dans la société, qu'elle le veuille ou non ; et l'harmonie entre

eux est affaire d'accident plutôt que de pression. Telle est la théorie émise par William James, par exemple, et que nous avons déjà indiquée — que les causes productrices des variations héréditaires ou individuelles sont tout à fait physiologiques et représentent un cycle complet à part du cycle des causes sociales que l'individu subit dans son milieu.

Quoique je ne me rallie pas à la doctrine qui regarde le génie comme indépendant du mouvement social, — et beaucoup moins encore à la doctrine qui veut que l'hérédité physique ne subisse pas l'influence des conditions sociales — ceux qui ont le culte des héros me semblent avoir raison de dire que nous ne pouvons poser de limites au génie, au point de vue des variations des pouvoirs intellectuels dont il est doué. Si, en général, il est vrai qu'il est une variation quelconque, il nous faut considérer ces caractères particuliers dont l'exagération serait condamnable. Ceci est corrélatif de ce que nous exigeons de l'homme ordinaire, à savoir qu'il soit un homme de jugement sain. C'est ce à quoi nous devons maintenant revenir.

§ 2. — *Le jugement du génie.*

En abordant ce sujet rappelons ce qu'entraîne le caractère réciproque des relations sociales. Aucun génie ne peut échapper aux conditions posées pour apprendre, à l'hérédité sociale. Il est au point de vue mental un être social, comme le sont ses compagnons qui portent un jugement sur lui. Il doit donc juger ses propres pensées comme ils le font eux-mêmes. Et son jugement de la valeur des choses et des pensées, son sens relatif de l'aptitude des êtres, vaut, par l'application d'une loi immédiate de son propre processus mental, pour lui-même et pour ses propres créations. Son jugement fixe

aussi les limites qu'au jugement de la société il ne doit pas franchir dans ses variations. Si l'homme en question a des pensées qui sont « socialement » vraies, il doit reconnaître qu'elles sont vraies. Nous arrivons ainsi à cette conclusion touchant la sélection des pensées particulières que le génie peut faire naître : « l'homme de génie et la société doivent être d'accord sur leur valeur (leur aptitude à la vie sociale) quoique dans les cas particuliers cet accord cesse d'être explicite. L'essentiel devient alors que le jugement de l'individu réfléchisse le type social; les pensées émises doivent toujours être soumises à l'appréciation critique du penseur lui-même; et pour la plupart, considérés au point de vue génétique, ses jugements doivent être à l'unisson du jugement social. Ceci sera montré plus loin par des exemples.

107. Supposons que nous prenons un homme dont les idées soient remarquables, et avec cela n'ayant aucun sens de la convenance, ne portant sur ses pensées aucun des jugements que la société porte sur elles. Son imagination peu commune lui vaudra seule l'admiration ; il pourra colporter ses conceptions les plus chimériques avec la même assurance qu'un véritable inventeur; mais on ne dira pas qu'un tel homme est un génie. Si ses divagations sont innocentes, nous sourions et le laissons parler ; mais si son manque de jugement s'étend à des sujets de plus grande importance, ou s'accompagne d'illusions correspondantes sur lui-même, la société et les autres relations, alors nous le classons parmi les déments et l'enfermons dans un asile. Deux formes de ce déséquilibre du jugement apparaissent chez les victimes « d'idées fixes » d'une part et chez les exaltés d'autre part. Ces hommes n'ont pas le sens de ce qui vaut vraiment, ils n'ont aucun moyen de discerner les combinaisons capables de succès de celles qui ne le sont pas, et quoique des pensées d'une vérité très élevée, très originale, puissent traverser

leurs esprits malades, elles passent comme elles viennent et le monde attend qu'un homme ayant le sens de la convenance des idées les émette de nouveau, les découvre pour la seconde fois. Nombreux sont parmi nous les hommes atteints d'une telle perversion du jugement.

Nous connaissons tous des hommes qui semblent pleins de pensées riches et variées, qui nous captivent pendant quelque temps par la puissance de leurs conceptions et la beauté de leurs créations, mais dans les pensées desquels nous trouvons cependant quelque incongruité, des éléments éminemment inaptes, des applications grotesques, quelque éloignement en plus haut ou en plus bas de la vérité commune, quelque défaut de goût esthétique. Ces sujets eux-mêmes ne s'en aperçoivent pas et c'est pourquoi ils persistent dans leur fausse direction. Leur sens de l'inconvenance est atténué ou paralysé. On regrette que ce soient des « visionnaires » avec tant de talent; on s'accommode de leur infécondité et on espère au plus jouir pendant une heure du charme de leur présence. De tels hommes ne sauraient produire un changement dans le monde.

Tel est le type de la plupart de ceux que nous appelons des « détraqués ». Ils manquent essentiellement de jugement, et l'avis du vulgaire est rigoureusement fondé.

108. Cette dernière explication rend bien évident qu'il y a une seconde direction dans laquelle peuvent se produire les variations parmi les hommes : dans le sens de la vérité et de la valeur des pensées. C'est une limite commune à l'homme de génie et aux autres hommes en général que celle du degré auquel on peut varier dans ses jugements sociaux, spécialement quand on réclame de la société une reconnaissance de ces variations. Il est évident que ce doit être un facteur important dans notre appréciation du droit qu'a l'homme de génie à notre admiration, d'autant plus que c'est le côté le

plus obscur de son tempérament, le côté le plus souvent laissé de côté. C'est ce que nous appellerons la « santé sociale » de l'homme de génie.

Les effets variés qu'a l'éducation sur le caractère donnent une des plus claires indications du genre de variation sociale en question. La discipline du développement social est principalement dirigée, comme nous l'avons vu, vers la suppression des excentricités, vers le nivellement des originalités personnelles. Tout ce qui entre dans le patrimoine social héréditaire forme une même série d'enseignements dérivés du passé, qui tous, dans les années où se fait l'éducation, donnent au moyen des exercices communs à la maison et à l'école, le genre de jugement requis dans la vie sociale. C'est pourquoi nous devons nous attendre à ce que les dispositions les plus singulières, qui opposent les plus grandes difficultés au processus d'assimilation sociale, se montrent dans les premières années. C'est alors que le conflit se produit entre les impulsions et l'inhibition sociale. Plus d'un génie a fait aux usages sociaux légitimes, à la victoire remportée par un maître et à la discipline enseignée par voie d'obéissance le sacrifice des qualités intellectuelles dont il était doué. C'est de la même façon que beaucoup qui, dans le jeune âge donnaient les plus belles promesses, y font faillite plus tard ; ils poursuivent un fantôme et la société les déclare fous. Dans leur cas, le facteur personnel l'a emporté sur le facteur social : ils n'ont pas suivi les leçons qu'on leur avait données, leur sens critique est indiscipliné et ils manquent le but.

109. Ces deux extrêmes cependant n'épuisent pas la série des cas. Dans l'un nous voyons la tendance à la vie sociale obscurcir la lumière du génie ; dans l'autre le génie en puissance engendrer un « détraqué » par le rejet de l'inhibition sociale. L'homme commun est une moyenne. Mais le plus haut degré que puisse atteindre le talent d'un homme et

la plus grande influence que puisse exercer l'homme le dépasse. Il ne suffit pas, dira encore l'admirateur des héros, que l'homme de génie ait un jugement riche et sain, au sens où la société entend la santé de l'esprit ; le fait est en outre que, même dans ses jugements sociaux, il peut instruire la société. Il peut seul et par sa pure puissance élever ses compagnons au niveau de ses avantages, pour leur gain et pour sa gloire éternelle. Qu'il lui soit nécessaire de se critiquer lui-même, d'avoir ce sens des convenances dont vous parlez, soit; ce sens même peut surpasser le jugement vulgaire de ses compagnons. Son jugement peut être plus sain que le leur ; et comme ses créations intellectuelles sont grandes et singulières, le sens qu'il a de la vérité est plein et unique. Assurément, on peut donner la contrefaçon de cette assurance divine qu'a l'homme de génie ; le vulgaire rêveur peut la posséder ; mais il n'en est pas moins vrai que lorsqu'un homme de génie la possède, il n'est pas un vulgaire rêveur.

Ceci est vrai, à mon avis, et l'explication de ce fait conduit à la dernière application féconde de la doctrine qui fait du génie un principe de variation. De même que les dons intellectuels d'un individu peuvent varier dans de très larges limites, de même les qualités sociales des hommes. Il y a des hommes pour qui rendre service à la société est une véritable mission. Ils sont si naturellement désignés pour prendre la tête, dans le mouvement de réforme sociale, en vue de l'exécution, de l'organisation, du nivellement politiques, que nous nous tournons vers eux comme par instinct. Ils ont une sorte de vision claire devant laquelle seule nous pouvons nous incliner. Ils gagnent la confiance des hommes, la faveur des femmes et excitent les acclamations des enfants. Ce sont des génies sociaux. Ils semblent prévenir la discipline éducative de la société ; ils n'ont pas besoin de recevoir les leçons du milieu social. Ils escomptent l'avenir de la société comme les

hommes doués de grandes qualités intellectuelles peuvent escompter l'avenir de la science et de la découverte.

De telles personnes représentent, je crois, une variation dans le sens d'un accroissement de la « suggestibilité » de l'espèce la plus délicate et la plus singulière. Ils surpassent les maîtres dont ils pourraient recevoir les leçons. Il est difficile de dire que c'est « le jugement de la société qui leur enseigne à juger ». Ils jugent sans paraître avoir appris, et ils diffèrent cependant de l'homme que ses excentricités empêchent d'apprendre en se soumettant à la discipline sociale. Ce sont les deux extrêmes dans la variation, l' « ice-boat » qui va plus vite que le vent et le patineur qui brave le vent et va contre lui : celui-ci est souvent vaincu par l'opposition, celui-là la défie toujours. Le « détraqué », l'excentrique, l'enthousiaste, courent à l'encontre du jugement sain de la société ; mais le génie conduit la société à adopter son point de vue et interprète l'évolution sociale avec tant de soin, tant de sympathie, tant de profondeur et de clarté dans les visions que son originalité même donne encore plus de relief à ses inspirations.

Prenons maintenant un homme qui unit à ce jugement sain si extraordinaire une grande puissance d'invention, de construction mentale, et alors enfin nous avons notre génie, notre héros, un être que nous pouvons même révérer. Il ajoute à une forte pensée l'équilibre, à l'originalité, le jugement. C'est un homme à mettre le monde en branle si nous avons besoin pour cela d'un homme seulement. Car en même temps qu'il a des pensées profondes, il les conçoit distinctement et leur assigne leur valeur véritable. Ses compagnons jugent avec lui ou après lui et ils lui apportent les forces qui déterminent le succès, l'enthousiasme, les récompenses. Il peut être quelque temps méconnu, il peut être emprisonné, « muselé » quant à sa liberté de penser, il peut périr, et avec lui la vérité à laquelle il n'a donné qu'une naissance silen-

cieuse. Mais le monde, par son progrès plus lent, vient à suivre la voie dans laquelle il souhaitait de le conduire, et si sa pensée a laissé quelque souvenir, la postérité répand ses regrets sur sa tombe en évoquant sa mémoire.

Les deux points à bien mettre en lumière chez le grand homme, au point de vue phénoménal et rationnel, c'est-à-dire dans la mesure où nous pouvons nous l'expliquer d'une façon rationnelle) sont : *d'abord* son originalité intellectuelle ; *ensuite*, son jugement sain. Et ce sont les variations de ce second don naturel qui fournissent une base aux vues partielles répandues dans le vulgaire par des auteurs divers.

110. On nous dit d'une part que l'homme de génie est un « dégénéré » ; d'autre part qu'il faut le classer parmi ceux qui n'ont point de santé d'esprit, en outre que son caractère principal est la promptitude à outrager la société par l'accomplissement d'actes criminels. Toutes ces prétendues théories reposent sur des faits — dans la mesure où elles ont des faits pour fondement — que, si l'espace le permettait, nous pourrions promptement ramener à notre présent point de vue. Si le grand homme s'occupe principalement de choses objectives, mais neutres au point de vue social et moral, telles que l'électricité, l'histoire naturelle, la mécanique et leurs applications — naturellement sa capacité mentale est l'affaire essentielle, et la préoccupation de ces choses qui l'absorbent peut le conduire à une fausse notion des relations plus élevées, erreur qu'ont en vue ceux qui parlent de dégénérescence. Il sera admis cependant par quiconque est familier avec l'histoire de la science que les plus grands génies scientifiques ont mené une vie tranquille et ont eu un développement social régulier. Mais les gens en quête d'anomalies se retournent vers les génies littéraires et artistiques et sur ce terrain les faits montrent la portée de leur théorie.

En général, les artistes-prodiges ne présentent pas réunies

les variations que nous trouvons chez les plus grands génies. Souvent ils manquent nettement de puissance dans les constructions mentales suivies. Leur connaissance est plutôt intuitive. Ils ont des lambeaux d'émotions qui se cristallisent en créations artistiques originales. Ils sont sous la dépendance de l' « inspiration » — un mot qui porte beaucoup de tels hommes à s'estimer trop haut et qui est responsable d'un grand nombre de leurs illusions. Ce n'est pas qu'ils soient incapables d'accomplir de grandes choses dans les diverses sphères où leur « inspiration » s'exerce ; mais ils présentent souvent une sorte de déséquilibre et de valeur intellectuelle fragmentaire qui, dans les cas particuliers, les rapprochent de ces dégénérés que les diverses théories discutées ici considèrent. On peut seulement s'attendre à ce que la variation très marquée dans le domaine émotionnel et esthétique que montre souvent le grand artiste entraîne avec elle une hérédité irrégulière à d'autres points de vue (1). De plus, l'habitude de n'agir que par inspiration met bien en lumière chez l'artiste, quelques particularités à moitié cachées, que ne peuvent remarquer que ses compagnons, dans l'accomplissement de ses devoirs sociaux. Mais, remarquez-le, je ne discrédite pas l'art, en constatant des exemples nombreux d'artistes « dégénérés » : ce serait stigmatiser une des plus hautes manifestations du génie, pour nous hommes, comme hasardeuse et illégitime, et considérer comme impures certaines

(1) Précisément comme le criminel ; tous deux, cet homme de génie et le criminel, peuvent avoir des défauts physiques, ce qu'on appelle des « stigmates » variés ; mais on manque de logique quand on voit dans ces stigmates les signes ou l'accompagnement invariable du génie ou de la criminalité. Et c'est encore d'une pire logique que de renverser la proposition et de dire qu'un homme qui a des oreilles conformées de telle ou telle façon, des tremblements de la langue, du prognathisme, est ou criminel ou génial. La meilleure réfutation de Bordan, de Lombroso et autres sur le terrain pathologique, se trouve peut être dans le livre de Kirsch *Genius and Degeneration*.

sources d'inspirations des plus enivrantes. Mais je dois ajouter que tant que ces hommes de génie nous guident et nous instruisent ils sont tous dans *ces sphères supérieures* à tout ce qui est sain de notre santé ; et quand ils sont en démence, ils discréditent la plus haute de toutes les fonctions, à laquelle leurs dons naturels, supérieurs aux nôtres, leur donnaient droit — l'instruction du genre humain.

111. Une théorie de l'homme qui perd de vue quelle robuste santé de l'esprit eurent Darwin, Aristote, Angelo, Leonardo, Cuvier, Leibnitz, Shakespeare, ne doit-elle pas paraître faible et mesquine ? A côté de l'œuvre de ces hommes les contributions d'un talentueux « spécialiste » ne semblent-elles pas tourner à l'apologie et même à la profanation de ce nom qu'il voudrait conjurer, le génie ? Mais d'ailleurs, pourquoi aller aux extrêmes et faire de ce qu'il y a de plus hautement humain dans l'humanité, une anomalie, un prodige, une émanation mystérieuse, un élément de désordre, né pour faire avancer ou entraver le progrès de l'humanité d'une façon imprévisible, par un hasard incalculable ? Les ressources de la psychologie suffisent à l'établissement d'une doctrine de la société fondée sur l'individu, avec toutes les possibilités de la variation que son hérédité permet, sans cependant dissimuler ou violer ces hauteurs de la grandeur humaine sur lesquelles doit s'étendre le halo du génie.

Ajoutons à la surprise que nous éprouvons en face d'un tel homme, la reconnaissance ; du respect à notre reconnaissance,

(1) Dans la première forme que j'avais donnée à ces idées en les publiant précédemment (*Pop. Sc. Monthly*, août 1896) j'avais employé la formule qu'a donnée Darwin du principe des variations (avec sélection naturelle) comme exemple du « jugement » de l'homme de génie. J'ai trouvé avec intérêt chez le prof. Poulton (*Charles Darwin*, p. 12 sqq.) la même façon encore accentuée de caractériser le génie de Darwin. Je reproduis mes remarques sur ce sujet en y joignant une citation du prof. Poulton, dans l'appendice G.

et si vous voulez de l'adoration à notre respect ; et alors nous commencerons à voir que le monde est devenu à cause de lui ce qu'il y a de meilleur pour l'existence et pour l'action.

Nous constatons ainsi qu'après tout, nous pouvons faire de la philosophie sociale et avoir le culte des héros. En philosophant, nous avons fait de notre culte un hommage rendu à la nature humaine. Donnez-nous une philosophie qui mette en contact le sublime et les lieux communs, qui nous montre la plus grande puissance réalisée seulement en un homme d'ici de là, qui nous rende capable de mettre en opposition ce qu'il y a de meilleur en nous avec notre pauvreté, et alors notre hommage sera intelligent. Savoir que les plus grands hommes de la terre sont des hommes qui pensent comme moi, mais plus profondément, qui poursuivent le même but, mais en s'avançant plus loin que moi, qui servent l'humanité comme moi, mais mieux que moi — voilà qui peut m'exciter à l'humilité, mais qui peut m'inspirer dans ma vie.

§ 3. — *Les Inventions du Génie.*

Après avoir décrit le type d'homme auquel s'applique proprement le nom de « Génie », il est intéressant de faire une recherche rigoureuse des inventions que le génie produit, en y joignant un examen de leur caractère général, et du fondement de leur influence comme facteurs du progrès du genre humain. Les arts mécaniques doivent avec tant d'évidence leurs progrès aux inventions individuelles, et les mouvements des masses populaires reposent si souvent sur les effets sociaux d'inventions semblables que, quelle que soit la lumière que nous puissions tirer de cette source pour éclairer les motifs des actions collectives il faudrait en tenir compte. Quelques considérations justifieront une brève discussion sur ce sujet.

112. Les inventions générales sont de deux sortes : d'*abord* il y a les *inventions scientifiques*, qui peuvent être considérées dans chaque cas ou bien comme la découverte d'une nouvelle vérité soit dans la science, soit dans la littérature, soit dans la vie sociale — ou bien comme une nouvelle adaptation, une nouvelle application de quelque forme du savoir déjà plus ou moins adéquat. Et *ensuite*, il y a les *inventions esthétiques* qui sont de nouvelles formes données aux matériaux psychiques qui suscitent l'émotion et le sentiment. Ces deux classes de créations ne sont pas exclusives l'une de l'autre ; on ne peut même pas dire que leur distinction ait un fondement psychologique. Car les découvertes scientifiques ou les nouvelles applications d'un principe scientifique suscitent l'émotion, et les constructions esthétiques de l'artiste élargissent le champ du savoir et affinent le sens humain de la vérité. Mais à la surface, ces deux aspects traditionnels des nouveautés que fournit l'esprit inventif sont si clairement distincts l'un de l'autre, et les types psychologiques qui leur correspondent sont si différents et se rencontrent si rarement chez le même individu, que nous pouvons les distinguer *eu égard à leur signification sociale.*

113. Les inventions qu'on appelle scientifiques, assez indépendantes des progrès de la vie sociale, n'en ont pas moins une grande influence sur elle. Qu'il nous suffise de rappeler l'invention de l'imprimerie, du métier à tisser, des machines à battre et à moissonner, des machines à vapeur et des bateaux à vapeur (pour prendre seulement ces exemples d'inventions mécaniques par lesquelles notre ère est grande)— pour voir que ce sont ces inventions qui ont fait notre vie toute différente de celle de nos pères. Les effets sociaux des chemins de fer et du télégraphe sont considérables. Les journaux avec leur influence éducative, les bibliothèques privées, publiques, scolaires, voilà les résultats sociaux de l'impri-

merie. Et presque tous les traits essentiels de notre vie de tous les jours, dépendent ainsi directement des conceptions inventives de quelqu'homme qui le premier fît telle ou telle innovation mécanique.

Il y a deux grands aspects du rôle joué par les inventions que l'on peut examiner en dehors de toute dissertation sur leur étonnante grandeur. Ils coïncident avec les aspects de la vie sociale mis précédemment en lumière. Toutes les inventions peuvent être considérées au point de vue de l'hérédité sociale ; et leur signification est alors celle de tous les autres grands stimulants à apprendre, les « auxiliaires sociaux de l'invention », comme nous avons eu l'occasion d'appeler les moyens de tradition et d'acquisition. Les inventions à ce point de vue sont une partie de l'héritage social à laquelle la postérité participe, comme à des richesses communes à la société entière. Elles mènent directement à l'habitude sociale.

Le second aspect de la découverte est celui de ce que je puis, d'autre part, appeler la fonction d'accommodation. Les inventions sont de nouveaux éléments introduits dans la vie sociale, de nouvelles façons de faire ; une invitation à un nouvel entraînement, exigeant même de nouveaux modes d'existence auxquels on doit s'adapter. Je vais examiner ces deux aspects l'un après l'autre (1).

I. Le processus psychologique de l'invention, discuté dans le chapitre correspondant, nous a montré qu'une invention effective a toujours pour basé le savoir déjà possédé par la société. Aucune invention effective ne rompt absolument avec la cul-

(1) C'est aussi grâce à ses inventions que l'homme est capable de produire dans son milieu les changements que nous résumons souvent par cette expression : « Conquête de la nature ». Certains auteurs ont insisté avec raison sur ce fait comme un facteur important du progrès social : car si la nature n'était pas « conquise » les hommes resteraient à plusieurs égards isolés et leurs aptitudes sociales sans développement par conséquent.

ture sociale, la tradition, le fonds de savoir amassé par le passé. L'éducation du génie inventif le rend justifiable des jugements de la société et lui-même reflète les mêmes types de jugement. Inventer une chose sociale sans se servir des matériaux courants dans son milieu serait aussi impossible à un homme que penser quelque chose sans se servir de sa mémoire et de son imagination passée. C'est un lieu commun de la psychologie que quelque fantaisistes que soient les combinaisons qui naissent de notre imagination, ou quelque grotesque que soit la forme sous laquelle notre caprice parade, elles doivent contenir des éléments qui ont préexisté à un moment donné dans l'expérience ou dans l'imagination de l'individu. Ceci est aussi vrai de l'imagination sociale que de l'imagination individuelle. Rien ne prend place dans les usages et les institutions sociales absolument *per saltum* (1).

De même qu'il y a d'une part, chez l'individu un courant de tendances personnelles et un ensemble de représentations choisies et prédominantes, qui font une masse à laquelle toutes les conceptions nouvelles doivent se conformer et dont elles tirent leur origine ; de même il y a d'autre part, dans la société, la masse des traditions, des conventions, des usages établis, des institutions essentielles, des coutumes industrielles et politiques qui imposent des limites à la nouveauté.

Les créations de l'individu sont siennes seulement dans ce sens que c'est par lui que les éléments de la tradition sociale apparaissent dans leurs variations concrètes ; et si, par hasard, les créations du génie semblent dans une certaine mesure violer la tradition et être mieux jugée par celui qui les a

(1) Naturellement ce qui s'en approcherait le plus serait la découverte scientifique d'un fait absolument sans relation avec la connaissance antérieure, ou contredisant absolument les croyances courantes, comme la théorie de Copernic (qui cependant se fondait sur les data du savoir commun).

conçues que par la société, il n'en est pas moins vrai que ces additions aux acquisitions humaines réalisables, quoiqu'additions réelles, n'ont pas le succès social, qui en ferait un accroissement de la culture humaine avant que la société ait atteint le niveau intellectuel qu'elles requièrent. De sorte que quoique nous ayons pu dire que l'inventeur lui-même peut être une variation telle qu'il semble bien éloigné des types ordinaires de la société, on ne peut en dire autant de son invention, si elle est appelée à devenir un facteur du progrès social.

Il pourrait venir à l'esprit en effet que le problème de l'invention elle-même, considérée comme un facteur du progrès humain est tout à fait différent du problème de l'inventeur en tant qu'homme. L'invention ne peut être un élément du progrès humain que si elle entre de quelque façon dans la trame des relations sociales. Si non, ce peut être une idée d'une grande élévation et d'une grande originalité ; mais cela soulève simplement le problème de l'origine de l'homme ; et l'idée perd son intérêt comme chose de valeur sociale.

115. La raison pour laquelle une invention, une découverte prend de l'importance dans le mouvement social, c'est qu'elle suscite en quelque façon des attitudes humaines. Les adaptations actuellement réalisées dans la société représentent, nous l'avons vu, les conditions variées et très complexes de l'activité humaine dans le présent. La société n'est stable que grâce à la constance de ces relations, prises dans la moyenne et pour une longue durée. Les attitudes de l'employeur et de l'employé, les congés des jours de fête, les heures de travail, l'échelle des salaires, les modes de la vie domestique — toutes ces choses sont le produit graduel d'un système excessivement complexe d'attitudes et de revendications personnelles ; et les satisfactions relatives qu'elles procurent représentent l'action réciproque de ces attitudes et les

services mutuels qui en résultent. Cependant, cette harmonie dépend d'une invention plus ou moins importante, d'une pensée ou d'un système de pensées qui représente l'originalité de quelque penseur. Par conséquent, les inventions, à prendre le mot dans le sens le plus large, sont les points d'accentuation, les noyaux, pour ainsi dire, les centres d'où s'irradient les intérêts divergents. Le cours normal de la vie d'un homme est donné par une seule idée, par un programme établi, par une simple machine, qui est pour lui le produit de l'effort et de la pensée du genre humain dans une direction particulière. On peut donc prendre les inventions pour l'avant-garde du progrès social. En elles, comme en des centres, est placé le fonds mental de l'humanité, le capital social. C'est à elles qu'aboutissent les activités humaines dont elles sont les soutiens.

Cette tendance des intérêts de la vie sociale à cristalliser autour des plus grandes conceptions et inventions se manifeste en plusieurs sens. C'est un phénomène d'habitude sociale qui se produit sur une large échelle. C'est l'habitude de la race que l'individu doit acquérir pour son éducation personnelle, qui alors contrôle ses habitudes particulières, parce qu'elle représente la direction constante des activités dont la vie dépend. C'est l'héritage social. La répartition des hommes en corporations, en collèges, etc., n'est que la solidification des directions prises par l'habitude personnelle conformément à la poursuite effective de certaines fins communes.

Aussi, quand une nouvelle conception apparaît, quand se produit une nouvelle invention, la croûte sociale en quelque sorte vient à manquer sur un point déterminé. Et de ce point s'irradient un grand nombre d'intérêts échus. En fait, j'estime qu'il est impossible de concevoir une société, en un sens large, dans laquelle ce principe ne tend pas à produire dans chaque individu une certaine série d'intérêts spéciaux, au centre desquels repose une conception, matière d'habitude

sociale, qui donne le branle à sa vie et fournit des débouchés à ses énergies.

116. Ceci se réflète dans ce qu'on appelle « l'esprit conservateur », dans la société. C'est la voix de l'habitude sociale. C'est la loi de l'hérédité sociale se proclamant elle-même au sein de chaque membre de la société. Elle lui dit : « Garde bien l'héritage de tes pères ; n'écoute pas les agitateurs, les innovateurs, les avocats du changement. Ce qui est établi est sûr, acquis, éprouvé ; l'expérience est le meilleur, et à la vérité le seul maître auquel une société organisée peut faire appel. » Ceci est bien plus vrai de la société que de l'individu ; car lorsque l'individu commet la faute de s'aventurer au-delà des limites de son expérience privée, il a simplement à supporter une peine que dans l'avenir il pourra éluder — sauf dans les cas mentionnés plus loin où son indiscrétion lui fait perdre son rang social.— Il n'en est pas de même dans le domaine social. La complexité même des intérêts en jeu dans toute adaptation sociale, la variété des individus qui peuvent être amenés à coopérer par une heureuse combinaison, rendent irrévocable une seule innovation. Des agitateurs politiques la réalisent en cherchant à opposer un enthousiasme passager aux arrêts du jugement social. Et alors, une organisation sociale complexe tombe en ruines par suite d'une seule erreur.

Ceci s'applique aussi comme on l'a donné à entendre, aux œuvres commises par les individus, agissant d'après leurs aptitudes sociales. Un seul manquement aux conventions ou à la moralité sociales fait à l'homme une réputation dont il ne se délivre jamais complètement. Certains auteurs ont souvent insisté sur ce fait, dans des écrits de pure imagination. Un individu se fait une place dans la collectivité, conquiert une haute situation par ses talents et sa probité ; et un jour la rumeur publique s'empare d'une faute antérieure : toute sa

peine est perdue ; les conséquences d'un seul acte mauvais pèsent plus que tous les triomphes en des circonstances nouvelles et plus difficiles. Ceci montre la puissance du sentiment conservateur en matière d'organisation sociale. Il est le mécanicien dont la perte suffit à faire dérailler le train qu'il était chargé de conduire. Sa présence n'est pas un accident dans la société; c'est la sauvegarde créée par l'évolution sociale elle-même pour faire échec nécessairement à la précipitation et aux changements téméraires.

Le principe du « conservatisme » est un des éléments les plus importants de ce qu'on appelle « l'opinion publique » (1).

Nous avons atteint maintenant un point d'où nous voyons que les acquisitions définies de la société, au sens de ce qu'on appelle ordinairement sa vie matérielle — sont incorporées dans les pensées inventives, dans les plans, les institutions, les arrangements industriels, etc., existant actuellement : ce sont les noyaux autour desquels se forme le tourbillon social tout entier. L'effet du développement des institutions autour de si grandes idées ou inventions qui servent de germes, c'est que les hommes font rentrer tous leurs intérêts en elles et deviennent ainsi ce qu'on appelle d'ordinaire des conservateurs. — Conservons le bénéfice de ces deux points acquis et revenons à l'autre aspect du sujet, à ce qui concerne essentiellement le côté scientifique, utilitaire, « matériel » de l'invention.

117. II. La seconde considération générale n'est pas d'un intérêt moindre que la première. Nous avons affaire maintenant au développement actuel de la société tandis que nous avions affaire à la conservation des acquisitions déjà faites par elle. Comme nous l'avons vu, la société doit avoir des

(1) Voir plus loin, ch. X, § 2.

habitudes, des traditions, des institutions, et y joindre l'attitude d'esprit conservatrice qui fait que ces choses sont conservées avec un soin jaloux. Mais il est évident que si c'était tout, aucun progrès ne serait effectué; en effet, l'élément conservateur est d'ordinaire un facteur d'inhibition dans le progrès social (1). L'organisme, dans son développement naturel, requiert de nouvelles accommodations qui permettent constamment à l'être de s'adapter aux conditions nouvelles et changeantes de son milieu, quelquefois agissant directement dans un sens contraire à celui des habitudes acquises : il en est de même pour le corps social. Il doit y avoir un principe d'accommodation sociale, analogue au principe d'accommodation organique reconnu par les théories du développement organique et mental. Les exigences semblent les mêmes des deux côtés, dans les deux sphères. Dans le développement organique, nous trouvons les deux principes unis dans ces réactions critiques qui à la fois mettent en lumière l'habitude et assurent les adaptations nouvelles. Dans le développement individuel de l'enfant, nous avons vu que les réactions de type imitatif font de même ; c'est par elles que l'enfant s'exprime lui-même de la façon qu'il a apprise auparavant, et qu'il accomplit des actions nouvelles qui le mettent en de meilleurs rapports avec son milieu physique et social. Aussi des écrivains récents ont-ils estimé que la théorie des adaptations spécifiques repose sur la supposition d'un même type d'activité dans l'espèce qui doit vivre et se développer. Elle doit avoir des réactions qui mettent continuellement l'exercice de ses habitudes en conflit avec le milieu, de sorte que le principe de sélection naturelle doit intervenir pour assurer la survivance de ceux qui peuvent modifier leurs habitudes, s'accommoder aux nouvelles conditions d'existence et les utiliser pour vivre et se développer.

(1) Voir ch. X, § 2 plus loin.

Quand nous considérons les progrès de la société à la lumière de cette analogie, nous retrouvons en partie ce que nous avons dit dans les pages qui précèdent immédiatement. La loi d'hérédité sociale, avec l'esprit conservateur, est la loi d'habitude sociale. Par elle, les réactions sociales sont rendues permanentes et sûres. Le genre de réactions, d'attitudes, d'institutions qui correspondent à cette loi sont celles qui se sont développées autour des grands germes déposés par les idées et les inventions du passé. Les inventions du génie sont les noyaux de l'habitude sociale.

118. Mais elles sont plus encore. Ceci amène la question de l'accommodation. Elles sont les lieux (*loci*) de l'accommodation sociale, aussi bien que les noyaux de l'habitude sociale. De même que les habitudes de l'organisme fournissaient le moyen de nouvelles adaptations organiques, de même les habitudes du corps social fournissent le moyen de son développement.

Voici dans quel sens ceci se produit. La nouvelle invention crée un trouble. Le genre de trouble que j'indique est celui qui naît quand les voies ordinaires d'une activité sociale quelconque sont violemment faussées ou modifiées. Il me suffit de citer les troubles sociaux nés de l'introduction de nouvelles machines. Les émeutes avec effusion de sang, les disputes du travail, les « boycottages », les révolutions des gens sans travail, les persécutions des patrons, les tentatives des classes dirigeantes pour conserver leurs privilèges, témoignent du rôle décisif des inventions dans l'évolution sociale. La presse d'imprimerie a tué l'enluminure et ses ouvriers. La moissonneuse a fait de la faux un ornement pour les murs et des faucheurs un anachronisme. La machine à vapeur relève de leurs fonctions les chevaux de poste et leurs conducteurs. En fait, dans ce domaine matériel, l'archéologie rappelle les progrès de l'humanité en rappelant ses inventions

successives ; et nos muséums possédent des collections dont la leçon essentielle, pour quiconque étudie le progrès humain est cette fière conviction que l'intelligence vit dans le monde, que la pensée le mène, au besoin à travers les convulsions du corps social et la suppression d'utilités déchues.

Une nouvelle invention, une nouvelle conception, une nouvelle idée, quel que soit le domaine où elle se produit, est comme une étincelle électrique dans un mélange d'oxygène et d'hydrogène ; une explosion en est le résultat immédiat. Mais de même qu'en chimie l'explosion n'est qu'un incident, (ce qui importe en chimie c'est le résultat de l'explosion, qui est la production de l'eau), la nouvelle conception, étincelle électrique dans les affaires humaines, conduit à des explosions qui sont le signal des nouvelles adaptations que la société va effectuer. Le nouveau remplace l'ancien en l'utilisant, en lui donnant une nouvelle forme, en l'affinant ; et après cette lutte avec les forces conservatrices, à qui l'ancien est toujours cher, les penseurs qui apportent le nouveau voient que par lui l'humanité a bénéficié et que le millénium est plus proche.

Il y a condensation autour d'un nouveau noyau. Voilà la méthode d'accomodation sociale. Et précisément plus l'idée est nouvelle, révolutionnaire, inouïe, plus le combat est vif et moindre sont les chances qu'a l'idée de « faire son chemin ».

119. L'attitude que la loi d'accommodation tend à provoquer chez les hommes est celle de l'opposition au conservatisme ; nous pouvons l'appeler « libéralisme ». C'est une tendance très réelle et très puissante dans la société. Elle est l'indice chez certains hommes d'un tempérament, comme l'autre tendance l'est chez d'autres. Et si l'on veut rendre compte des impulsions, des forces qui entrent en jeu dans la vie sociale on doit surtout considérer ces deux grandes attitudes antithétiques, qui apparaissent très nettement dans les

pensées et les inventions des grands hommes, mais qui sont toujours présentes jusque dans les mouvements les plus lents.

Pour comprendre la force réelle des deux principes que nous venons d'exposer, il faut être averti que le mot « invention » n'est pas confiné dans son application au machinisme ; il s'applique aux conceptions originales de toutes sortes. L'homme qui propose une nouvelle loi sur les banques ou un nouveau système d'impôts, le théoricien qui écrit un livre suggestif sur les méthodes d'administration des villes ou sur les procédés d'éducation publique, est un inventeur, et ses propositions viennent directement demander au peuple le bénéfice de l'assimilation sociale. Les socialistes contemporains sont des hommes de plus ou moins d'originalité qui cherchent à propager des innovations au point de vue des relations réciproques de différentes forces sociales. Le ministre de la marine qui soumet un nouveau plan de défense des côtes et l'homme d'Etat qui sur le continent à une idée au sujet des troubles dont l'empire ottoman est le théâtre, sont des inventeurs, des candidats à l'honneur d'être l'étincelle sociale qui provoquera l'explosion et créera un nouveau foyer de progrès, au même titre que l'homme qui inventa un télégraphe ou une machine à imprimer. L'idée est la chose essentielle ainsi que l'homme capable d'avoir cette idée. Il nous reste à voir ce que la société peut faire de l'idée et ce que l'idée peut faire avec la société.

Quand nous réunissons les deux aspects de l'œuvre produite par l'inventeur nous trouvons que ce n'est pas tant une découverte particulière que notre théorie prend pour exemple de l'application du principe, que le fait général que la société procède par inventions qui accroissent son fonds de vérité d'abord et d'adaptation au réel ensuite. Ce n'est pas seulement le grand génie qui le montre, c'est chaque homme dans la mesure où il conçoit des nouveautés que la société trouve le moyen d'adopter et d'assimiler. L'inventeur de l'a-

grafe automatique est une force sociale originale, dans le même sens que les Howe et les Edison, mais à un moindre degré. Nous pouvons nous passer de l'agrafe automatique beaucoup plutôt que de la machine à coudre ; mais je doute que nous puissions nous passer de toutes les moindres inventions et adaptations de notre existence aussi aisément que nous pourrions nous passer de plus importantes. Ceci est naturellement une comparaison artificielle et dont on n'avait pas besoin ; mais je l'ai faite cependant pour mettre en lumière ceci, que notre théorie présente concerne les moindres phénomènes comme les plus considérables, et qu'elle atteint des résultats qui mettent les premiers à leur place à côté des seconds. C'est un lieu commun que toutes les grandes inventions sont d'abord frustes, anguleuses, difficilement assimilables, et qu'il faut que de moindres génies, que des hommes prenant moins de peine que les grands inventeurs, les modifient et les mettent en harmonie avec les besoins actuels de la Société. Le Bureau des brevets enregistre une foule d'inventions de seconde importance qui font suite au petit nombre de celles qui représentent des idées vraiment nouvelles et fécondes (1).

§ 4. — *Sélection sociale et imitative.*

Il n'est peut-être pas inutile à ce point de notre étude de rappeler les diverses significations que nous avons cru pouvoir donner au terme « sélection » quand il est employé dans le sens social ; surtout en vue d'éviter les conceptions confuses auxquelles peut conduire son usage sans critique préalable. Un peu plus haut (2), nous avons établi certaines signi-

(1) Voir plus loin, ch. XI, § 3 la discussion sur la « généralisation », œuvre de la société.

(2) Voir sect. 40, en note. Voir aussi sect. 306 sqq.

fications du mot sélection à un point de vue spécial, celui de la sélection naturelle. Ajoutons à ce qui a été dit alors que l'expression « sélection sociale » peut être employée et ne peut être employée que lorsqu'il y a une opération réelle de sélection naturelle portant sur une forme quelconque de variations sociales. Ceci se produit en deux cas.

D'abord, nous avons la forme de sélection sociale qui résulte des compétitions entre individus dans la société. Il y a une survivance sociale et même une survivance physique des *individus* socialement les plus aptes. Un homme obtient un emploi politique parce qu'il a certaines qualités sociales ; celui qui subit le mieux les épreuves d'un concours obtient une place parce que ses qualités les rendent aussi plus aptes à l'occuper. L'homme spécialement doué est occupé dans une maison d'affaires ; celui qui a une belle écriture réussit comme teneur de livres. Voilà des cas de « sélection sociale ».

En second lieu il y a la « sélection des groupes » sociaux qui est le cas de sélection naturelle opérant sur des *groupes sociaux*. La survivance est ici dévolue au *groupe en tant que tel*. L'aptitude est celle qui est requise par les conditions sociales de l'existence du groupe. De ce principe, qui relève de la sélection naturelle historique, nous pouvons donner des exemples intéressants, tels que les compétitions entre tribus et nations dues à l'émigration, à la colonisation, à l'occupation de territoires convoités de part et d'autre, etc. (1).

C'est à mon avis eu égard à ces deux sortes de sélection que l'analogie vaut entre le progrès social et le progrès biologique. Nous trouvons ici à la fois à l'œuvre la sélection naturelle et l'hérédité physique avec des variations congénitales. Ces genres de sélection, avec l'analogie en question, doivent être distingués avec le plus grand soin de ceux dans

(1) Il donne naissance à ce qu'on peut appeler la loi « de l'unité s'élargissant » c'est-à-dire qu'à mesure que le cercle de coopération élargit l'unité qui survit, le groupe dans son ensemble devient plus étendu.

lesquels l'un ou l'autre de ces principes n'agit pas et spécialement des différentes formes de sélection, si importantes dans la vie sociale, qui opèrent par *choix conscient et imitation*. La sélection sociale des individus se confond avec la sélection consciente faite par les individus quand le critère n'est plus la variation sociale de celui qui en est l'objet, mais le choix de celui qui la fait. Nous en avons donné plus haut des exemples sur lesquels la distinction peut se fonder. Le choix d'un candidat par ses amis peut être en opposition avec le résultat de l'examen.

121. Dans ce qu'on appelle « sélection imitative » (1) avec laquelle nous aurons à faire plus tard, la propagation, par imitation des idées dans la société, nous avons un phénomène pour lequel la biologie nous offre des analogies.

Ce qui survit dans ce cas ce ne sont pas les individus, mais les *idées* ; et elles ne survivent pas sous la forme sous laquelle un penseur les conçut tout d'abord, mais sous la forme sous laquelle la société les applique. En outre leur aptitude n'est en aucun sens une aptitude pour la lutte, mais pour la reproduction imitative et les applications. Finalement, elles ne sont pas héritées physiquement, mais transmises par « l'hérédité sociale », comme additions au fonds traditionnel.

Ces différences essentielles peuvent être résumées d'une façon qui relie le genre de sélection appelé « sélection imitative » à ce que nous avons dit de l'opinion publique, en tant qu'elle représente l'esprit conservateur dans la société. L'opinion publique peut être appelée l'organe de la sélection imitative. C'est elle qui pose les types d'après lesquels on juge de l'aptitude des idées objet de sélection. Elle représente les formes

(1) Voir plus haut, sect. 40, note. On l'appelle plus loin « généralisation sociale » pour éviter de fausses analogies biologiques et pour indiquer son caractère essentiel.

établies par la tradition dans lesquelles doit entrer l'idée nouvelle. Elle conduit à porter les jugements que la société préfère et qui, lorsque le penseur les reflète, en font un individu socialement sain. Elle transmet les idées, quand elles ont été choisies et incorporées en telle ou telle institution, à chaque l'individu à son tour et de la façon que, sous aspect le plus large, nous avons appelé « hérédité sociale » (1).

Il nous reste seulement à dire que nous avons atteint maintenant une sorte de sommet duquel certains faits considérables du développement social peuvent être nettement aperçus. Le sens essentiel des principes d'imitation et d'invention a été examiné au point de vue du devenir personnel de l'individu — qu'il soit un génie ou un fainéant — et du mouvement ascendant de la société vers de plus hauts degrés de perfection sociale. Le résultat obtenu peut être formulé au point de vue individuel, dans cette proposition : Tout homme est un socius ; et au point de vue social dans celle-ci : Toute société révèle le socius. Il s'ensuit qu'il y a deux recherches fondamentales à faire pour établir une théorie adéquate de la société. La première est celle-ci : dans quelle mesure une connaissance complète de l'individu en société peut-elle révéler complètement la nature de la société dans laquelle il vit ? Et la seconde question est celle-ci (l'inverse de l'autre) : dans quelle mesure est-il nécessaire de connaître l'état actuel de la société pour avoir une idée adéquate de la nature actuelle de l'homme et des possibilités sociales ?

Nous pouvons maintenant passer à la discussion de ces questions avec quelque espoir d'atteindre des résultats. On se souvient, que l'examen des inventions « esthétiques » a été réservé pour le chapitre sur le sentiment.

(1) La distinction entre la « sélection sociale » et la « suppression sociale » mentionnée plus haut (chap. II, § 3) est évidente. Il est intéressant de noter que la loi est l'organe de la dernière, l'opinion publique étant incompétente pour prononcer la suppression sociale des individus. Cf. appendice B pour une classification des diverses sélections.

TROISIÈME PARTIE

La personne et ses fonctions.

CHAPITRE VI

SES INSTINCTS ET SES ÉMOTIONS

Dans les pages qui précèdent nous avons trouvé des motifs de croire que l'individu a certaines tendances à vivre en société, et aussi certains moyens pour réaliser pratiquement sa nature sociale. Notre tâche est maintenant de rechercher de quelle façon il montre dans sa conduite quels sont les éléments sociaux de son caractère.

§ 1. *L'Emotion instinctive et réfléchie.*

122. C'est un lieu commun de dire que l'homme est un animal susceptible d'émotions et que l'émotion est un des grands stimulants à l'action. Nous n'avons pas besoin de nous attarder à définir l'émotion ni de montrer sa genèse dans le règne animal ; car nous pouvons supposer que le lecteur a

une notion assez claire de l'émotion par le fait seul qu'il l'éprouve. Il n'est utile de remarquer ici que l'être social éprouve des émotions qui influent sur sa conduite que pour indiquer un problème à résoudre dans la suite ; celui de savoir comment l'individu manifeste ses émotions et comment ces manifestations, dans la vie sociale, nous renseignent sur sa nature et celle de ses semblables.

Les psychologues reconnaissent que l'émotion est généralement l'accompagnement de l'idée. Une émotion a un caractère distinctif, correspondant au caractère de l'idée particulière qu'elle accompagne. Un lion éveille la crainte, un ami l'affection, un ennemi la haine, etc. Mais il y a quelque chose de plus que l'idée ou la pensée que l'on a dans l'esprit quand on fait l'expérience d'une vive émotion. C'est ce qui apparaît par le fait même que les émotions sont classées d'ordinaire sous deux grands chefs : d'une part, celles qui nous attirent vers un objet conçu et qui sont accompagnées de plaisir, et d'autre part celles qui nous détournent de l'objet conçu et sont accompagnées de douleur. Les émotions appétitives sont uniformément agréables et les émotions répulsives, pénibles. Et quand nous examinons ce curieux état de choses nous ne trouvons qu'un moyen d'expliquer l'un ou l'autre couple de faits opposés — le couple comprenant l'attraction et la répulsion et celui qui comprend le plaisir et la peine —: c'est qu'il y a un centre d'existence organique ou personnelle — une sorte de moi — au bien-être duquel l'émotion se rapporte en quelque façon. Nous dirons : « *Je* suis effrayé » ou « *j*'aime » et « *je* hais », ou « le lion *me* glace d'épouvante. » Quand je m'éloigne d'une chose effrayante, je m'efforce de *me* retirer. Et quand j'embrasse un ami, que j'espère un don, que je me réjouis de certains honneurs, c'est que je retrouve toujours *moi-même* et *mes* intérêts dans l'attrait qu'exerce sur moi l'objet en question. Cela, nous pouvons le dire, quoique les opinions puissent différer sur le meilleur moyen d'expliquer le

rapport de l'émotion au bien ou au mal à espérer ou craindre pour le moi. Certaines émotions, ordinairement appelées *réfléchies*, se rapportent nettement à la pensée consciente de notre bien-être ou à son contraire. Au premier rang est naturellement la classe d'émotions bien connues sous les noms de vanité, d'orgueil, etc., dans lesquelles la pensée de soi domine.

123. Ceci accordé au sujet de l'émotion, une autre distinction naît. Il y a certaines émotions qui ont nettement un fondement physique, organique. Dans leur cas, le trouble émotionnel ne semble pas impliquer la conception actuelle du moi : nous pouvons ne pas en avoir le temps. Nous pouvons simplement nous trouver en état d'émotion ou sur le point d'être ému, et ne découvrir que plus tard que nous sommes en danger ou en une situation heureuse. Ces émotions sont dites *instinctives* ou *organiques*. Elles paraissent se rapporter à l'organisme physique et être si étroitement liées à la structure du corps par l'hérédité qu'elles servent à nous protéger du mal et à nous assurer des bénéfices sans le secours de nos processus de réflexion.

124. Ces deux relations à un centre personnel dans l'émotion — quelque différents que soient les « moi » dans les deux cas — sont chacune d'une importance sociale directe. Pour autant que l'émotion est matière de pure réaction organique, son expression est affaire d'habitude organique. Ceci nous suggère la question de savoir si dans ces manifestations organiques d'habitudes spécifiques il y a quelque preuve que l'espèce à laquelle appartient l'individu en question a vécu primitivement la vie sociale. Il va sans dire que les formes de réaction émotionnelle montrent le caractère général du milieu dans lequel les modes d'expression ont été acquis ; et si nous trouvons dans les modes d'expression héréditaire d'un être des

éléments qui impliquent nettement un milieu social, il sera le plus évident possible que les ancêtres ont vécu en société. Nous devons dès lors nous demander : A quel point trouvons-nous dans l'expression des émotions la preuve des rapports de coopération que la vie sociale requiert ?

On a déjà répondu de diverses façons à cette question en des ouvrages où les instincts sociaux ont été soumis à un examen plus ou moins complet. Si nous constatons que l'homme possède actuellement certains instincts sociaux que possèdent aussi les animaux, ne pourrons-nous pas inférer des réactions émotionnelles de l'homme la nature des habitudes sociales de l'homme primitif et prétendre qu'elles étaient essentiellement les mêmes que celles des animaux ? Or, nous le constatons pour les instincts familiaux en général : les soins matériels, la recherche de la nourriture par le père qui veille pour écarter tout danger, les enseignements des parents, les réponses des enfants à ces soins et à ces enseignements, l'attitude fraternelle des enfants d'une même famille, les uns à l'égard des autres, l'instinct du jeu avec son apprentissage de l'endurance, de la défensive, de l'habileté ; — tout cela montre un fonds commun acquis par l'homme et la brute, et nous fait retourner, à mon avis, à des conditions d'existence antérieures à l'apparition de l'homme sur la terre. En ce qui concerne l'homme lui-même, ces tendances sont essentiellement héréditaires et leur exercice spontané chez l'enfant montre la loi de « récapitulation » dans sa principale acception (1).

S'ajoutent à ces réactions instinctives de nature émotionnelle, certains autres modes d'expression que l'on trouve à un

(1) La théorie de la « récapitulation » (suivant laquelle l'individu poursuit son développement par des stades analogues à ceux par lesquels l'espèce a dû passer) est discutée au point de vue psychologique dans mon ouvrage : *Dévelop. Mental,* chap. I, avec des références aux ouvrages biologiques.

haut degré chez l'enfant et parfois chez l'animal. Notre dessein présent est de les examiner. Ils forment un chaînon important dans la série des faits sur lesquels reposent et la théorie biologique de la « récapitulation » et la forme plus élevée que prend la même théorie quand on l'applique aux progrès de la race humaine. Ces faits sont : les manifestations ou l'expression de certaines émotions qui ont d'abord la forme organique et ensuite la forme réfléchie, tels que par exemple, la jalousie, la colère, la crainte, la sympathie. Ces modes d'expression d'ordre émotionnel, joints aux réactions physiques qui apparaissent chez les jeunes enfants dans ce que nous appelons la timidité et dans l'instinct de jeu, ont, à mon avis, une grande importance pour l'évolution mentale, base de l'évolution sociale. Je vais consacrer quelques paragraphes à établir plus soigneusement certaines distinctions, avant d'entreprendre l'examen de faits qu'il me faut plus particulièrement étudier dans ce chapitre.

125. On peut voir que la théorie de la « récapitulation » a deux grandes sphères d'application. Elle s'applique au point de vue animal où se placent d'ordinaire les biologistes et les auteurs, en psychologie comparée; et en outre au point de vue humain — à ce que les anthropologistes appellent les étages de la civilisation. En biologie et en psychologie comparée la question est de savoir si l'organisme et l'esprit humains se développent en parcourant des stades qui récapitulent les formes du monde animal. D'autre part la question d'anthropologie est celle de savoir si l'individu humain passe par les mêmes stades de civilisation que l'espèce humaine. En étudiant le développement mental chez l'enfant nous avons à résoudre ces deux problèmes : de savoir si le développement mental de l'enfant récapitule les moments successifs, de l'évolution du monde animal — et s'il montre ou récapitule les

moments par lesquels l'esprit humain une fois né a dû procéder à son développement dans notre race (1).

Il est aisé de voir que c'est la vie sociale que vise essentiellement la seconde recherche. C'est seulement dans la mesure où l'enfant a la petite portion de tendances sociales qui se trouve aussi chez les animaux que l'on peut poser la question de savoir s'il récapitule les formes animales de la sociabilité, et y répondre. Et à mesure que chez l'enfant nous trouvons des réactions d'une nature spéciale ou d'une nature commune, mais à un degré particulièrement élevé que le monde animal ne semble pas posséder — surtout si ces réactions semblent se superposer aux anciennes — le second problème de la « récapitulation » est tout à fait approprié, et nous nous demandons alors : ces tendances plus avancées de l'enfant vers la vie sociale sont-elles une répétition du développement humain à partir des conditions de la vie primitive dans laquelle il était plus proche de l'animal ? La réponse à cette question suppose quelque connaissance de l'histoire de la civilisation aux temps préhistoriques, des informations que l'ethnologie peut seule nous fournir. De même que la morphologie comparée fournit ses data à l'embryologie humaine et lui demande d'établir des parallèles qui indiquent une récapitulation, de même l'ethnologie peut apporter son tableau des conditions sociales qui s'imposaient à l'homme primitif à diverses époques et demander aux psychologues de montrer des stades correspondants dans le progrès de l'enfant.

Quand nous réunissons les deux sphères dans lesquelles le principe de récapitulation trouve son application nous constatons que l'histoire du progrès tout entier de la série animale jusqu'à l'époque humaine, et même l'histoire récente des progrès de l'homme dans la vie sociale semble donnée dans l'évolution de l'enfant. Quel riche champ d'études! nous

(1) Une précédente étude (*Dév. Mental*, ch. I) répond seulement à la première de ces deux questions.

écrions-nous alors. Mais le fait même que l'enfant peut tant nous révéler, nous interdit d'espérer que la récapitulation soit complète. Au point de vue biologique, nous trouvons dans le développement organique une reproduction à peu près complète des progrès accomplis par l'animal ; mais le fait même que ce fut seulement après la venue de l'homme que commença le développement de la vie sociale supérieure (qui requiert une coopération très intelligente), tend à nous voiler les stades primitifs de l'évolution mentale. En vue d'être social d'une façon réfléchie, l'enfant doit devenir moins agressif, plus tolérant, plus accommodant, moins dominé par l'inflexible instinct. Mais en vue de ce changement, les stades de développement mental qui amènent chez l'animal des qualités opposées doivent être, ou bien passées très rapidement par l'enfant, ou bien tout à fait absents de son évolution. Si ce point général est admis, nous devons nous attendre à ne trouver, dans l'évolution mentale de l'enfant, que les caractères du développement de l'animal compatible avec le développement social supérieur qui devient la grande affaire de la vie humaine.

126. Nous trouvons en fait de tels caractères chez l'enfant : ils constituent certains grands systèmes de réactions motrices, avec leur accompagnement mental. Ces réactions semblent des éléments originaux dans l' « équipement » héréditaire. Elles paraissent bien expliquées par la loi de récapitulation organique.

Cependant nous trouvons qu'elles sont également susceptibles d'être les résultats d'une adaptation intelligente et de la coopération sociale. Elles peuvent être expliquées comme exemples de la seconde sorte de récapitulation, la récapitulation anthropologique. Je veux parler ici des modes d'expression des émotions.

Pour citer un cas : l'enfant présente certains modes *natifs*

d'expression qui lui sont communs avec certains animaux, les modes communs ne peuvent être considérés que comme nés chez les ancêtres dans des conditions dans lesquelles ces animaux se trouvent maintenant ou se trouvaient antérieurement. Mais à mesure que l'enfant devient plus âgé, nous trouvons que l'expression *intelligente* de ses affections suit *les mêmes voies*. Si nous ne les avions pas constatées à une période antérieure, nous eussions dit, appliquant selon toute probalilé la théorie de la « récapitulation », qu'elles représentaient une période du développement de la race humaine dans laquelle certains modes d'action intelligente dans la communauté parurent utiles. Il y a donc ici deux origines différentes assignables, d'après la théorie de la récapitulation, à ces réactions. Ceci nous montre combien riche d'interprétations possibles est le domaine de l'expression émotionnelle. Il est intéressant de noter que Darwin et les auteurs qui l'ont suivi se sont, sauf quelques rares exceptions, bornés à interpréter les réactions utiles dans la série animale, sans examiner le côté historique de la civilisation humaine, c'est-à-dire sans faire de recherches sur le caractère d'utilité *second* ou *intelligent* qu'ont les mêmes réactions dans l'histoire de l'évolution humaine, et sur la correspondance des deux.

127. En ce qui concerne les effets de ces deux sortes de récapitulation dans le développement de l'enfant, on peut énoncer certaines vérités. On peut dire : 1° que d'autant plus l'hérédité animale d'un enfant tend à entrer en conflit avec les exigences du développement social de la race humaine, d'autant plus la première doit être annihilée par celles-ci ; puisqu'en fait l'enfant sans cela ne satisferait pas aux exigences du développement social. Les tendances égoïstes de l'animal ont dû par conséquent faire place à la coopération et à la sympathie. Et le processus de sélection, en vue de

donner un fondement de sociabilité à l'évolution humaine, doit avoir favorisé des variations qui y contribuaient ;

2° Les réflexes biologiques de l'instinct, qui ont paru utiles à l'animal, ont d'autant plus de chance de survivre à raison de leur ancienne utilité qu'ils apportent moins d'entraves au développement des moyens sociaux d'action ; 3° Plus les modes d'action animaux servent à des fins favorables au développement de la vie sociale, ou peuvent être utilisés pour satisfaire aux nouveaux besoins de cette vie sociale, plus ces réactions doivent se conformer et se développer ultérieurement. Les germes de vie sociale que l'on aperçoit dans les habitudes grégaires de certains animaux ont servi au développement ultérieur de la vie sociale chez l'homme.

Nous trouvons un exemple de la première des trois classes de faits que nous venons d'établir dans l'absence chez le jeune homme d'instincts innés le poussant à des mouvements coordonnés, sauf quelques combinaisons indispensables à son existence. La raison en devient plus claire quand nous nous souvenons de ce qui a déjà été dit concernant la nécessité pour l'enfant d'avoir une telle plasticité dans tous ses membres que rien ne le gêne pour apprendre, le plus possible, à accomplir les actes d'habileté que son milieu social défini requiert. Ces actes sont si variés que les mêmes muscles et les mêmes membres doivent entrer dans des combinaisons diverses très variées : ce qui serait impossible si ces muscles et la matière cérébrale qui les innerve étaient déjà assujettis à des instincts tels que ceux que possèdent les animaux. La plasticité est la règle dans la vie sociale ; elle en est la condition ; son contraire est la condition représentée par l'instinct animal.

A la deuxième et à la troisième classe correspondent des exemples également instructifs. On peut se demander pourquoi les bras ne sont plus des jambes et pourquoi les jambes sont encore des jambes. La raison en est claire. La locomo-

tion requiert des jambes ; celles-ci restent jambes parce que les perdre serait perdre la vie. Ces organes ont été conservés parce qu'ils assurent l'exercice d'une fonction que la vie sociale naissante ne combat pas, qu'elle requiert au contraire. Mais les bras ont cessé d'être des jambes parce qu'une fonction sociale leur était dévolue, qui était possible sans que le sacrifice d'aucune fonction essentielle de la vie animale soit rendu par cela nécessaire. L'organisme a pu effectuer cette modification aussitôt que la « station droite » fut réalisée. C'est ainsi que la patte, avec son rôle si simple, devint la main humaine, le plus merveilleux des instruments à l'usage de l'homme. La langue présente un cas de coexistence d'une fonction ancienne et d'une fonction nouvelle dans le même membre : manger et parler.

128. La troisième classe, celle que présente la rectification et le développement en vue de fins sociales de moyens animaux d'action qui naquirent d'abord pour des fins organiques, nous amène à considérer à nouveau l'expression des émotions.

Ce qui nous frappe tout d'abord dans les modes d'expression qui ont une valeur sociale, c'est leur *double signification*. S'ils l'ont, c'est qu'il y a deux sortes de conditions qui les ont fait naître et ont établi leurs relations réciproques. D'abord il est évident que pour persister dans l'évolution sociale de l'humanité après avoir eu leur utilité dans la série animale, tandis que comme nous l'avons vu tant d'autres réactions animales ne persistent pas, il faut qu'ils aient représenté une adaptation à un milieu pré-social au moins susceptible de se prolonger dans le milieu social, sinon déjà en quelque sorte social. Et ensuite, toutes ces réactions prises doivent s'expliquer, en même temps que les nouvelles adaptations sociales qui se sont superposées à elles, par une seule tendance générale à vivre. Ce qui implique que le rôle du principe de sélection ait été de conserver et de développer ces

sortes de réactions. Et des vérités précédentes une dernière semble se dégager : c'est que les principes de sélection et de survivance assurent le *progrès social* (1).

§ 2. — *Timidité et Modestie.*

129. L'accompagnement physique le plus apparent de la timidité chez l'enfant a été indiqué par divers auteurs ; et au moins un des signes de la modestie, de beaucoup le plus frappant dans la jeunesse et l'âge adulte, la *rougeur*, a été étudié en détail par Darwin (2). La description suivante des phénomènes de la timidité est tirée de mon précédent ouvrage (3). Elle tient compte de la portée phylogénétique du phénomène.

« La timidité apparaît d'abord dans la première année, se manifestant par une influence inhibitrice sur les activités normales de l'enfant. Ses signes les plus nets sont les suivants : les doigts ont des mouvements nerveux en parcourant les vêtements, les objets, la main opposée, etc. ; la tête se détourne, l'enfant cherche à voiler sa face, les mouvements du tronc et des jambes sont gauches ; dans les cas extrêmes, la face s'empourpre, les lèvres et les muscles de l'œil sont contractés, finalement l'enfant crie et pleure. On observe cependant une grande différence dans ces manifestations selon que l'enfant est en compagnie d'une personne familière, ou non. S'il est avec sa mère ou sa nourrice, plusieurs des manifestations de la timidité semblent avoir pour but de se cacher aux regards des étrangers en se réfugiant derrière les vêtements ou le tablier, ou dans les bras de la personne familière. En l'absence d'un tel refuge, il arrive souvent que l'en-

(1) Cf. Appendice A. « Sélection organique et hérédité sociale ».

(2) Voir aussi Mosso. *La peur.*

(3) Baldwin, *Develop. Ment.*, ch. VI, § 6 (un peu modifié après la quatrième édition anglaise).

fant tombe dans un état passif généralisé avec inhibition de tout mouvement, analogue à l'espèce de paralysie ordinairement associée à une grande frayeur.

« Cette analogie des signes physiques de la timidité avec ceux de la peur donne, à mon avis, l'indication de l'origine spécifique de la première qui est probablement une différenciation de la seconde. Je ne puis insister maintenant sur ce point, et je dois me contenter de suggérer que la timidité est à son origine une réaction utile provoquée par la crainte des personnes, eu égard aux qualités personnelles de celui qui craint. La tendance à s'abriter montre d'ailleurs le développement parallèle des relations de protection, d'assistance, etc., et donne ainsi quelques indications sur certaines conditions de la vie sociale primitive.

Mes observations sur la timidité, pour ne pas m'arrêter aux descriptions faites par les auteurs qui m'ont précédé, servent à le montrer nettement à certaines périodes ou époques que l'on peut caractériser tour à tour brièvement,

1. L'enfant éprouve d'abord ce qu'on peut appeler la timidité « primaire » ou « organique », analogue aux modes organiques d'émotions nettement reconnues comme instinctives, telles que la crainte, la colère, la sympathie, etc. Cette timidité apparaît dans la première année et marque l'attitude de l'enfant à l'égard des étrangers. Elle n'est pas aussi inhibitrice de toute action que dans la suite ; elle comprend seulement les signes positifs de la peur, les protestations, l'agitation, les cris, etc.

La durée de cette phase dépend en grande partie du milieu social de l'enfant. Le passage de l'antipathie instinctive à l'égard d'étrangers, et de l'affection instinctive envers les membres de la famille à un seulement plus raisonnable de la différence entre amis éprouvés et étrangers douteux, dépend directement du développement pris par le sens des relations sociales, sens qui est dû à l'expérience. Un des éléments les

plus importants du progrès de l'enfant dans cette voie qui l'éloigne de la vie sociale « organique » est le degré et la variété de ses rapports avec d'autres enfants et même avec d'autres adultes que ceux qu'il rencontre chez lui.

2. « Je trouve ensuite une période dans laquelle l'enfant a une forte tendance sociale à supporter les étrangers et à aimer en général toutes sortes de personnes : ce qui contraste avec les attitudes de défiance organique que présente la première période. » Il semble se produire alors une sorte de réaction contre l'instinct de conservation personnelle caractéristique du stade précédent. Elle est due selon toute vraisemblance à l'expérience que fait l'enfant des bons traitements qu'il reçoit des étrangers plus indulgents, dans le sens d'une indulgence générale, que ses propres parents. N'importe qui lui inspire confiance à première vue, de même que dans ses premières années, il considérait toute personne comme capable de lui faire du mal. L'expérience substituée à l'instinct inné a opéré ce changement.

3. « Finalement, je note le retour de la timidité dans la troisième année de l'enfant et même plus tard. Cette fois, c'est de la timidité au sens propre du mot, sans mélange de crainte, débarrassée en général de cette contrainte organique et des modes d'expression organiques. L'enfant timide de cinq ans sourit malgré ses hésitations, s'approche de l'objet qui éveille sa curiosité, et bien qu'évidemment gêné par la crainte de se produire plutôt que par la nouveauté de l'objet, il se complait dans certains modes d'action susceptibles de le faire remarquer.

Il serait difficile de trop insister sur la réalité de cet ensemble d'attitudes sociales chez l'enfant et sur le grand contraste qu'elles présentent avec celles de la période organique. C'est un des faits les plus saillants du développement de ses relations avec les éléments de son *milieu* social. Il y a donc une sorte de désir d'exhibition de soi-même, presque de

coquetterie, dans la conduite de l'enfant ; ce qui montre très nettement un remarquable mélange d'éléments organiques innés et de ces enseignements sociaux sur le mérite et le démérite personnels, qui vont prendre une importance croissante dans son existence. Il s'ensuit un contraste si marqué avec les manifestations de la timidité organique qu'à mon avis il y a là une des sources les plus importantes pour l'étude de l'évolution du sens social.

« L'étude de la timidité organique tend à conformer notre façon de voir sur la façon dont l'enfant commence à connaître les personnes ; et elle nous permet aussi d'aller un peu plus loin. Quelqu'étrange que cela puisse paraître, nous nous trouvons en présence d'une sorte de sens organique spécialement apte à percevoir ces objets particuliers : les personnes, les « projections personnelles », et à y répondre. L'enfant réserve instinctivement une série particulière d'attitudes pour les personnes, attitudes qu'il ne prend pas en face des autres objets. Et dans un âge plus avancé, dans les manifestations organiques de la modestie telles que la rougeur, l'hésitation, etc. nous trouvons des signes familiers d'un tel rapport social, qui est entré presque dans les fibres de nos nerfs. Nous pouvons dire en conséquence que l'enfant est destiné dès sa naissance à être membre de la société, dans le même sens qu'il est destiné à voir et à entendre les mouvements et les sons dans le monde physique, à sentir les objets dans l'espace, parce qu'il est né avec des yeux, des oreilles et des organes du toucher. »

130. Ces faits, avec les inférences qu'on peut en tirer, peuvent être considérés comme suffisants pour notre dessein. Il semble que deux principes nous soient révélés par eux : d'*abord* que les modes d'expression des émotions, pris dans leur ensemble, révèlent l'existence de conditions sociales, même à une époque très éloignée de nous. Les ancêtres de

l'enfant lui ont transmis héréditairement des modes d'adaptation au milieu social à tel point qu'ils sont actuellement comme incorporés dans la structure nerveuse de l'enfant et devenus instructifs. Il n'est pas possible de croire que le jeune poulet pourrait distinguer le signal d'alarme donné par la poule quand l'épervier plane au-dessus, si ces ancêtres n'avaient fait l'expérience en commun de semblables dangers; de même on ne peut croire que l'enfant montrerait une timidité instinctive devant certaines personnes, si ses ancêtres n'avaient eu d'étroites relations de quelque sorte avec leurs semblables. Bien sûr il reste encore à se demander jusqu'où il faut remonter dans la série des êtres vivants et si c'est seulement après l'apparition de l'espèce humaine, avec sa tendance à établir une intelligente coopération, que les relations sociales se sont établies. Ceci dépend du genre de coopération qu'indiquent les réactions actuelles de l'enfant timide. A l'examen de ces réactions se rattache la question du caractère des relations sociales ancestrales. En dehors des détails de faits, une hypothèse générale semble légitime : c'est que la timidité organique est, comme l'indique le passage cité plus haut, une différenciation de la frayeur animale (1) ; et que la timidité réflexive (2) qui ne survient qu'après que l'enfant a commencé à avoir une notion de son moi subjectif est une réaction d'origine anthropologique. D'après cette hypothèse, la forme organique des réactions appartient à la phylogénie animale, la forme réflexive est un développement ultérieur qui relève de la phylogénie humaine de sorte que les deux genres de récapitulation cités plus haut sont représentés dans le développement des réactions de modestie chez l'enfant.

(1) Ceci est confirmé par Mosso, dans ses intéressantes recherches sur les modifications vaso-motrices dans l'oreille des lièvres pendant un moment de vive frayeur. Mosso (La peur).

(2) [J'emploie le terme « réflexif », car il n'y a pas ici acte réfléchi mais conséquence de la puissance de réflexion. Note du traducteur].

Les phénomènes de la rougeur et certaines autres manifestations physiologiques appartiennent aux deux genres.

131. Comme faits les plus évidents en faveur de cette thèse, je puis citer : 1° le cours général du développement de l'enfant. La timidité organique apparaît à cette remarquable période à laquelle l'enfant n'a pas de processus réfléchis, où ses émotions ne sont pas dues à des idées, à moins que ses idées ne confirment ses réactions instinctives. Il ne peut pas s'empêcher d'être timide ni modifier sa timidité ; et il se trouve ainsi en retard, au point de vue du développement mental, sur certains animaux. Les réactions de ce premier genre de timidité sont en détail d'une ressemblance frappante avec celles de la frayeur instinctive, telle qu'elle apparaît chez les animaux. Les éléments profondément organiques de ces modifications semblent indiquer que leur origine doit être reculée dans la série vitale aussi loin que le permettront les indications fournies par d'autres études.

2° Ces manifestations de la timidité organique sont modifiées aussitôt que le développement de la conscience de soi est assez avancé pour donner naissance à la modestie réflexive. Les caractères communs à ces manifestations et à celles de la peur animale tendent à disparaître, et l'attitude de l'enfant tend à présenter un mélange de crainte, d'hésitation et de désir de se montrer. Ce dernier élément aperçu dans les actes involontaires de l'enfant quand il s'agit de se montrer à des étrangers, contraste avec la tendance à se dissimuler, de la période organique. Il n'a pu naître, semble-t-il qu'après que l'enfant a atteint un certain degré, plus ou moins obscur, de conscience de soi. Ceci reporte l'apparition de cette forme de la modestie à une époque historique de la race humaine, puisqu'il n'y a aucun indice d'un tel sentiment sauf sous une forme très rudimentaire (1), chez les animaux

(1) L'existence d'un tel sens est ordinairement inférée des émotions

supérieurs autres que l'homme. Ces manifestations plus élevées de la modestie ne peuvent être expliquées que si on les reporte à une société humaine primitive, et leur naissance ne peut être attribuée qu'à l'adaptation des attitudes timides, dont l'homme primitif a hérité, aux exigences d'une vie sociale plus complexe que la vie animale. Ceci est d'accord avec l'hypothèse émise plus haut : que la forme organique de la timidité relève de la phylogénie, où elle apparaît surtout comme une réaction craintive.

3° Je crois qu'on peut trouver chez certains animaux des signes de timidité organique. L'attitude du chien en présence de chiens étrangers semble justifier mon opinion. Quand un chien rencontre un chien inconnu, il montre une tendance générale à garder une prudente réserve ; il se tient prêt à fuir, mais ne fuit pas encore ; il témoigne d'un commencement de psychose, où la peur et la colère s'unissent, par ses poils hérissés sur son cou, par les contractions de son ventre, par ses oreilles portées en avant comme pour saisir un signal d'alarme — toutes attitudes de défense (1). Il joint à tout cela des manœuvres d'exploration : il flaire, il avance, puis se

animales telles que l'orgueil, la jalousie, etc. Mais on est embarrassé pour les apprécier par la question de savoir dans quelle mesure elle sont instinctives ? Dans un article sur les « indices de la conscience personnelle chez les animaux » lu dans mon séminaire psychologique, le Dr C. W. Hodge concluait que nous devons reconnaître chez les chiens (par ex.) une forme obscure de sentiment personnel. Qu'un chien puisse « éjectiver » une partie de sa vie mentale et agir comme s'il « chaussait les souliers d'un autre » quoiqu'il reste confiné dans sa propre notion de soi, voilà ce que montre le cas suivant que m'a signalé Mme Baldwin. Son chien Néron était habitué à s'échapper de la cour par un trou fait à la barrière. Un jour un chien étranger vint le voir et fut enfermé dans la cour. Néron l'aida à fuir par le trou de la haie en le lui indiquant par des aboiements énergiques. Il regardait en arrière si l'autre chien le suivait pendant qu'il le conduisait à ce trou par lequel il avait coutume de fuir lui-même.

(1) Cf. La description faite par Darwin de ces attitudes chez le chien (Express. des émotions).

retire, etc. ; toutes manifestations qui sont semblables à celles de la timidité chez l'enfant. Nous ne pouvons pas dire que le chien attend de voir ce que l'autre chien pense de lui ; mais, nous pouvons considérer ses actions comme correspondant à cette attente. Aussitôt que l'autre chien se montre caressant ou respectueux, celui ci devient affectueux et démonstratif. Ainsi fait l'enfant. De plus les signes de honte, que quelques écrivains ont cru remarquer chez les animaux, appartiennent au même genre de réactions émotionnelles. On a observé que les animaux s'en vont alors à la dérobée, cherchent à se cacher ; ils ont des mouvements désordonnés accompagnés d'inhibition partielle ; le corps s'affaisse sur le sol ; le regard furtif, a une incessante mobilité. Tous ces phénomènes se présentent aussi chez l'enfant timide, au premier âge, dans la période antérieure à l'éclosion de la conscience de soi qui introduira parmi eux la tendance à se montrer.

4° Il y a une classe de manifestations de modestie associées aux rapports sexuels qui ressemblent également aux réactions émotionnelles de l'enfant. On voit bien quelle grande place les faits de tolérance et d'assentiment social à cet égard doivent occuper dans la vie animale. L'adolescence amène des impulsions héréditaires, et, parmi les actions de la vie sociale, celles qui concernent les rapports sexuels ont une importance prépondérante. Les phénomènes décrits par divers auteurs comme caractéristiques des unions sexuelles chez les animaux montrent quand on les analyse une ressemblance remarquable avec ceux de la timidité chez l'enfant (1). Cette remarque importe à l'étude du développement de l'enfant: les manifestations de modestie qui sont héréditaires chez l'enfant et qui se produisent dans tout le cours de son existence

(1) Voir la description détaillée chez Groos des jeux de l'amour et de la timidité de la femelle, surtout chez les animaux. *Loc. cit.*, pp. 243, 288. [Voir aussi chez Espinas « Les sociétés animales » des observations très complètes sur tous ces faits. Note du traducteur].

sont, dans une certaine mesure, celles qu'ont établies les relations sexuelles des formes antérieures et qui seront répétées par lui-même, plus tard, quand il sera devenu un adolescent. On sait communément que les caractères généraux de la timidité, sous tous ses aspects, sont très marqués dans ce que nous appelons « réserve » chez le jeune homme à mesure qu'approche la période d'adolescence. Cette considération sert à mettre à leur place dans l'évolution animale les fondements organiques de la timidité.

Ces indications me semblent suffisantes pour nous amener à considérer comme probable que dans le jeune homme timide sont représentés les deux moments de l'évolution de la race. Le développement ultérieur de la modestie chez l'individu nous place au sein de l'histoire de la sociabilité humaine. Je dois d'abord dire en quelques mots comment l'enfant timide devient un homme modeste.

132. Au point de vue organique, nous voyons que les réactions caractéristiques de la timidité donnent naissance à celles de la « réserve », à mesure que l'enfant devient jeune homme. Le mot de «réserve » s'applique cependant plutôt aux attitudes mentales et sociales. Les signes physiques sont essentiellement : les yeux baissés, la tête inclinée, les mains derrière le dos, un mouvement nerveux des doigts saisissant les vêtements ou se serrant les uns les autres, le bégaiement, le langage décelant une certaine incohérence dans les idées. A ces signes externes il faut ajouter chez l'adulte la rougeur. Ces manifestations physiques semblent en général être une survivance de celles, plus déprimantes, de la timidité chez l'enfant. Elles sont inhibées à un très haut degré par les habitudes de contrôle de soi-même que prend l'adulte, et elles ne se produisent pas en toute occasion lorsqu'on se rencontre avec des étrangers, comme cela arrive chez l'enfant. Mais elles affectent essentiellement les mêmes membres et

c'est dans les mêmes circonstances que chez l'enfant qu'elles apparaissent. Il est intéressant de noter aussi, chez les adultes dont l'attitude est réservée à l'excès, comme cela arrive parfois, combien puériles en sont les manifestations pour l'observateur. De jeunes dames, en particulier, semblent tout à fait incapables de s'introduire auprès de quelqu'un sans un tel étalage de ce que nous pouvons appeler la « conscience de soi », que la rencontre est gênante d'un côté et embarrassante de l'autre.

On peut se reporter d'ailleurs à ce genre d'émotions que fait naître chez les personnes de trop de sensibilité l'embarras qu'elles éprouvent en société (1). Pour les gens ainsi faits, les rapports sociaux sont au point de vue organique, les plus fatigants, les plus énervants que l'on puisse imaginer. Il leur est impossible d'entrer en contact avec les personnes auxquelles elles sont le plus accoutumées, par exemple de voyager avec une connaissance, de s'asseoir ou de se promener avec un ami, sans être dans un tel état nerveux, qu'à moins de couper court à la conservation pour rester seul, même les « oui » et les « non » deviennent fatigants. Si cependant la situation exige une pensée objective, qui n'intéresse en rien les rapports sociaux, elle devient tout à fait comique et pleine d'imprévus amusants.

Les plus délicates nuances de la sensibilité sont associées avec une rapidité croissante des battements du cœur, avec un léger afflux de sang du cerveau, une respiration rapide, une tonicité générale du système musculaire et une contraction particulière des muscles abdominaux allant de l'avant à l'intérieur. Au point de vue mental s'ajoute ce que je ne puis appeler qu'un « sens des autres personnes », qui suspend tous les processus psychyques. Je ne puis penser aux mêmes

(1) L'auteur a été lui-même victime d'une sensibilité sociale excessive à plusieurs égards, et la plupart des remarques qui suivent viennent de sa propre expérience.

choses, suivre le même dessein, contrôler avec autant d'efficacité mes modifications musculaires, concentrer mon attention avec autant de fixité, ni en général rien faire de bien quand j'ai ce sentiment de la présence d'autrui. Mais d'autres fonctions particulièrement sociales, par exemple le pouvoir de conversation, sont alors exaltées (1).

133. En dehors de modifications organiques plus dissimulées, le principal effet généralement dû à la présence des autres personnes est la rougeur. Les parties du corps auxquelles s'étend ce phénomène ont été indiquées par Darwin avec sa sincérité habituelle. Il est intéressant de remarquer que la rougeur proprement dite est limitée d'après lui en général aux surfaces exposées aux regards des autres, principalement à la face et au cou (2). Elle commence à appa-

(1) En même temps il se produit une forme extrême de sentiment social, quand les processus psychiques restent strictement objectifs, qui aboutit à une sorte d'exaltation de toutes les facultés et qui stimule au succès.

Le seul moyen que j'aie personnellement de supprimer cette dépense affligeante d'énergie et de détruire ces inhibitions incommodes est de projeter au dehors l'abdomen par un vigoureux effort musculaire et en même temps de respirer très profondément. Mais ce n'est pas là un processus normal, le contrôle même de ces muscles étant à quelque degré sous le coup de la même inhibition. Dans de telles circonstances, on peut chercher le repos dans la solitude absolue. Le relâchement des muscles abdominaux a pour résultat de soulager le cœur d'une pression artificielle exercée par les organes environnants alors précisément que cet organe dont le rôle est considérable dans l'attitude réservée se trouve aussi dilaté que possible. C'est seulement en vue de sa défense personnelle qu'une personne cultive la froideur et l'indifférence. Deux récentes études de la « Timidité morbide » sont celles de Campbell (Brit. Med. *Journ.*, 26 sept. 96) et L. Dugas « La Timidité ».

(2) Cependant Mosso pense que la rougeur est plus diffuse et qu'elle est un cas frappant d'effets vaso-moteurs qui se produisent, comme on le voit, dans les expériences sur les animaux, dans les vaisseaux superficiels de la peau. Darwin suppose que la rougeur est due à l'attention que l'on porte sur soi-même (*Expr. of Emot.*, . 331 sqq.) et son exposé des effets vaso-moteurs de l'attention est encore un des meilleurs.

raître dès l'enfance, au temps où nous pouvons dire sans crainte que le sens du moi n'est encore que modérément développé. J'ai vu mon enfant H.... rougir à six ans, mais on peut probablement observer le phénomène beaucoup plus tôt.

La rougeur est en général une manifestation de modestie ; elle n'appartient pas exclusivement à l'un des deux sexes quoiqu'elle soit plus accentuée et moins aisée à réprimer chez la femme que chez l'homme adultes. Elle n'accompagne pas en toute occasion la modestie. Elle se manifeste surtout dans les cas qui impliquent un sentiment quelconque de honte comme ceux que peuvent éveiller l'idée de l'impudeur physique : l'exposition d'une partie du corps ordinairement voilée, l'impureté du corps ou de l'esprit, les allusions plus ou moins déguisées aux rapports sexuels ou simplement à des personnes d'un autre sexe, le manque de délicatesse dans des situations de toutes sortes.

Elle se manifeste aussi dans des cas de démérite moral, de désapprobation ou de manque d'estime, d'erreur, de faux jugement. Tous ces faits font rougir en la partie du corps qui est en question quand on sait qu'il s'agit de soi. Le jugement défavorable d'autrui suffit à faire rougir certaines personnes même dans le cas où rien ne justifie cette mauvaise opinion d'autrui ; le sentiment le plus fort du devoir accompli ne suffit pas toujours à empêcher l'apparence de culpabilité que donne la rougeur. Cette réaction est toutefois passagère, chez la plupart des individus. La sensibilité corporelle excessive disparaît avec la sensibilité morale. L'obnubilation du sens social que l'on constate dans la décadence morale, de fréquentes violations des devoirs sociaux, un relâchement habituel dans les attitudes exigées par les convenances physiques ou morales, tendent à rendre moins fréquentes et moins intenses les réactions qui constituent la rougeur. Nous entendons souvent parler de personnes qui « ont oublié comment on rougit. » Inversement, la rougeur peut devenir de

plus en plus marquée à mesure que le sens social s'affine chez une personne.

Il est en outre intéressant de remarquer que les processus organiques de la rougeur peuvent s'ensuivre simplement de ce qu'on s'imagine désapprouvé par la société ou de ce qu'on se trouve dans une situation de réel démérite qui n'a d'autre témoin que soi-même. La condamnation portée par le sujet contre lui-même a de ces résultats physiologiques.

134. Grâce à cette description des faits biologiques et psychiques qui sont les manifestations constitutives de la modestie, nous pouvons rechercher leur mode d'évolution possible. Quelle lumière peut jeter cette recherche sur les conditions historiques dans lesquelles s'est développée la race, soit dans son évolution animale, soit dans son évolution humaine ?

Quant à la nature de ces manifestations, il semble impossible de penser qu'elles ont pu naître seulement des relations entre hommes et particulièrement de celles de l'homme avec la femme, qui caractérisent l'état social de paix. La survivance d'effets organiques d'un genre aussi défini et constant doit se justifier par des raisons profondes que les rapports entre hommes civilisés ne peuvent donner.

Si l'on admet que, comme on l'a dit plus haut, la timidité est une différenciation de la peur, (celle qu'inspirent les personnes dans les relations sociales de la famille ou de la tribu primitives) — et que la timidité participe aussi beaucoup des réactions qu'entraîne l'appétit sexuel, on possède quelques idées qui permettent d'aller plus avant. J'estime que les différences entre les effets organiques de la timidité et ceux plus

(1) On a indiqué plus haut l'identité du mode d'expression des émotions les plus raffinées et des émotions les plus grossières. Ceci a été exposé à un point de vue évolutionniste par Schneider (*La Volonté chez* les animaux, p. 120).

relevés de la modestie tiennent à des modifications dues elles-mêmes à des rapports sociaux ultérieurs qu'imposa l'évolution. L'homme continua à craindre quand il en eut l'occasion, et ainsi fait l'enfant. L'homme continua à s'unir à la femme ; mais les unions sexuelles furent réglées par des modes sociaux établis au cours du progrès de l'humanité. Toutes ces variations profitables s'inscrivirent dans la constitution nerveuse de l'homme et tendirent à modifier les manifestations plus simples du début. Tout ceci admis, nous pouvons indiquer la portée générale de ces faits.

135. Avant de passer à des raisonnements détaillés nous devons cependant faire quelques constatations générales.

1° Faire entrer les émotions morales dans la classe des faits psychologiques qui s'accompagnent de réflexes organiques tels que la rougeur, c'est montrer que ces émotions ont une origine sociale et ont même origine que les autres effets du même groupe. Nous avons déjà vu que le sens moral est un produit de l'évolution. L'enfant devient un être moral en reconstruisant, par sa propre expérience, le système des relations sociales par lesquelles son sens de lui-même se discipline et se purifie. Donc, quand on découvre que les réactions organiques déterminées par des relations morales sont en général conservées dans les manifestations sociales, on voit que le plan d'acquisition spécifique du sens moral se trouve résumé en ses lignes essentielles du moins, par le développement de l'enfant. Il nous serait impossible de voir, si nous adoptions la théorie darwinienne de l'origine de attitudes émotionnelles et de l'expression des émotions, pourquoi la classe d'émotions que nous désignons par le mot « honte » serait coupée en deux, et pourquoi celles qui sont simplement sociales seraient nées avec leur expression, au cours de l'évolution de la race, tandis que d'autre part celles qu'on appelle morales, bien qu'elles aient le même mode de manifestations

organiques, seraient supposées avoir acquis leurs connexions avec l'organisme d'une façon « extra-évolutive ». L'accord qui en fait existe dans les modes d'expression des émotions morales et des émotions sociales, et en outre, l'origine sociale des émotions morales chez l'enfant fournit à mon sens une double et irrésistible preuve de l'évolution des sentiments moraux dans la race. Aucune autre théorie ne me semble pouvoir expliquer *la rougeur de la honte morale*.

136. 2° Ces réactions indiquent dans quelles conditions elles pouvaient être utiles à l'individu ou à l'espèce. Il est évident qu'elles sont moins utiles que nuisibles dans l'état social actuel, c'est par sa rougeur que le criminel se trahit, par son trouble que l'amant se met en état d'infériorité. Les actes indélicats du timide portent avec eux leur condamnation tandis que l'homme ou la femme qui se possèdent bien échappent à la suspicion. L'utilité de ces réactions ne peut donc être établie que pour une société dans laquelle les effets physiques sont en général la mesure de l'efficacité sociale et où l'afflux du sang au cerveau donne cette ressource, que nous trouvons encore actuellement dans le fait de « la restitution morale » ou dans « la prompte répartie que permet la colère ». Nous devons, si ceci est vrai, considérer les conditions dans lesquelles ces réactions entrent effectivement en jeu dans l'histoire antérieure de l'humanité, à la période primitive dans laquelle les forces physiques faisaient presque exclusivement la force sociale et la loi. En effet, les études authropologiques nous permettent de voir, en prenant pour point de départ les enseignements que nous donnent les communautés primitives, à quel degré il était dangereux pour un homme de se rencontrer avec ses compagnons et combien il lui était nécessaire de songer à sa propre défense. Dans les sociétés primitives les femmes étaient souvent l'objet de disputes entre les hommes et la lutte était absolument physi-

que (1); et en dehors de la différence des sexes, avec les causes de guerre qu'elle entraîne, les rivalités entre clans, la gloire acquise par le sauvage guerrier, les trahisons qui faisaient de l'individu isolé dans les bois ou sur les champs de bataille une victime désignée — tous ces facteurs les plus remarquables de la vie sociale rudimentaire, font qu'il est naturel que l'association de l'homme avec l'homme et avec la femme laisse des traces nettement différenciées dans son organisme. Il n'est pas surprenant que ces effets se perpétuent sous des formes moins sensibles mais indubitables, alors que les relations entre personnes se développent sous ces formes plus sensibles que l'on appelle morales et sociales (2).

137. Ces deux points nous paraissent suffisamment établis par la nature des réactions émotionnelles, je puis me permettre d'entrer dans les détails en ce qui concerne les éléments qui constituent plus particulièrement les conditions sociales du milieu dans lequel ces réactions se produisent; je dois dire en même temps que ces détails servent de base à ma tentative personnelle d'interprétation et sont pour autant sujets à critique, mais je ne voudrais pas compromettre cependant la vérité des deux principes généraux que je viens de poser, que je tiens pour bien établis pourvu qu'on accepte le postulat d'une évolution organique. D'ailleurs ce qui suit

(1) Ceci est vrai également des animaux. Voir par exemple les combats à mort entre mâles. Cf. Groos, *loc. cit.*, pp. 130, 144.

(2) Il est possible que la rougeur accompagnée d'autres signes physiques ait servi à l'autre sexe d'indice important, connexe de la sélection sexuelle. Ce qui semblerait s'accorder avec la remarque de Groos sur l'utilité de la réserve dans laquelle se tient la femelle. La sélection sexuelle deviendrait ainsi réciproque quant aux deux sexes, au lieu de n'être que d'un côté, comme on l'admet d'ordinaire. Il y a quelque chose d'analogue dans le charme qui s'attache à la rougeur, pour le sexe opposé, même dans l'espèce humaine.

fournit une clarté additionnelle propre à mettre en pleine évidence ces deux conclusions essentielles.

1° Les éléments les plus généraux qui entrent dans les réactions de modestie, de honte, etc , sont certaines modifications vaso-motrices et des inhibitions de mouvements musculaires qui sont parfois très confusément mélangés. Les changements vaso-moteurs que l'on voit nettement dans la rougeur, sont analogues à ceux que l'on trouve unis à d'autres émotions, notamment la peur et la colère. Les conditions de ces modifications vaso-motrices et musculaires peuvent être considérées comme les mêmes que celles de la colère et de la peur, c'est-à-dire la lutte physique, impliquant excitation cardiaque et exertion musculaire soutenue. Ceux qui sont habitués à lire les ouvrages traitant de l'expression des émotions (1) depuis Darwin, sont familiers avec l'hypothèse et son fondement. Ces considérations valent pour les deux aspects que nous avons vus appartenir aux réactions de la modestie, celui qui implique les rapports sexuels et celui qui se rattache à la défense personnelle ; le dernier aspect étant celui auquel se rapportait essentiellement les modifications motrices et vaso-motrices.

138. 2° Il fallut une cause importante pour déterminer la différenciation de la peur et de la colère dans le sens de la modestie. La peur, dans ses formes supérieures, implique que le sujet ait le sentiment de son insuffisance ; quand l'idée du moi et de ses rapports avec l'alter est constituée, nous y trouvons la base de la crainte, mais la peur, phénomène physique, a peu de rapports avec l'idée du moi, car elle consiste dans le sentiment déprimant de la présence d'un objet redouté.

(1) Cf. outre Darwin et Spencer, Mosso (La Peur), Mantegazza (Physionomie et Expression), James (Princ. of Psych., ch. XXV), Dewey (Psych. Review, nov. 94 et janv. 1895). Baldwin, *Développement Mental*, ch. VIII, trad. franc.).

Il en est de même de la colère ; loin d'impliquer l'hésitation ou le recul par suite de la conscience qu'a le sujet de son manque de puissance ou de valeur, elle tend à prendre une direction tout à fait opposée. Elle amène à se précipiter sur l'offenseur. Le développement régulier de ces formes de réaction dans l'évolution de la race eût donc dû produire des individus armés de la façon la plus redoutable pour la défense et l'attaque, par élimination de tous les éléments tendant à l'hésitation, à l'embarras, à la faiblesse. Aussi nous faut-il rechercher s'il n'est pas dans le milieu où la race a évolué un facteur capable d'expliquer le développement de ces réactions dans le sens d'une moindre tendance agressive, d'une plus grande dépendance personnelle, que nous constatons.

139. 3° Cette influence capable d'apporter une telle modification est sans doute celle de la tendance à la vie familiale et à l'action sociale ou collective, tendance que nous constatons déjà en quelque sorte dans le règne animal (1). Il suffit à mon avis de la famille animale pour voir le mode de développement pro-social. Les qualités que l'on constate dans l'animal, « membre d'une famille » — celles qu'il doit posséder pour rendre la famille « éligible » dans la lutte pour l'existence — impliquent deux facteurs : d'abord, une tendance égoïste ou agressive assez marquée pour assurer une compétition sélective active au sein et en dehors de la vie de famille, car la nourriture de la famille dépend du courage et de la force des individus qui la composent ; ensuite, le développement de la tendance coopérative avec la suppression des attitudes agressives qui en est la conséquence, dans la mesure où

(1) Cf. Westermarck (*Histoire du mariage humain*, ch. I), qui pense que le mariage existe chez les animaux par suite d'un instinct dû à la sélection naturelle et ayant pour fin le développement de la famille. Car « le mariage est fondé sur la famille plutôt que la famille sur le mariage », p. 22.

c'est nécessaire pour les relations familiales essentielles et pour l'unité d'action dans les compétitions où la famille est engagée dans son ensemble. Ces deux tendances opposées doivent se concilier et le développement ultérieur de la vie sociale dépend du succès dans les tentatives de conciliation que leur opposition appelle. L'instinct grégaire doit donc exister à côté d'un esprit agressif. Aussi les réactions que nous étudions semblent-elles des phénomènes de survivance de cette opposition, comme je vais l'appliquer.

140. 4° La période de timidité chez l'enfant comprend trois stades : le premier est purement organique, le second est social, de liberté et d'aisance, le troisième présente un conflit entre une tendance à se montrer et les inhibitions ou la contrainte organique. Ces stades ne sont pas conçus pour les besoins de la spéculation, mais réels, comme le prouve l'étude des enfants. Le dernier stade marque le commencement de la modestie véritable qui implique ce sens subjectif que nous appelons conscience de soi. Le premier correspond aux réactions animales de la peur et de la colère et à la commotion sexuelle, du moins à ces deux choses essentiellement. Le second stade représente une sorte d'arrêt organique avec un degré assez élevé de coopération sociale, consécutif à l'extrême opposition, à la lutte, au conflit, que requiert l'action purement biologique de la sélection naturelle. L'enfant devient d'une confiante simplicité ; il est naïf, sans artifices, crédule à l'extrême. Cet état me semble analogue à celui de l'homme qui prend son repos après s'être délivré des animaux, avec le sentiment naissant qu'il pourra désormais exister

(1) Topinard (*Monist.*, janv. 1897) a récemment réuni des faits qui montrent que ces deux tendances ne vont pas toujours ensemble, que les animaux qui ont le plus de sociabilité instinctive et grégaire sont souvent les moins développés au point de vue de la vie de famille et vice-versa.

sans avoir à tuer ou à craindre d'être tué, alors qu'il vient de découvrir l'art de cultiver le sol et de vivre, du moins en partie, des végétaux qui y poussent. Le moment est alors venu de développer la vie sociale. La quiétude de l'union domestique, les services réciproques qui donnent le confortable, les habitudes nomades, pastorales, apparaissent. L'homme vit plus longtemps à la même place, il commence à respecter les droits de propriété, il fait des échanges avec ses compagnons, au lieu de leur arracher par force ce qu'il désire ; il apprend à avoir confiance et à en inspirer. Voilà ce qu'il me semble raisonnable, logiquement aussi bien qu'historiquement, d'admettre. Les âges primitifs doivent tôt ou tard avoir donné un spectacle analogue à celui que l'on dépeint comme donné par les patriarches hébreux, quand le souci des troupeaux était le principal souci et le loup l'unique ennemi, quand l'homme eut cessé de porter la main sur l'homme ; quand ce principe eut commencé à agir d'une façon permanente sur la conscience de l'homme, à savoir que la coopération est chose rationnelle et qu'il ne convient point à l'homme d'engager des luttes continuelles, quelque confus que fût encore ce principe, quelqu'obscure conscience qu'on en ait encore, et quoiqu'on ne pût leur donner d'autre sanction effective que celle de la force.

Ce besoin de repos, précédant les travaux de la paix semble témoigné par l'histoire des temps primitifs et on pourrait faire appel à l'anthropologie pour donner quelqu'autorité à cette assertion (1). En outre, il faut tenir compte du jeu, dont j'ai déjà indiqué la fonction comme auxiliaire du développement donné au sens de la sociabilité. Sans doute, il est dou-

(1) La confirmation de cette assertion demanderait des recherches anthropologiques qui ne me sont pas possibles. Voir cependant dans l'appendice F. des citations concernant cette période bien étudiée. Puissé-je en affirmant le caractère hypothétique du parallèle tracé, apaiser certains critiques, pleins d'érudition d'ailleurs.

teux que l'humanité entière ait jamais connu une telle période. Mais il n'est pas nécessaire de supposer que la race humaine tout entière a atteint en même temps ce même stade. L'anthropologie en vient à accorder de moins en moins d'importance à ce que différentes familles ou différent groupes de familles parviennent au même stade d'évolution en même temps. Les particularités de chaque race, si elles ont leur origine en des temps préhistoriques doivent être nées précisément des différents degrés de développement atteints par chacune de ces races sous des influences géographiques et historiques. Telle tribu peut avoir été éloignée plus longtemps que telle autre des travaux de la paix par l'aridité de son sol, l'affluence des bêtes féroces dans la contrée, la rigueur du climat ou l'absence d'inventions utiles. Certains groupes ont pu s'élever à un haut degré de coopération sociale plus vite que d'autres en vue de subjuguer la nature, de dessécher le sol par exemple ou de se prémunir contre des ennemis communs (1). Tout ceci, que l'anthropologie est loin d'avoir établi en détail, est cependant assez clair pour nous permettre d'admettre que divers types de civilisation ont été réalisés en divers points plutôt qu'un type unique partout à la fois. Le chat et le tigre sont également des félins, mais représentent deux types de la nature féline sans que nous puissions dire qu'il fut un temps où un seul de ces deux types existait. Le tigre a pu exister de tout temps, et cependant il a pu y avoir des raisons puissantes pour qu'il existât aussi une race féline de caractère assez doux pour être susceptible de domestication.

Si donc il y a eu une époque de transition entre celle où

(1) En réalité la compétition des groupes d'hommes (appelée plus haut « sélection des groupes » ch. V, § 4) fut sans doute le moyen de sélectionner les tribus les mieux douées, comme l'étaient par exemple celles qui appliquèrent le principe économique de la division du travail.

l'homme primitif, ne réfléchissait pas et celle où il devient un agent social capable de réflexion, cette époque semble bien être celle d'une sociabilité confiante, irréfléchie, d'une crédulité semblable à celle que l'on trouve entre le stade des frayeurs organiques chez l'enfant et celui de la modestie, de la réserve consciente d'elle-même.

141. Le moment est peut être venu de désigner les deux périodes que nous avons distinguées dans le progrès de la race humaine, en appelant la période animale (celle que nous révèlent les réactions essentiellement organiques, la période de « coopération instinctive » (ceci d'un point de vue social), et la seconde, celle qui comporte la satisfaction pacifique d'intérêts communs de plus en plus larges, celle qui est représentée chez l'enfant par la loyauté et la confiance qui succède à la timidité organique, la période de « coopération spontanée ». Le mot « spontané » est mis ici en opposition à la fois avec le terme « instinctif » et avec le terme « réflexif » qui s'applique bien à la période de vie sociale nettement intelligente, venue plus tard dans l'évolution spécifique et individuelle. Ces termes s'appliquent aussi bien au progrès de l'enfant, mieux même que tous les autres. Ses attitudes sociales sont d'abord *instinctives*, ensuite *spontanées*, enfin *réflexives* (1).

Nous revenons ainsi à la troisième phase du developpe-

(1) De ces sortes de coopération, l'« instinctive » appartient aux « compagnies » animales (Cf. appendice D), la « spontanée » essentiellement et la « réfléchie » exclusivement aux « sociétés » humaines. Voir la distinction entre Compagnies et Sociétés plus loin ch. XII (sect. 220). Je préfère l'emploi du mot « coopération » à celui d' « association » qui est courant, à cause de la signification technique que ce dernier terme a en psychologie. « L'association des idées » est un fait très important dans la psychologie de la coopération et deux termes distincts semblent requis pour plus de clarté. La coopération implique en outre une attitude active de la part de l'individu, tandis que l'association en troupeaux, si commune dans le monde animal, est une forme grégaire statique et inféconde, destructrice même sous forme de foule humaine.

ment de l'enfant et de la race, celle dans laquelle se produit la modestie.

142. 5° Le seul moyen qu'ait l'enfant de devenir réfléchi est d'approfondir sa notion de lui-même ; c'est ce qu'indique le mot même de réflexion : il implique distinction de l'objet, de l'alter, du non-moi d'avec le moi, et alors l'aptitude du moi à porter un jugement sur autrui. Je réfléchis quand moi, l'ego, j'examine quelque chose en ma conscience, mes desseins, mes souvenirs, mes espérances, en un mot tout ce qui peut être présent à ma conscience et que je puis examiner plus ou moins froidement. Le progrès de ma réflexion est réellement l'indice des progrès de mon aptitude à réaliser un être critique, indépendant dans son jugement (1).

Les progrès de l'enfant dans cette voie ont été déjà l'objet d'une attention détaillée. Nous savons qu'il atteint sans cesse un plus haut degré de conscience de lui-même en connaissant mieux les autres, ce qui lui vient de l'interprétation qu'il en fait dans les termes où il se conçoit lui-même. Il est sans cesse à l'un ou à l'autre de ces pôles, que nous avons appelés plus haut en généralisant le moi de l'habitude, d'une part, et le moi social ou imitatif, d'autre part. Le « moi de l'habitude » est téméraire, tracassier, fanfaron ; le moi imitatif est docile, éducable, modeste. Tous deux se développent par l'opposition même qui les implique. Ainsi le monde interne reproduit le monde social et devient apte à prendre place en lui.

Tout indique que le mode du progrès de la race est le même que celui de l'individu. Les éléments appelés « ego » et « alter », présents dans la conscience de l'enfant, sont représentés dans ces réactions organiques par les deux facteurs déjà signalés : d'un côté, la colère, la peur, l'attitude offensive et défensive, héritages de la période instinctive et, d'au-

(1) Cf. Appendice E, l'exposé de la description que fait Bradley du moi réfléchi.

tre part, ce qui est dû à l'apprentissage pacifique, aux enseignements communs de la coopération, à partir du commencement de la sociabilité spontanée.

Il y a deux facteurs identiques dans les moyens individuels que requiert la vie animale : l'agression et la coopération. Le développement social de l'enfant est donc bien cette sorte de « récapitulation » que nous pouvions attendre ; la phylogénie présente de part et d'autre, les deux périodes que nous avons appelées dans l'évolution de l'enfant respectivement « instinctive » et « spontanée ». Et en outre nous voyons maintenant que ce que l'enfant devient dans la période « réflexive » est précisément la résultante des tendances des deux autres périodes. La réflexion naît du besoin d'une accommodation qui réconcilie l'aspect agressif ou instinctif de la personne avec son aspect imitatif ou spontané ; c'est ce que réalise l'enfant quant au cours du développement de la personnalité il est appelé à accorder leur légitime importance aux deux termes qui le dominent : l'ego et l'alter. La tendance au bien de la race réconcilie les tendances instinctives qui tiennent de la vie animale avec les tendances à la coopération qui implique la vie sociale ; et cela de la même façon que chez l'enfant : la race devient réfléchie, intelligente et entre ainsi dans la voie d'un développement social dans lequel deux influences s'exercent simultanément : celle de l'intérêt privé et celle de l'intérêt public.

Ceci nous mène à un sujet de si haute importance pour le développement ultérieur de la vie sociale, dans le sens où on l'entend ici (1), que j'abandonne maintenant des considérations plus profondes jusqu'à ce que les autres moyens d'expression sociale aient été examinés. Il est intéressant de voir s'ils ne fournissent pas — et notamment la sympathie — un fondement plus solide aux conclusions auxquelles nous a conduits l'étude de la modestie.

(1) La question du « Progrès social », voir plus loin ch. XIII.

§ 3. — *La sympathie*

Il nous est d'autant plus aisé d'étudier la sympathie que cette émotion a toujours été considérée comme un phénomène important au point de vue moral, psychologique et sociologique. Elle a été l'occasion de conflits des plus opiniâtres dans l'histoire des doctrines morales. Or, quand nous voyons de quelle portée féconde est la sympathie, nous ne sommes plus embarrassés pour nous expliquer ce fait, à moins que pour donner un fondement à telle ou telle conception de l'homme on ait négligé de considérer les vues émises sur la sympathie par des doctrines opposées.

Ces discussions sur la sympathie nous ont donné une vue passablement claire des faits et nous ont conduit à une théorie généralement adoptée. Les psychologues s'accordent en effet, pour la plupart à reconnaître une distinction nécessaire entre la sympathie « organique » et la sympathie « réflexive », distinction analogue à celle que nous avons faite au sujet de la modestie. La sympathie qu'éprouve l'enfant pour sa poupée quand il croit qu'elle s'est cognée la tête, ou bien pour son père quand il fronce les sourcils et semble souffrir est bien différente de celle que j'éprouve pour les malheureux ou pour la veuve qui a perdu son unique enfant. La prompte apparition de violentes modifications organiques chez l'enfant, l'expression irrationnelle et confuse de son émotion, la disparition des phénomènes de sympathie aussitôt que l'expression physique a disparu en partie, l'insuffisance du développement mental, à la période de ces réactions apparaissent pour donner un fondement à une sympathie réelle par réflexion. Toutes ces indications tendent à justifier l'opinion que nous avons affaire, dans ce dernier cas, à une

manifestation organique héréditaire. C'est ce que rend plus clair ce fait que les animaux possèdent à un degré remarquable ce genre de sympathie. Le chien par exemple, hurle à la mort de son maître ou au malheur qui frappe à ses yeux un autre chien, son compagnon. A la vérité, ces faits sont si bien connus, et ont été si souvent discutés que je n'ai pas besoin d'en citer qu'on trouve rapportés dans tous les ouvrages sur la psychologie animale. Nous pouvons donc dire en toute confiance qu'il y a une sympathie organique de même qu'une sympathie réflexive.

144. Les manifestations physiques de ces deux formes de sympathie sont essentiellement les mêmes, tout comme dans le cas précédent. L'expression de la sympathie est la même que celle de la souffrance en général : une allure affaissée dans tout le système musculaire, les coins de la bouche tombant, au même point parfois que dans les pleurs — auxquels nous porte le sentiment sympathique, — les mouvements dirigés dans le sens d'un secours à apporter à l'individu pour lequel on éprouve de la sympathie, la voix du genre propre à exprimer la détresse chez l'homme, comme les cris de souffrance chez l'animal. Le jeune enfant révèle sa sympathie en fondant en larmes et en criant. L'adulte ou bien agit si, à la réflexion, il juge utile d'obéir aux impulsions sympathiques, ou bien présente une mobilité de mouvements et une activité sans but qui a pour résultat de détruire la tension désagréable que sa sympathie entraîne dans ses organes et ses muscles.

145. — La portée de la sympathie considérée comme une réaction d'ordre spécifique est évidente et elle correspond à celle que nous avons déjà reconnue à la modestie. La sympathie organique, étant trop précoce chez l'enfant pour que la réflexion s'en mêle, existant aussi chez les animaux qui n'ont

aucune aptitude à la réflexion, doit être considérée comme révélatrice de réflexes instinctifs chez l'enfant ; ainsi, venant à un moment de son évolution correspondant à une période de la vie animale ancestrale, elle fournit un exemple de « récapitulation ». La signification du fait chez l'enfant est obscurcie par la rapidité avec laquelle il passe à un caractère plus humain ; mais elle est la même que chez les animaux. Dans la famille animale la sympathie fait partie de l'instinct familial, en un sens large. Elle est le produit de relations de parenté les plus éloignées et quelques-unes de ses manifestations en font un des phénomènes les plus surprenants de la vie entière. Par exemple, quelques animaux féroces, qui se repaissent du sang, n'en distinguent pas moins le sang de membres de leur espèce et, en les voyant frappés, prennent une attitude affaissée et chagrine.

Des animaux carnivores lèchent les plaies de leurs compagnons avec l'expression la plus complète de ce que nous appelons chez nous, en de semblables circonstances, pitié et affection : on ne leur voit plus ces féroces appétits naturels que l'odeur du sang d'habitude excite en eux. L'existence de tribus cannibales chez les hommes permet une comparaison qui fait penser qu'en remontant vers notre origine animale, nous trouverions un plus noble lignage, à certains égards, que si nous nous étions arrêtés court avant d'y arriver.

146. Venons-en à la forme réflexive de la sympathie que l'enfant montre de si bonne heure et qui, lorsqu'elle est apparue, est une des sources de force et de préservation les plus fécondes de la nature humaine. Nous trouvons un état de choses dont la ressemblance avec celui que nous avons dépeint à propos de la modestie et de la honte est frappante. Mais les faits sont plus clairs ici, grâce aux analyses faites par les psychologues et les moralistes. Le développement de la sympathie réflexive est constamment en fonction de celui

de la notion du moi. Comme nous l'avons vu, la notion de l'ego et celle de l'alter, ayant même fond, excitent une émotion identique en nature, sinon en degré. Aussi l'émotion de la souffrance, de la joie, de la rébellion, etc.., qu'on éprouve pour soi, doit-elle naître de même, quand à la même notion fondamentale du moi en général s'ajoute un coefficient différent. Le progrès de l'enfant qui a pour résultat de bien déterminer l'antithèse entre l'ego et l'alter n'empêche pas que la conception de l'un et de l'autre soit nécessairement identique. Les processus moteurs qui correspondent à la conception du moi sont essentiellement les mêmes, qu'il s'agisse de vous ou de moi-même dans un cas particulier ; aussi les réactions de délivrance, de douleur, d'affaissement, de révolte, etc., doivent-elles se présenter à l'esprit, en présence du sort des autres, non moins que lorsqu'on est soi-même la victime. Dans ce derniers cas, naturellement, les sensations corporelles présentes, ou la nécessité de mettre en accord logique mes pensées, mes souvenirs, etc.., peuvent être amplement suffisantes pour m'empêcher de me faire illusion sur mon identité et de croire que celui qui souffre est réellement moi. Mais il peut cependant arriver qu'il en soit ainsi dans des cas où la sympathie est vivement excitée. Quelquefois les limites externes et mêmes internes entre vous et moi sont détruites, et je sens votre mal comme s'il était vraiment le mien. Voilà la source des émotions du théâtre, fondées esssentiellement sur cette sorte d'illusion dont je viens de parler. Lorsqu'une telle confusion entre le sujet qui souffre réellement ou qui a souffert et celui qui l'imagine est fréquente et persistante nous devons voir dans celui qui l'éprouve une victime d'un processus anormal, qui est cependant, essentiellement et dans son origine, le même que celui de la sympathie normale.

La sympathie réflexive est donc un produit nettement social. C'est le résultat inévitable du développement de la réflexion ; et celle-ci est précisément un agent de séparation

entre le moi-sujet et le moi-alter. Si l' « alter » n'était pas conçu, il n'y aurait ni réflexion, ni, par conséquent sympathie ; la sympathie organique est affaire de relations organiques dues à la sélection naturelle, comme on peut le supposer (1). Mais la sympathie réflexive réaffirme la valeur sociale de la réaction émotionnelle, l'utilise, et en découvrant pour elle-même les rapports entre personnes, d'une façon critique et réfléchie, affine les réactions et les incorpore dans les institutions sociales. La sympathie réflexive tend à remplacer ce qui est primitivement biologique et de pure adaptation organique ; ainsi les lois de cette adaptation organique prennent un aspect caractéristique de l'ordre rationnel.

Enfin sur ce point on peut se reporter à certains autres états émotionnels qui ont, dans la vie sociale, plus ou moins de valeur que la sympathie. Je veux parler de cette classe d'émotions désignée par les mots « jalousie, orgueil, vanité, etc. Elles se ramènent aisément à cette conception générale du moi en voie de développement, à laquelle j'ai rapporté la sympathie. Les émotions de l'orgueil se rattachent au « moi de l'habitude », au moi agressif, dominateur et ont quelque importance surtout pour mettre en lumière cet aspect de l'évolution du moi.

Dans la jalousie, nous semblons trouver une émotion qui nous permet d'utiliser les ressources de notre double explication. Considérant la jalousie réflexive chez l'homme, nous pouvons dire qu'elle représente un second retour du sens du moi sur lui-même, une double réflexion. Car être jaloux d'un autre, ce n'est pas nécessairement le concevoir comme on se conçoit soi-même, et être ainsi placé dans l'attitude qui caractérise la sympathie : ceci ne va pas assez loin. Il y a en outre un sentiment que ce que cet autre possède et différent de ce que l'on possède soi-même et vaut mieux. Il faut donc, comme fondement à ce sentiment, un contraste entre l'ego et

(1) Cf. Appendice D.

l'alter aussi marqué que l'est l'identité sur laquelle repose la sympathie. On peut décrire cet état comme un état de sympathie tenu en échec, contrebalancé par les tendances égoïstes que suscite la connaissance de la cause qui contribue à la joie d'autrui. Voilà pour la plus haute forme de jalousie réflexive.

La complexité de cet état d'esprit pourrait nous porter à croire qu'il est difficile de le trouver chez les animaux ; cependant la jalousie organique existe chez eux à un très haut degré. Les chiens sont d'une jalousie proverbiale, entre eux, pour les autres animaux et pour l'homme lui-même. Cependant on ne peut pas dire que chez les chiens se produit le double jeu d'attitudes entraînées par la conception du moi que nous avons signalé plus haut. En fait, l'existence d'une puissante jalousie chez les brutes met en pleine lumière les deux sortes d'expression des émotions et nous contraint à reconnaître leurs deux origines distinctes. La sélection naturelle joue un rôle complexe, mais direct, dans la naissance de la jalousie organique. Nous voyons, en y réfléchissant, qu'un tel instinct est d'une utilité directe pour le chien : il le pousse à se jeter sur son rival et à lui prendre le bien que ce rival possédait. En tant que complication de la sympathie, considérée elle aussi comme instinctive chez les animaux, la jalousie semble résulter nécessairement de la loi d'utilité ; car le chien dont les sympathies n'ont subi aucune modification périra tandis que les autres vivront, les compétitions pour la nourriture devenant plus aiguës. Ce chien ne ferait-il pas ses délices de voir les autres manger ? L'émotion organique de la jalousie peut donc sembler un résultante biologique, tenant lieu chez l'animal de l'égoïsme réfléchi que nous trouvons dans la jalousie supérieure de l'homme.

En conséquence, le résultat général confirme nos conclusions antérieures. Les réactions de sympathie découlent sans solution de continuité des adaptations organiques utiles à

l'animal, pour aboutir aux modes de la vie sociale réflexive. Et ainsi est apportée une preuve additionnelle de cette assertion : que la plus haute sphère de notre nature émotionnelle n'est pas séparée par un *hiatus* des débuts plus modestes de la vie sociale dans les ordres inférieurs. L'enfant passe sans secousse — et sans s'apercevoir de la transition — de la sociabilité organique à la sociabilité réflexive, et la présence de la première profite à la seconde, tout comme l'existence de la première rend possible l'existence de la seconde. On voit la même chose se produire dans les réactions émotionnelles auxquelles nous allons passer maintenant.

§ 4. — *L'émotion sociale proprement dite. L'opposition des personnes.*

147. La place de l'émotion dans la vie mentale, les fins qu'elle sert, peuvent nous conduire à croire qu'après que la vie sociale fut née et fut organisée, il y eut des formes particulières d'émotions qui naquirent des relations et des adaptations devenues si importantes dans la vie humaine. L'émotion est, de l'avis de tous, l'accompagnement normal des activités habituelles au point de vue organique, devenues si fixées et si régulières qu'elles sont stéréotypées dans le système nerveux. Etant donné que tout rapport social a une importance constante à travers toute l'évolution humaine, il serait étrange qu'une *émotion sociale* caractéristique et un mode d'action instinctive correspondant n'en résultât pas. Il y a deux classes de faits de ce genre reconnus nettement pour tels, et cependant leur nature même présente des particularités, qui rendent difficile de les classer sous le terme « émotion » employé dans le sens concret. Cependant les remarques

qui vont suivre me justifieront, je crois, de les avoir présentés sous ce chef. L'une de ces classes est celle des faits que l'on désigne par le mot « suggestibilité » dans la psychologie courante, et les faits de l'autre classe sont constitués par les émotions du jeu. Ces sujets nous sont en partie familiers, grâce aux descriptions qui précèdent ; mais quelques considérations particulières sont ici nécessaires.

148. Examinons d'abord les faits de suggestibilité sociale. Les ouvrages sur la suggestion et sa valeur sociale sont très respectables. Les écrits de Tarde, Sighele, Guyau, Le Bon et autres ont montré cette vérité que la société est à certains moments une foule que la suggestion domine et que seule la suggestion gouverne : ce qui n'est que l'exagération de l'action exercée en général par la suggestion sur les relations sociales des hommes. La suggestion hypnotique a servi de fil conducteur dans des recherches suivies d'intéressants résultats (1) ; et finalement les conditions du développement de l'enfant ont paru comprendre pour une large part des éléments de cet ordre (2). En fait, certaines sections du présent ouvrage montrent que l'influence de la suggestion sur le progrès individuel est considérable. L'évolution de la personnalité de l'enfant non seulement est stimulée constamment par les influences d'ordre suggestif que nous avons appelé en général « tradition » ; mais elle est tenue en échec par le même système d'influence. Dire que l'enfant est susceptible de suggestion, c'est donc désigner d'une façon imparfaite son mode de progrès. En examinant l'activité de l'enfant d'un point de vue plus large, nous trouvons que l'action sociale réciproque lui devient habituelle, qu'il s'y complait et que son absence par suite de l'isolement est une source de malaise intolérable, d'irritation, de révolte. Au contraire, dans

(1) Cependant Tarde et Royce me paraissent en abuser.
(2) Baldwin, *Dévelop. Mental*, ch. VI.

sa conception de la vie et des valeurs sociales entre comme un élément constant l'idée d'une influence réciproque entre agents sociaux.

Le cercle social d'un homme est la partie du milieu qu'il conçoit, ne fût-ce pas expressément, et qui, quand il la conçoit nettement suscite ses plus hauts sentiments de dignité, d'activité idéale, ou le contraire. Les émotions qui naissent ainsi, produits subjectifs de la vie sociale, n'ont jamais reçu de noms comme en ont reçu les émotions qui s'accompagnent de réactions organiques, parce que les premières ont des effets très variables sur l'activité mentale et qu'elles n'ont pas de manifestations physiques précises. Le plus qu'on puisse faire pour les classer, dans la langage psychologique, est peut-être de les ranger sous deux chefs généraux : l' « Imitation » et l' « Opposition », l'imitation s'appliquant à tous les phénomènes de contagion sociale, d'obéissance aux conventions, de conformité à la mode, aux coutumes, etc. — l'opposition, (ce mot étant pris dans son sens le plus large), à la tendance révolutionnaire, à la résistance aux conventions sociales, à l'amour des innovations, etc.

Ces deux aspects ainsi opposés reposent sur l'antithèse des tendances « conservatrices » et « radicales », et cependant leur opposition en diffère un peu, comme nous le verrons, puisque la suggestibilité sociale extrême s'étend aux innovations aussi bien qu'aux usages sociaux bien établis et l'opposition extrême va jusqu'à faire de la révolte individuelle une habitude de réaction, non moins contre les nouveaux courants de suggestion que contre ce qui est établi depuis longtemps. Ces deux aspects représentent des phénomènes constants et

(1) Depuis que ceci a été écrit, et trop tard pour que j'en puisse tenir compte, M. Tarde a publié un ouvrage sur l'opposition, « ouvrage qui concerne les faits et les lois opposés aux faits et lois de l' « Imitation ». On peut bien donner au terme opposition ce sens technique en science sociale.

marqués qui ne sont pas négligeables. J'ai appelé les premiers, faits « d'imitation plastique », dans mon précédent ouvrage (1) — (ils montrent simplement la tendance à obéir aux impulsions ou aux sentiments qui sont en conformité avec les usages sociaux) — et c'est à ce point de vue que je considérerai quelques uns de leurs aspects après les brèves remarques qui suivent sur « l'opposition ».

149. Les phénomènes d'opposition paraissent se rattacher à l'esprit d'indépendance chez l'individu, comme ceux de contagion morale à sa sociabilité. Les premiers naissent de la même évolution du sentiment personnel que les seconds. Il y a en effet une opposition plus ou moins frappante entre certains moments de cette évolution : je vais les indiquer. On verra plus loin (2), par la considération des oppositions qui peuvent s'établir entre l'individu et la société, qu'elles sont également au nombre de ces détails moins importants et plus accidentels que l'on rencontre dans les événements sociaux.

1° Dans « la suggestion contrariante » de l'enfant, nous voyons apparaître de bonne heure l'opposition sociale. J'ai indiqué ailleurs que cette sorte de suggestion vient ou bien de l'association des idées jointe à certaines possibilités d'antagonisme musculaire, ou bien d'une tendance à l'exagération de sentiment personnel chez l'enfant.

On peut glisser sur la première sorte de suggestions puisqu'elles disparaissent très vite dans l'évolution de l'enfant, mais la seconde sorte de suggestions contrariantes « nous mène à considérer un second aspect, plus important, de l'opposition.

2° Le sens croissant du moi devient « *subjectif* » chez l'en-

(1) *Dévelop. Mental*, chap. XII, § 2. Elle est plastique à cause de la mobilité de la foule sous l'influence d'une puissante suggestion. Aucun autre terme n'a été proposé, à ma connaissance du moins.

(2) Au chap. X sur les sanctions sociales où les conflits intellectuels et moraux sont exposés.

fant grâce à l'expérience qu'il fait de son influence, de sa puissance volontaire : on l'a pleinement montré plus haut. C'est ce sentiment d'une influence croissante, d'un pouvoir de produire des effets utiles pour soi-même, qui le pousse dans la voie des inventions fécondes. Suivant le degré auquel ce sentiment est favorisé, encouragé ou même, chez certains enfants, laissé libre de se développer, le jeune agent est amené à un esprit de hardiesse et d'indépendance qui se manifeste par l'opposition sociale. Il se complaît dans ce « moi agressif » qui impose sa loi aux autres. Comme le dit le professeur Royce, « un des grands desseins, d'une haute importance psychologique pour la vie sociale, est celui de réaliser un moi différent de tout autre ». L'expression est peut-être trop forte ; mais ce dessein existe réellement : aucun doute n'est permis à cet égard. En témoignent les qualités attribuées aux différents caractères par les mots : « individualité, orgueil de soi, amour-propre, jugement particulier, etc. » (1).

3° Il y a un autre aspect de l'opposition sociale que nous

(1) Voyez la remarque faite plus haut, sect. 75. « Nous trouvons la volonté s'exerçant à l'occasion d'une forme supérieure d'imitation « l'imitation persistante », dans laquelle l'enfant n'est pas satisfait des succès que lui assurent d'anciens modes de réaction, et tend à essayer et essayer encore de faire mieux. Mais l'instinct d'imitation est ainsi porté à son extrême limite et violé par sa propre transformation en acte volontaire. L'action volontaire instruit celui qui agit ; il apprend à connaître son pouvoir d'acquisition et de résistance aussi bien que sa faiblesse et sa soumission à un modèle. Et l'enfant devient, précisément par ce conflit entre l'imitation, un instinct, et la suggestion, un mode d'innovation où il se fait lui-même inventeur, agent libre. En fait nous avons trouvé dans la « suggestion contrariante », un mode d'action qui est constitué par cette révolution même. L'enfant ne *veut plus* imiter. Ce qui signifie simplement qu'il ne veut pas imiter ce qu'on lui demande d'imiter, mais préfère imiter ce qu'il se demande à lui-même d'imiter. C'est naturellement la même chose qu'il imite ; mais la différence est immense. Un enfant « contrariant » a reçu l'enseignement que donne l'acte volontaire, il est passé de la suggestion passive de lui-même à la conduite, il est passé du 2e au 3e degré et il est apte à passer à un autre plus élevé (Baldwin, *Dévelop. Mental*, p. 392).

avons relevé dans une page précédente : celui qui donne le sentiment de l'*esprit de corps*, qui se rattache au cercle social ou au groupe au sein duquel se développe une conscience. Le moi collectif de mon groupe est proprement notre moi commun, se dit-on, et les autres groupes sociaux qui ne reconnaissent pas ses conventions et ses règles, surtout si par hasard ils violent ses principes essentiels, sont pour autant condamnables. Leur « socius » est dans l'erreur ; il y a fatalement opposition entre eux et nous. Ainsi naissent les rivalités de clans, de familles, de nations, avec une vive insistance sur les traits caractéristiques sur lesquels ces groupes ne sont pas d'accord.

Dans tous ces cas, on pourrait remarquer cependant que nous avons affaire à des événements par côté,pour ainsi dire, de ce qui est l'essentiel dans l'évolution de l'individu et dans celle du groupe à laquelle celle de l'individu contribue. Son développement imitatif est la base nécessaire de toutes ces oppositions. Si l'imitation est la seule chose essentielle le reste est secondaire. La principale fonction de ces oppositions dans le progrès social comme dans le progrès individuel, est de garder vivace le sens de l'individualité, de donner plus de vigueur aux desseins des individus et leurs entreprises, d'enrichir en conséquence par l'invention le fonds de matériaux à imiter ; c'est aussi de provoquer l'expérimentation et la mise à l'épreuve des systèmes qui rivalisent pour assurer le développement des aptitudes (1).

(1) La discussion sur le progrès social (plus loin, chap. XIII, fait une part légitime à l'esprit inventif dont l'action est constante et nécessaire pour le progrès social. Une théorie qui semble faire du type émotionnel d'opposition plus de cas que je ne puis le faire est indiquée dans une lettre du prof. Royce que je suis heureux de citer ici :

« J'estime qu'il y a un facteur généralement négligé quoiqu'il mérite qu'on en fasse plus de cas. Une grande partie des fonctions sociales consiste dans la production délibérée de ce que j'ai appelé « des effets de contraste social ». Questionner, critiquer, s'obstiner, faire des commérages au sujet de ses voisins, faire de l'opposition, répliquer, le jeu

150. Quant aux faits d'imitation plastique, ils sont si appréciables, si communément observés, que je me contenterai de citer quelques cas des plus remarquables et d'indiquer les auteurs qui en ont traité avec le plus de détail. Une sphère étendue est celle de ce qu'on appelle la « mode » en matière de vêtements, d'usages domestiques, de fonctions sociales ; en ce qui, par exemple, est de faire part d'un mariage, d'un enterrement ou de régler les détails d'une cérémonie funèbre, en un mot, en ce qui concerne toutes les affaires de notre vie sociale et dans lesquelles nous nous posons avant toute action cette question : « Est-ce convenable ? »

L'homme à la mode met en pleine lumière la nature de l'imitation plastique. Il se montre sensible aux manifestations les plus vulgaires du jugement social qui peut être porté sur lui. Ceci est matière d'imitation, et c'est seulement dans les grandes lignes une affaire de conscience. Pour la plupart et dans le détail, ce ne sont que conventions nées par accident ou suggérées par quelque « leader » social, qui se sont établies

social des sexes (*sous ses diverses formes*), voilà des fonctions dont le but conscient est non de réduire la diversité à l'unité, non de détruire les variétés, mais de découvrir les différences qui existent entre les « moi » et d'insister sur elles. De telles fonctions remplissent la moitié de notre existence consciente. Elles voilent aux yeux de beaucoup les fonctions imitatives cependant universelles, au point que la découverte de leur universalité est pour la plupart des gens une véritable surprise, semblable à celle que l'on éprouve à apprendre que l'on a toujours parlé en prose. Or une grande partie de l'esprit inventif individuel est due à des effets du contraste social. Eclairez mes matériaux conscients à la lumière d'un nouveau contraste avec les idées d'un autre et je verrai en moi ce que je n'y ai jamais vu auparavant, et j'aurai une « idée nouvelle ».

« Un des grands buts, de haute portée psychologique, de la vie sociale est celui de *trouver son moi différent de tout autre*. C'est souvent bien vain, et c'est fécond en illusions amusantes pour l'observateur, mais des enfants qui jouent sur la place, aux nations qui se tiennent à l'écart les unes des autres pour une vaine gloire et qui élèvent entre elles une muraille de tarifs prohibitifs, on peut dire avec Tarde de tous les degrés de l'organisation sociale : La Société est un déploiement de contrastes psychiques. »

grâce à la tendance conformiste qui caractérise la moyenne des hommes. La même tendance existe dans la vie intellectuelle. Il y a dans chaque communauté et dans chaque génération une façon de parler, une préférence générale pour certains sujets qui est matière de suggestion sociale et d'imitation. Ceci peut se borner aux choses de l'esprit les moins importantes, pour lesquelles la presse donne le ton ; mais on peut le considérer aussi dans le courant beaucoup plus profond de la pensée humaine et dans la littérature. De grandes idées parfois se répandent rapidement dans un peuple, des idées qui avaient sommeillé pendant de longues années, simplement parce qu'il ne s'était trouvé dans le monde intellectuel personne pour les « mettre à la mode ». M. Tarde a essayé d'établir les lois de ces mouvements sociaux et on peut se reporter à son livre pour plus de détails (1).

Dans l'ordre émotionnel, on observe la même chose dans ce qu'on appelle la contagion des sentiments. Une émotion peut se répandre dans une assemblée avec une puissance hors de proportion avec la circonstance et avec ce qui se fût produit dans le cours ordinaire de la vie individuelle. Sighele l'a bien mis en lumière (2), et un écrivain récent a tenté de calculer l'effet produit sur un individu, dans une foule, par toutes les suggestions qui lui viennent de l'expression des émotions et des cris des autres individus qui composent la foule. Le Bon (3) a récemment dépeint avec beaucoup de clarté les procédés des foules sous l'influence d'une sorte de suggestion sociale qui les a fait suivre une seule impulsion la seule idée dont l'expression sonore frappe l'oreille.

(1) Tarde, *Les lois de l'imitation.*
(2) Sighele, *La foule criminelle.*
(3) Le Bon, *La foule.*

§ 5. — *Le Rôle de la Foule.*

151. Grâce aux descriptions des ouvrages qui traitent du sujet, nous pouvons assigner une place à cette classe de phénomènes dans la théorie de l'évolution sociale. D'abord, on peut insister sur ce que la tentative de se faire une conception féconde de la société d'après les actions de la foule sous l'influence des suggestions imitatives, a de fruste et d'anti-philosophique ; si le règne de la mode et de la coutume dans le domaine de la pensée et du sentiment, et le règne de la suggestion dans les foules, doivent fournir les bases de la formule dont le mouvement social actuel dépend, alors le passé et l'avenir du développement social doivent être expliqués par la même formule. Le ruisseau ne peut pas remonter au delà de sa source. Si la suprématie de la foule marque le degré social actuellement atteint, la société doit toujours avoir été foule et doit toujours rester foule. Les forces réelles sont alors les individus dont la loi ou le caprice gouverne la foule.

Que nous puissions voir la place de l'action de la foule dans l'évolution sociale, voilà tout ce qui est nécessaire pour placer les émotions que ressent l'individu, lorsqu'il est en présence d'une forte suggestion sociale, à côté de tout le reste de sa vie mentale et pour nous demander dans quelle mesure c'est un élément permanent, constitutif de son activité normale ou même de l'activité sociale. Ceci fait, on voit que ces influences plastiques sont elles-mêmes pure spontanéité, sauf en ce qu'elles reposent sur des modifications plus profondes du milieu social ou qu'elles représentent des modifications plus profondes de la vie psychique de la personne. Car alors seulement elles ont de la valeur et non parce qu'elles sont matière de suggestion pour la foule. Leur valeur au contraire

vient de ce fait qu'elles représentent des forces déjà agissantes. Je suis tout disposé à dire, en essayant de ramener à une seule proposition tous les caractères de ce genre de suggestion sociale, que l'esprit de la foule est essentiellement chose passagère, sans organisation ni existence effective. Et pour le montrer il suffirait d'énumérer ses traits les plus caractéristiques. Ce ne serait pas la peine d'entrer dans ce sujet si ce n'était pour expliquer un tel phénomène social et pour réfuter les auteurs qui croient qu'en décrivant la foule ils ont résolu les problèmes de la vie sociale. Nous pouvons espérer en outre jeter aussi quelque lumière sur les aspects les subtils de la suggestion sociale.

Le caractère des suggestions sociales d'après lesquelles la foule agit est bien exactement celui de la suggestion. Ce ne sont ni des vérités, ni des arguments, ni des idées, ni des inventions qui émeuvent la foule ; ce sont des fragments saisis au passage, souvent des mots et rien que des mots. Le type ou processus mental requis pour recevoir ces traits de l'esprit est bien caractérisé par le mot « suggestibilité ». L'esprit suggestible a des qualités bien connues. Balzac en a indiqué une dans *Eugénie Grandet* en posant simplement la question : « Est-il possible que collectivement les hommes n'aient pas de mémoire » ? Nous pourrons parcourir la liste des fonctions mentales en nous posant au sujet de chacune la même question ? Collectivement les hommes peuvent-ils n'avoir ni pensée, ni sens de la valeur, ni délibération, ni contrôle de soi, ni responsabilité, ni conscience, ni volonté, ni dessein arrêté ? Et la réponse à chacune de ces questions serait identiquement négative. La conscience suggestible n'a ni passé, ni futur, ni hauteur, ni profondeur, ni développement, ni rapport avec rien : elle a seulement un dedans et un dehors ; elle reçoit en elle et elle agit en dehors d'elle. Elle est réceptivité à toute semence et action en démence. Ses caractères les plus frappants sont l'absence de toute pensée et une excitabilité extra-

ordinaire. Une suggestion sans portée peut amener la foule à une explosion d'émotions et d'actions capable d'éteindre les fanaux qui guident toute une génération. Ceci a été établi encore par des auteurs récents.

La véritable question est : Que pouvons-nous inférer de faits qui montrent que ce qu'il y a de plus irrationnel, capricieux, impulsif, excessif, c'est une collectivité d'hommes ? Peut-on admettre que ces phénomènes montrent ou bien l'origine de la société, comme le prétendent certains auteurs qui en tirent une conclusion favorable à l'individualisme — ou bien la fin vers laquelle tend la société, comme d'autres le prétendent qui justifient ainsi leur pessimisme ? Est-il évident, ou bien que l'individu est la forme la plus sage de l'humanité (d'après le pitoyable résultat de l'action collective) ? — ou bien que la démocratie aboutit à la confusion sociale à cause de la suprématie fatale des foules ?

152. Naturellement nous répondons par la négative à la première de ces questions. La suggestibilité sociale ne peut être la première forme de la vie humaine, car il y aurait un abîme entre elle et la vie animale, dans laquelle s'affirme la suprématie de l'instinct agissant en des directions bien déterminées.

De plus l'organisation sociale que nous possédons aurait été impossible en prenant le point de départ ce que les pessimistes estiment devoir arriver quand l'état des choses sera de nouveau celui du règne de la pure démocratie. La foule qui agit aujourd'hui et oublie le lendemain, qui aujourd'hui massacre et demain demandera grâce pour sa vie, qui bâtit aujourd'hui et détruira demain, serait un piètre moyen pour l'idéal social de poursuivre sa carrière dans le monde. Par conséquent la théorie atavistique de la suggestion sociale n'est pas la seule vraie ; la foule ne donne pas l'exemple d'un retour à un type antérieur d'humanité (1).

(1) On ne peut pas dire qu'elle présente ce que nous avons appelé

153. Les phénomènes de suggestibilité sociale ne donnent pas la clef de l'avenir : « le peuple n'est pas la force sociale type et susceptible de contrôler les autres. Le progrès social est un progrès dans l'éducation, dans la richesse des traditions, dans la continuité ou développement : ce qui est tout à fait l'opposé de l'activité impulsive et « explosive » de la foule. Quand un individu perd son identité et la maîtrise de lui-même, emporté par un mouvement populaire, on dit dans le vulgaire qui a perdu la tête ce qui est vrai ; mais quand il recouvre la raison il est honteux de l'avoir perdue. Sa place normale dans la société est déterminée par les actes qu'il accomplit lorsqu'il conserve sa présence d'esprit. Il en est de même pour le groupe social pris dans son ensemble.

De telles théories reposent sur une vue superficielle des activités qui sont à l'œuvre pour établir et développer les institutions sociales. Ce n'est pas la foule — fût-elle cette populace qui lynche, qui se révolte, ou cette foule qui constitue une Chambre des Députés, un Sénat, — qui donne le branle et dirige les mouvements féconds. Le prétendre serait renverser l'ordre des causes et des effets. Les forces réellement à l'œuvre sont l'hérédité, l'instinct, la tradition, l'intelligence, le pouvoir personnel d'un particulier, etc Ce sont les mêmes causes qui produisent aussi la foule et fournissent la base des caractères qui doivent lui être attribués sans aucun doute.

154. Après avoir prêté attention aux théories qui font des formes extrêmes de la suggestion sociale les types essentiels de la vie collective, nous pouvons revenir à un exposé plus positif de la place qu'occupent réellement ces phénomè-

une coopération sociale spontanée, puisqu'existant à l'époque de la haute réflexion elle en a toutes les ressources qu'elle emploie à la destruction de la société établie et organisée : et plus spécialement puisqu'elle n'a pas le caractère persévérant des individus à cette époque. La tendance à la suggestion « contrariante » et à l'« opposition » individuelle fait également tout à fait défaut à la foule.

nes dans la vie humaine. Cette place est évidemment celle de conséquences prochaines et de produits accidentels du mouvement général de progrès social. Si comme nous venons de le dire, l'espèce de conscience suggestible que l'on trouve dans la foule n'est ni la forme originale, ni la forme finale de l'association humaine, elle doit représenter un milieu entre les deux extrêmes, un moment du développement social. Ce qu'est ce moment et comment il devient tel, c'est ce qu'il est facile de voir. L'émotion de sociabilité, comme toutes les autres émotions, a son excitant normal ; et quand celui-ci est présent à l'extrême degré, l'émotion est elle-même susceptible de devenir extrême. La présence d'autres personnes est l'excitant social normal, et l'influence sociale s'exerce au plus haut degré sur un homme quand il est environné par la foule, entravé par elle dans l'essor de sa pensée. La vie psychique normale d'un homme peut être paralysée par un stimulant excessif quelconque. Si l'imminence d'un mal physique le glace, « il perd la tête » ; un trop grand motif de joie le rend « fou de joie » ; et si son esprit est préoccupé avec trop d'intensité et tout particulièrement d'un objet d'envie, de jalousie, de haine, de remords, de repentir, ses processus délibératifs, ses souvenirs, ses résolutions, tous les aspects normaux de la vie mentale qui en font un homme, sont temporairement altérés. Il y a alors simplement exagération de l'état normal ; le contrôle personnel est aboli.

C'est précisément le même genre d'influence sociale qu'une foule exerce sur un individu. La coopération qu'exige d'ordinaire la vie sociale, la subordination de l'intérêt particulier et du jugement joint à un point de vue social beaucoup plus large sont ici accentués, mais à l'excès. La suspension du jugement privé est le commencement de l'inhibition de la pensée personnelle ; la coopération requise est le commencement de la folie sociale criminelle ; les actes de l'individu ne sont plus les siens, mais ceux de la foule. Aussi une série de

faits à vrai dire remarquables, peuvent-ils être expliqués grâce à la théorie qui les considère comme autant d'exagérations des processus sur lesquels repose en définitive la sagesse et la santé de l'être social.

Si l'homme était incapable de recevoir la moindre suggestion sociale, il devrait vivre seul dans une caverne. Mais s'il s'affranchit de l'individualisme pour entrer dans la terre promise de la coopération par la voie de l'échange réciproque des influences sociales, il est prêt pour le développement croissant du nouveau sentiment que produit sa liberté sociale. Plus il devient sociable, plus les fruits de sa coopération prennent de valeur, en s'incorporant dans les institutions, plus il y a danger que les décharges soient excessives dans les nouveaux canaux ouverts quand les réactions sont anormales, et plus aussi il est nécessaire que l'individu cherche à sauvegarder ses propres institutions, à les protéger contre lui-même (1).

L'analogie du fait social avec le fait individuel est instructive. Pour penser, il faut qu'un courant émotionnel donne le branle, que l'intérêt soit suffisant, que le sujet sente l'unité systématique de sa pensée ; mais cela même, l'aspect émotionnel de la pensée, c'est ce qui à l'occasion ruine la raison conduit aux excès de la passion, mène l'homme jusqu'à franchir le seuil des asiles de la folie. De même la pensée sociale, instrument normal du progrès à la fois dans les processus de création et de conservation, doit avoir cette sorte d'impulsion émotionnelle que nous avons appelée suggestion sociale : mais quand elle brise ses liens et devient une fonction sans but, on lui doit les plus grandes calamités historiques 2).

(1) L'explication que donne Sighele de la tendance de la foule à un mode inférieur d'action est qu'une sorte de moyenne s'établit parmi tous les individus (*La foule criminelle*, p. 63). Mais si cette théorie était exacte, l'excès dans le crime serait aussi rare dans les foules que les grandes vertus.

(2) On peut citer des cas intéressants tirés de la vie des animaux les

155. Outre cette explication des manifestations féroces et déréglées auxquelles parfois se livrent les hommes agissant collectivement, nous pouvons indiquer la raison des obsessions plus particulières et à demi-raisonnables qui affligent la société. La tendance sociale à agir sans délibérer, par enthousiasme, à adopter les nouveautés qui se proposent avec le plus d'insistance et le plus bruyamment, cette tendance est vite utilisée par les intrigants et les agitateurs qui se trouvent parmi nous et dont l'unique espoir est d'être suivis *en masse*, par la foule, quand l'exemple de quelques satellites lui impose sans réflexions la puissance d'une suggestion accablante. C'est pourquoi la pratique de la démagogie est plus ancienne que les théories démagogiques. En outre, il y a toujours des traces d'influence sociale dans la littérature, dans les théories sociales elles-mêmes, dans les luttes des partis politiques qui fournissent toute une trame de suggestions à l'esprit populaire. Tout ceci, dans la mesure où le jugement individuel se trouve paralysé, la pensée étouffée, l'inertie intellectuelle favorisée, constitue un ensemble de suggestions hypnotiques dont les effets expliquent le caractère général de la vie sociale, ouverte à toutes les influences personnelles.

156. II. Un autre élément de l'émotion sociale que nous

plus sociables, tendant à montrer que chez eux l'action de la masse les oblige parfois à se départir de la vie normale. La citation suivante tirée de Hudson à propos de l'action violente exercée sur ses membres les plus faibles par un troupeau, confirme nos vues.

« L'instinct est alors non seulement sans utilité, mais actuellement nuisible, et l'action du troupeau qui détruit un de ses membres ne doit pas être considérée comme le résultat d'un instinct véritable, mais plutôt comme une aberration d'un instinct, une faute à laquelle les animaux sont entraînés par des circonstances exceptionnelles. Ce qui nous frappe tout d'abord dans ces mouvements anormaux des animaux sociables, c'est qu'ils sont nettement en contradiction avec le reste de la vie animale et avec le système entier des instincts et des habitudes qui ont permis aux animaux de vivre ensemble, en communautés » (*Nat. in La Plata*, pp. 340 sqq.)

devons considérer maintenant se trouve dans l'instinct du jeu. La classe de phénomènes correspondants a été caractérisée dans un précédent chapitre et on a établi leur rôle dans la première enfance. Il est aisé de voir que par le jeu l'enfant prend les manières d'un être social, normalement et au degré requis par sa vie ultérieure, mais qu'aussi il apprend à s'abandonner à l'esprit social. Dans les jeux, l'on voit souvent la contre-partie de l'action de la foule ; les impulsions à l'imitation se développent par l'exemple et sous l'injonction d'enfants plus âgés et dominateurs. Le contrôle de soi-même a pour antagoniste l'action de la masse et la suggestibilité spontanée. Quiconque observe les jeux d'un groupe d'enfants dans la cour de l'école ou dans la rue verra que ce n'est qu'une faible part des mouvements des jeux que ceux dont le plan est tracé à l'avance bien cohérent, bien net. Dès que le jeu commence viennent en foule les « coups et contre-coups », résultant de l'influence des chefs de jeu sur les joueurs ; un petit nombre donne ainsi l'exemple et au besoin le mot d'ordre à tout le reste. Quand un chef pousse un cri, la foule des enfants crie aussi ; quand il se bat, tous se battent. Tout ceci a son importance comme discipline préparant à traiter les affaires sérieuses dans la société ; mais c'est aussi une préparation aux émotions sociales excessives. On pourrait, je crois, en dire long, à cet égard, de la tendance des adultes à se laisser entraîner et à agir ensemble sous l'excitation du jeu (1).

157. Deux remarques générales nous mènent à la fin de notre présent sujet. La relation qui existe entre la soumission à la loi et l'action socialement régulière, d'une part, et d'autre part, les explosions de la foule, est la même que celle qui

(1) L'influence sociale du jeu pourrait être montrée complètement par quelqu'un qui connaisse bien les jeux de l'homme ; je la recommande au distingué auteur de l'ouvrage *Die Spiele des Menschen.*

existe entre les diverses impulsions de l'individu. On peut prendre place dans un auditoire, comme je l'ai souvent fait, pendant un discours politique ou religieux très émouvant et essayer de rester froid, impassible. On est alors convaincu que tout en étant un être raisonnable, on est aussi un être dont la suggestibilité sociale excède le pouvoir de contrôle. On sent, malgré soi, malgré qu'on le supporte péniblement, l'influence des excitations sociales qui va grandissante ; et on s'aperçoit aux battements de son cœur qu'il pourrait bien se faire que l'orateur ait raison de sa résistance. On ne se sent sur un terrain solide qu'autant que l'on peut conserver sa pensée à l'abri des émotions sociales qui sont agitées autour de soi.

Une autre considération, à propos de ce sujet général, semble de quelque importance. Il s'agit du rapport de deux tendances que l'on trouve chez l'individu, et en toute communauté, et qui peut varier indéfiniment, l'une des deux devenant excessive et l'autre de plus en plus insuffisante. Nous pouvons le constater chez les individus d'une suggestibilité et d'une émotivité caractéristiques. Ils sont prompts à recevoir une suggestion, à adopter une mode, une opinion ; ils vont avec la foule ; mais ils se font tellement illusion sur l'indépendance de leur jugement qu'ils nous font sourire. Au contraire, il y a des gens qui sont aussi « contrariants » que les enfants obstinés ; des hommes qui veulent avoir de l'originalité *cælum ruat*. Or, il y a des différences analogues entre les collectivités qui comprennent ces caractères individuels. Une société peut être légère, excitable, suggestible, ou bien flegmatique, lourde, inerte. C'est à ce point de vue que l'on oppose souvent la race latine et la race germanique.

§ 6. — *Conclusions en vue d'une théorie sociale.*

158. Après avoir considéré les émotions et les impulsions qui agissent sur l'être social, nous pouvons résumer les conclusions d'ordre général auxquelles nous avons été conduits par l'étude de la vie émotionnelle de cet être. Ces conclusions peuvent être présentées comme suit :

1) On voit chez les animaux la vie sociale à son début. C'est ce que prouvent non seulement les émotions des animaux, mais aussi les modes d'expression héréditaires des émotions de l'enfant (par exemple la timidité et la sympathie) qui relèvent indubitablement de l'hérédité animale. (On peut appeler ce premier stade vie sociale « instinctive »).

2) Il y a un second stade de la vie sociale où apparaît ce qu'on peut appeler la sociabilité « spontanée ». Elle résulte simplement de l'impulsion elle-même, en tant que tendance à l'action coopérative qui naît des instincts sociaux antérieurs. Elle marque le stade primitif de la civilisation humaine, lorsque les arts de la paix et les formes rudimentaires de contrat social eurent prouvé leur utilité et eurent mérité d'être conservés comme fondements d'un développement social plus ample basé sur l'intelligence réfléchie. Cette période se retrouve nettement dans certaines manifestations de modestie, chez l'enfant et le jeune homme. Au point de vue anthropologique, son existence est confirmée par celle de peuples primitifs aimant la paix, par celle des modes de coopération qu'ils manifestaient dans leurs entreprises industrielles, leurs cérémonies et leurs sports.

3) L'expression des émotions chez l'enfant et l'adulte indique un développement ultérieur que la sociabilité spontanée ne suffit pas à expliquer. Il est marqué par l'adoption,

avec des modifications toutefois, des réactions émotionnelles propres aux périodes de sociabilité instinctive et spontanée. Il décèle ainsi son origine. Il prépare une nouvelle période qui a son fondement dans l'évolution de l'enfant au point de vue de la « conscience de soi ». Ce qu'il y a de plus apparent parmi les manifestations de nature émotionnelle qui caractérisent cette période, c'est l'expression modifiée de la modestie et de la sympathie qui accompagnent la conscience de soi. C'est la « période réflexive ».

4) L'impulsion générale de la société, commune à toutes les manifestations de la vie coopérative, donne elle-même une émotion qui apparaît dans le phénomène de « l'imitation plastique » et qui atteint sa forme extrême dans les manifestations de la foule. C'est un indice du rôle joué dans la société par l'imitation plutôt que la cause de cette imitation ; ce n'est même pas son principal produit.

CHAPITRE VII

L'INTELLIGENCE (1)

L'examen que nous venons de faire des fonctions instinctives et émotionnelles de l'être social nous a révélé la présence en lui de quelque chose que n'expliquent pas adéquatement les mots de « réflexes héréditaires ». L'étude du développement de l'enfant nous a montré son progrès à partir des réactions dont il hérite de ses ancêtres jusqu'à une sphère supérieure d'invention et d'éducation de soi-même que nous avons qualifiée de « réflexive ». Cette existence évidente, en l'homme, d'une partie supérieure qui prolonge, utilise et contrôle les puissances de sa partie organique, et qui aussi dirige les hommes assemblés vers l'accomplissement d'actes de nature coopérative, nous invite à la considérer plus directement. Il sera bon d'essayer tout d'abord de comprendre la nature de l'intelligence et sa sphère d'action, et ensuite de rechercher plus spécialement sa portée dans la vie sociale.

(1) Ce chapitre a uniquement pour but de présenter quelques observations de fait sur la nature sociale et le rôle de l'intelligence.

§ 1. — *Nature de l'intelligence.*

159. Nous ne pouvons nous attarder longtemps sur la première tâche, qui relève de la psychologie théorique, alors surtout que de récents travaux nous ont donné des principes génétiques qui font rentrer l'intelligence dans le domaine de l'histoire naturelle. Quelques-uns de ses caractères nous ont d'ailleurs apparu dans le chapitre de « l'invention ». L'intelligence sert dans l'économie du développement individuel à la réalisation de certaines fins que l'on peut énumérer en de tels termes que les théories opposés ne puissent soulever aucune objection. Je vais indiquer les fonctions les plus générales que remplit dans ce sens l'intelligence.

1) C'est l'intelligence qui élabore les connaissances complexes. La simple perception d'un objet suppose une intelligence que l'animal possède. Les animaux possèdent aussi le pouvoir d'associer les représentations et une tendance à faire rentrer leurs perceptions dans des systèmes de relations ou des classes. L'étude de l'intelligence n'est donc pas celle d'une faculté dont soit doué l'homme *exclusivement*. Mais si nous nous demandons jusqu'où peut aller l'intelligence animale dans le développement qui donne à cette fonction toute son importance, nous voyons que ce n'est pas *très loin*, en comparaison de l'intelligence humaine. Au point de vue intellectuel, la limite semble établie (1) par cette faculté de voir les choses en groupes, d'apercevoir entre les situations complexes des rapports généraux, qui impliquent l'usage de symboles tels que ceux que le langage présente sous la forme la plus élevée.

(1) C'est un autre indice de l'inaptitude animale à juger en fonction du moi, inaptitude dont on a parlé dans la section 86.

Cette aptitude à penser avec des termes généraux, en usant de symboles qui abrègent et résument des systèmes détaillés d'associations, voilà donc la première caractéristique de l'intelligence humaine.

2) A ceci se rattache tout ce qui reste à dire de l'intelligence. Elle guide l'action dans tous les cas complexes. Tout savoir tend à engendrer l'action. Même les reflexes instinctifs sont provoqués par des processus sensoriels qui amènent des décharges nerveuses dans certains muscles. La perception d'un objet pousse l'animal à agir. Et nous constatons que plus les connaissances ou simplement les perceptions sont complexes, plus les actions deviennent complexes et variées. La variété se manifeste dans la position de certaines *alternatives* qui obligent à « choisir », le choix étant une des formes supérieures de l'intelligence.

En présence de cette variété et de ce choix, nous pouvons chercher le motif ou la raison — et cette recherche relève particulièrement de la connaissance — du choix de telle ou telle « fin » de l'action. Ce qui caractérise l'intelligence, c'est que les actions qu'elle dirige sont accomplies en vue d'une certaine fin, qu'elles sont propres à réaliser en partie ou en totalité, directement ou indirectement, les faits ou les situations que la connaissance propose Si c'est directement, nous disons que le mouvement reproduit l'objet que conçoit celui qui agit : c'est ce que montre bien un simple acte d'imitation, dans lequel l'enfant fait reproduire par sa main ou sa langue la figure ou le son qu'il vient de voir ou d'entendre, produit par un autre. Si c'est indirectement, l'action est seulement un *moyen pour une fin plus haute* ; ce n'est que le premier terme d'une série qui aboutit à la reproduction ou à la réalisation de la situation imaginée. L'intelligence, à mesure qu'elle fait des progrès, apprend bien vite à diriger ses connaissances dans le sens le plus propre à assurer l'accomplis-

sement des fins proposées par l'esprit ; elle montre une aptitude croissante à adapter les moyens aux fins.

Il est évident pour le psychologue que je ne donne ici qu'une esquisse des opérations intellectuelles : je ne prétends pas rendre un compte exact ni faire une théorie de l'intelligence : assez de livres le font auxquels on peut se référer pour l'établissement des points exposés ici et pour leur démonstration génétique. Je me contente d'énumérer le plus simplement possible les faits d'intelligence dont j'aurai à parler dans la suite.

Personne ne contestera que l'intelligence nous donne des connaissances générales et abstraites, ni que c'est par notre intelligence que nous apercevons le rapport des moyens à la fin. Si quelqu'un en doute, qu'il observe l'idiot ou le jeune enfant et leur inaptitude primitive à abstraire et généraliser de même qu'à adopter des moyens et des fins ; qu'il les voie ensuite apprendre progressivement ces deux choses en même temps ; et il aura la preuve qu'il réclame. Aussi pour réunir les deux points de vue dans une définition unique de l'intelligence qui répond à notre besoin présent, nous dirons : *l'intelligence* est l'aptitude à comprendre les situations complexes et à voir comment on doit agir en conséquence.

160. Cet exposé très bref, très schématique des fonctions pratiques de l'intelligence nous permet de revenir maintenant en arrière et de considérer que le développement de l'enfant dans sa connaissance de lui-même et du monde telle qu'on l'a décrite dans ce qui précède, est simplement un progrès intellectuel. Nous avons vu que ses inventions consistent précisément dans l'acquisition d'un savoir de plus en plus complexe et large, que les épreuves et les obstacles rencontrés par lui dans tout le cours de son développement sont des invites à l'action, à cette action par laquelle il apprend à utiliser les connaissances acquises. La complexité de son savoir et la

liaison logique de ses actions sont les deux points intéressants et importants de toute son évolution, mais cette nouvelle détermination des fonctions de l'intelligence suscite maintenant une nouvelle question. Le système actuel des connaissances de l'enfant, en dehors de ses relations plus ou moins fixes avec la nature extérieure, est celui que lui a imposé son hérédité sociale. Nous avons vu comment il s'avance constamment dans les voies que lui ont tracées les usages sociaux, les traditions de ses aînés, les œuvres de la littérature qui lui sont accessibles, etc. Il lui est impossible de se faire uniquement pour lui-même un système de vérités, et même les progrès individuels de sa pensée doivent être constamment soumis à des épreuves sociales avant qu'il les accepte comme des acquisitions valables et durables. Il y a donc une large part sociale dans les vérités que chaque individu acquiert ; et chacun témoigne constamment de la puissance de cet élément social en faisant appel à une confirmation sociale, aussi devons-nous simplement nous attendre à ce que son action réflète l'aspect social de sa pensée aussi bien que son aspect individuel, à ce qu'il vive normalement en être social dans un milieu social.

Ceci nous amène à rechercher une définition plus rigoureuse de l'autre aspect de l'intelligence, celui qui se rapporte aux fins de l'action. La recherche est intéressante parce qu'il y a là une question historique, et qu'une réponse logique et cohérente nous permettra seule de distinguer et de critiquer plusieurs théories sociales actuellement émises. Le problème peut se ramener à deux questions principales : d'abord, quelle est la fin de l'action intelligente ? — ensuite, quel est le genre d'actions raisonnables par rapport à cette fin ?

161. Ce double problème ne saurait nous obliger ni à examiner une philosophie des fins poursuivies ni à mettre en harmonie les conceptions opposées sur ce point. Les plus grandes

discussions actuellement engagées à ce sujet viennent de l'adoption d'une vue partielle à l'exclusion de l'autre. Les uns disent que l'action révèle sa propre fin qui n'est que le dernier terme de la série pratique elle-même, que l'intelligence a son histoire naturelle, comme tout facteur de l'évolution du genre humain, et que par conséquent la fin de l'intelligence comme celle de l'évolution elle-même ne peut être conçue que lorsqu'on voit quel en est réellement le résultat. La question est à ce point de vue une question de fait, dépendant toutefois de l'adoption d'une théorie génétique de l'esprit. C'est la théorie de l'*autonomie* : l'homme dans son ensemble est son propre législateur, précisément parce qu'il ne peut poser aucune loi qui ne soit le produit du processus de développement qu'il représente lui-même.

L'autre théorie suppose que la fin de toute action est imposée à l'homme par quelque agent extérieur à lui. Elle se rattache à l'*hétéronomie*. La fin est une fin réelle et absolue et c'est l'affaire de l'agent de tendre à la réaliser, que ce soit ou non naturel à son esprit.

La doctrine déjà adoptée dans cet essai repose sur ce principe général que tout produit psychique a son histoire naturelle et ses stades préliminaires, que toute fonction a sa *raison d'être* dans des matériaux qui la suscitent normalement : ce qui nous force à suivre le point de vue de l'autonomie. La fin de l'action est nécessairement fonction de ce qui suscite l'action. Or le chien agit d'après ses perceptions (c'est ce qu'il a de mieux) ; l'homme agit d'après ses concepts en se proposant des buts éloignés dans le temps et l'espace : il le peut parce qu'il est capable de sentir la valeur du lointain et du général ; donc c'est la nature de la connaissance qui détermine le genre d'activité ; et l'action doit aboutir à ce que propose cette connaissance, et non pas une autre, fût-elle moindre, fût-elle plus élevée.

Quand nous appliquons ce principe à l'examen des connais-

sances que nous trouvons en nous tous — dans l'animal, dans l'homme et dans la société — nous pouvons distinguer trois sortes de fins qui sont pour l'action des buts « fonctionnels », au sens où je viens de l'indiquer. Elles correspondent aux trois stades du progrès mental. Nous pouvons dire, en effet, que les fins pratiques sont d'abord *impersonnelles* ou *objectives*, ensuite *personnelles* ou *subjectives*, finalement *sociales* ou *éjectives*. C'est ce qu'on peut montrer en détail.

§ 2. — *L'intelligence impersonnelle.*

162. La distinction entre la conscience qui ne réfléchit pas sur le moi, qui n'a aucune idée du moi comme d'un être distinct et comme de la source même de la pensée qui le conçoit — et la conscience qui s'attribue à une personnalité pensante, a été pleinement établie plus haut et le progrès de la notion d'un tel moi a été étudié. La conscience impersonnelle, qui n'a aucune conception du moi, ne peut évidemment prendre pour fin ce moi. Si le moi ne peut être conçu, *ipso facto* il ne peut être proposé pour fin à l'action. L'action est en effet fonction de la pensée existante et s'il n'y a pas de pensée du moi, celui-ci ne peut pas produire d'action. Au contraire, la pensée dans cette conscience inférieure est toujours celle d'un objet, de telle ou telle chose existant dans le monde : voilà le terme de l'action et voilà tout ce par quoi la conscience déterminera l'être à agir. Nous qui spéculons sur des questions philosophiques, nous demandons naturellement quelle est la place de l'action ainsi engendrée, dans le système des réactions organiques auxquelles s'applique la théorie de l'évolution, et nous sommes portés à croire que l'action choisie et répétée est seulement celle qui procure du plaisir : nous en venons

ainsi à prétendre que le plaisir est la fin de l'action, mais c'est une fin pour notre philosophie et non pas la fin véritable pour l'animal. Il ne s'arrête pas à rechercher le plaisir ou à classer les actions d'après ce principe, avant qu'une certaine association ne se soit établie dans son esprit entre l'action et le plaisir qui en résulte. Il ne réfléchit donc pas au plaisir et ne décide pas qu'il le recherchera. Il constate que sa réaction impulsive au plaisir est en fonction de la mémoire du plaisir, tout comme la réaction aux objets d'expérience est en fonction de la perception de ces objets.

163. Mais nous pouvons voir que c'est l'affaire de la sélection naturelle de déterminer quel genre d'action pourra être le plus complètement réalisé dans le monde par l'intermédiaire de la pensée impersonnelle. Comme nous l'avons dit, ceci implique en fait l'existence de la famille qui requiert à son tour des actions de nature « coopérative ». Ainsi naissent des instincts animaux d'un genre quasi-social ; mais même les instincts familiaux les plus complexes et la coopération la plus vaste d'animaux n'impliquent pas la pensée personnelle, consciente d'elle-même. Ils sont appropriés au contenu objectif de la conscience et en restent toujours dépendants. Les instincts, bien qu'ils puissent paraître hors de proportion avec les phénomènes sensoriels qui les évoquent n'en sont pas moins nés d'une adaptation croissante de l'organisme aux excitations du milieu. Il s'ensuit que ce sont bien aussi des modes d'activité impersonnels. Ils ne servent aucune fin personnelle ; ni l'ego, ni l'alter en tant que tels n'appartiennent à l'animal. Les actions n'ont pas d'autre signification actuelle que d'exister, et leur portée au point de vue d'une doctrine de l'évolution est déterminée par l'ensemble très complexe de conditions dont ils constituent une partie.

164. — Aussi, quand nous en venons à nous poser la

grande question concernant les actes nés d'une telle conscience, la question de savoir s'ils sont « raisonnables » (Voir Sect. 160), nous éprouvons un certain embarras. Le concept de rationnalité ne peut s'appliquer à eux en aucune façon, attendu que l'animal n'est nullement capable de raison. S'il n'a pas à porter des jugements sur des actions en tenant compte de leur aptitude à réaliser une fin, il n'a rien de plus à faire qu'à agir en vertu du contenu de sa conscience à mesure qu'il se forme en lui. Tout ce qui le stimule à l'action agit de même immédiatement. S'il manque d'agir dans chaque cas selon les indications que lui donne sa perception de la situation présente, il tombe malade où il est mutilé : c'est tout ce que nous pouvons dire; il ne saurait être question d'action raisonnable ou non. Comme résultat pratique nous devons dire que les actions de coopération par lesquelles est assurée la vie de famille, peut-être aux dépens de la vie individuelle — comme lorsque la mère meurt de faim pour laisser de la nourriture à ses petits — ne sont pas plus « raisonnables que les actes par lesquels il satisfait ses propres appétits. En chaque cas le contenu de sa conscience aboutit à l'action et différents genres d'action correspondent à divers contenus.

Cette sorte de « neutralité » à l'égard de l'activité raisonnable doit être encore mieux marquée ici, quoique personne ne la conteste sans doute ; car nous aurons besoin de la rappeler par analogie, quand se posera la question correspondante, des degrés de conscience plus élevés. Il n'y a pas une aussi grande différence pour le chien que pour nous, hommes adultes, entre le sacrifice de sa vie pour sauver la mienne ou la vôtre, et sa promptitude à se procurer à manger en me volant un quartier d'agneau. Les deux actions sont également raisonnables au point de vue du chien, parce que chacune donne la mesure exacte de son état mental à un moment donné. L'homme qui se noie est sa fin dans le premier cas,

parce qu'il a la représentation de son maître englouti par les flots, et l'action suit cette représentation de la situation présente ; dans l'autre cas, la viande est aperçue et sentie et l'action s'ensuit de même.

165. Il y a évidemment un cas correspondant pour l'homme. Nous l'avons vu accomplir bien des actions auxquelles le prédicat « raisonnable » ne saurait s'appliquer, pas plus que son contraire. Tous les modes d'activité qui lui sont communs avec les animaux sont de cette nature quand ils répondent à des tendances sur lesquelles sa raison, son intelligence, n'ont pas à se prononcer. L'époque correspondant à ces modes dans le développement humain est chez l'enfant la troisième année environ, quand il commence à devenir capable de réflexion. Or, nous ne pouvons blâmer l'enfant de suivre ses impulsions innées ; nous ne pouvons dire qu'il est déraisonnable en n'employant pas des moyens convenables pour certaines fins, ni qu'il est raisonnable pour avoir réalisé ces fins grâce à des dons naturels qui lui sont communs avec les animaux, et parfois sans avoir eu recours à des intermédiaires. Car alors il est simplement un « être de suggestion ». De plus il est vrai de lui comme des animaux, que les fins poursuivies — les fins objectives que notre philosophie nous fait considérer comme se subordonnant tous les processus vitaux — dépendent des données propres à ce stade particulier de l'évolution. Si les actes instinctifs de coopération sont aussi apparents que les actes égoïstes et agressifs, on doit penser que la fin du processus évolutif est d'une nature telle qu'elle comporte simultanément ces deux classes de données. Quant à la fin qu'il semble raisonnable de proposer à ce développement, elle doit être assez large pour embrasser dans une même conception ces deux facteurs à la fois. Mais on ne peut justifier une telle conception de la conscience de l'animal ou

de l'enfant que par l'examen d'un stade ultérieur de développement, celui dans lequel l'intelligence devient personnelle.

§ 3. — *L'intelligence personnelle.*

166. En ce qui concerne la façon dont s'effectue le passage de l'esprit des formes impersonnelles aux formes personnelles de pensée, je dois me référer à ce qui a été dit en détail au sujet du développement mental de l'enfant. Celui-ci a été, d'une façon continue, rattaché à la « suggestion de personnalité » (qui est la distinction élémentaire de la personne et des autres objets, fondée sur les manières caractéristiques de se conduire) jusqu'à la complète opposition de l'ego et de l'alter. Et dans cette opposition nous avons indiqué la démarche de la pensée par laquelle le sujet conçoit les deux, ou l'autre, d'après lui-même. Notre tâche est maintenant de rechercher comment l'intelligence utilise ses pensées pour l'élaboration générale du savoir, d'un côté ; et ensuite dans quelle mesure les actions qui en résultent sont d'un caractère raisonnable. Bref, les deux questions qui se présentent maintenant sont celles qui ont été suggérées plus haut : 1° Quelle est la fin proposée à la forme de conscience personnelle ; 2° Jusqu'à quel point les actions ainsi accomplies sont-elles raisonnables par rapport à la réalisation de cette fin ?

En reprenant la première de ces questions à ce niveau plus élevé, nous trouvons que la direction de la philosophie et de la morale contemporaines peut être considérée dans un esprit très large, de façon à éviter les discussions entre partisans de solutions diverses. Le problème que suggère d'ordinaire aux psychologues le seul mot « désir » se présente à nous maintenant (1) ; mais c'est surtout l'usage fait de la notion de désir

(1) Voir plus loin chap. IX § 3, où le désir est considéré dans ses rapports avec la « sanction » conformément à laquelle il atteint son but.

dans beaucoup d'ouvrages de sociologie et d'économie politique qui nous justifie d'accorder à ce sujet l'attention que nécessite notre présent développement. Que désire l'homme?

167. Les théories actuellement émises sur l'objet du désir forment une série qui est en elle-même significative. Cet objet est considéré alternativement à plusieurs points de vue, c'est-à-dire, comme « un objet » et comme « la possession d'un objet », la « jouissance de soi-même », le « moi se réjouissant », la « réalisation complète du moi » « l'acquisition d'un moi meilleur ». En d'autres termes les théories oscillent sans cesse de l'*objet* au *moi*. Rien n'est plus simple que de dire pourquoi : c'est que chaque avis a pour but d'ériger un seul aspect du désir en principe de formule générale. En fait, l'homme mûr a toutes sortes de désirs. En outre, il y a des époques qui sont caractérisées par la recherche de l'une ou de l'autre de ces fins correspondant à une sorte particulière de désir momentanément prépondérant.

La raison de cette variété, c'est que le désir est fonction de la pensée qui subsiste derrière lui. Le désir est la tendance à l'action que la pensée suscite. Ainsi l'examen préliminaire de la pensée est nécessaire pour déterminer le genre du désir et de son objet. Prenez la pensée déterminée par les objets, tout à fait impersonnelle, irréfléchie : c'est l'*objet* qui est le but du désir. Voilà ce qui, dans sa forme pure, a été appelé plus haut, le stade impersonnel. Mais prenez la pensée qui procure un vif plaisir, joignez-y assez de réflexion pour que le plaisir soit isolé, abstrait : alors le désir aura pour objet le plaisir. Continuons : prenez la pensée du moi, en tant qu'être permament dont la vie requiert du plaisir, dont la perfection est la source des plaisirs les plus élevés, alors le désir aura pour objet le moi, un moi idéal peut-être. Ainsi nous pouvons distinguer encore entre la fin réelle de l'action ou du désir particulier et la fin que propose la théorie philosophique que nous

fondons sur ces genres particuliers de désirs. La première est l'objet de la pensée elle-même en voie de développement progressif ; la seconde est le produit de l'interprétation que nous faisons de l'un ou de l'autre stade de cette évolution ou de tous ces stades.

Ceci posé en général, il est évident que, nous avons désormais non à faire un essai de théorie philosophique sur le but de l'action humaine, susceptible de répondre à toutes les conditions ; non à tenter de vérifier à chacun des moments du développement humain les affirmations d'une telle théorie ; mais notre tâche est plutôt de constater de telles différences générales dans le contenu de la pensée aux différentes époques du développement humain que nous puissions y faire correspondre différentes fins (1). Quelle que soit la signification de ces époques pour quiconque tente d'établir un théorie générale de l'esprit, elles ont une importance directe pour quiconque tente de faire un exposé exact de la vie sociale de l'homme.

Le problème est maintenant bien délimité par les considérations émises dans les pages qui précèdent. Les trois époques du développement génétique de la pensée — développement impersonnel, personnel et social — ont été mentionnées. La présente digression a pour objet de justifier l'emploi de ces termes par opposition avec ceux des théories philosophiques du désir généralement adoptés dans les discussions sociales et morales. Assurément nous pourrions réclamer davantage et dire que la philosophie dans sa recherche des principes généraux — tels que ceux que requiert la théorie des fins — devrait partir de l'examen des faits que présente le cours actuel

(1) Cf. la distinction établie plus loin (ch. IX § 3 sur les sanctions) entre le « monde des faits » et le « monde du désir ». Notre objet dans le dernier chapitre est de montrer qu'à tous les étages de la vie consciente, c'est l'objet du désir plutôt que le simple objet de fait qui fournit la sanction de l'activité féconde en résultats.

de l'évolution et interpréter l'action au moyen des termes fournis par les époques mêmes du développement mental. On serait davantage dans le vrai, ce que les philosophes ne dédaignent pas que je sache.

168. Nous en venons ainsi à examiner, en vue d'une théorie des fins recherchées, la signification des stades personnels et sociaux du développement de la pensée.

Au début, certains points déjà établis reviennent à l'esprit. D'abord nous avons trouvé dans notre chapitre sur les « émotions » qu'il n'y a pas d'hiatus absolu entre les époques qu'au point de vue de la vie instinctive, nous avons appelées respectivement « organique » et spontanée », et qu'il n'en est pas davantage entre les époques « spontanée » et « réflexive ». C'est ce qu'ont rendu clair deux considérations : l'expression des émotions à l'époque organique, a été conservée et utilisée à des époques plus avancées, par suite d'un passage naturel des types de fonction les plus humbles aux plus élevés. En outre, le développement de l'enfant ne présente pas de solution de continuité à partir de l'instinct jusqu'à la réflexion en passant par la suggestion et l'imitation directe ; du moins, au point de vue des manifestations émotionnelles de la modestie, de la sympathie, du jeu, etc. Son progrès est continu. Chacune de ses activités spontanées naît directement de ses activités instinctives, et chacune des attitudes émotionnelles « reflexives » n'est qu'une adaptation plus complète et une confirmation des réactions spontanées. Une troisième série de preuves vient de l'anthropologie. Le progrès de la civilisation montre une transition analogue de la vie sauvage à la vie grégaire et nomade, puis aux formes réfléchies de la coopération. Cependant nous éprouvons plus de difficultés à concevoir la transition du mode spontané au mode réfléchi que celle du mode instinctif au mode spontané d'activité. Le mode « réflexif » semble représenter une nou-

velle direction dans le développement, d'autant plus qu'il implique les deux grands caractères de l'adaptation intelligente, l'appréciation des situations générales et abstraites avec l'établissement d'inférences visant à des buts éloignés, et l'adoption de moyens appropriés pour la réalisation de ces fins lointaines. La cause de la transition, *c'est l'intelligence*, et son importance devient un nouveau problème.

Revenant maintenant au principal développement des pages qui précèdent, à savoir l'évolution de l'enfant au point de vue de l'invention et de l'interprétation personnelle, nous allons bénéficier, je crois, d'une plus grande clarté. Nous avons vu que les imitations faites par l'enfant ne sont des moyens pour son développement personnel qu'autant qu'il fait du résultat obtenu la base d'une interprétation pratique. Il acquiert sans cesse des données synthétiques qui lui permettent d'agir d'une façon sans cesse plus appropriée. Comme l'homme de génie, il réalise des combinaisons toujours nouvelles, toujours changeantes d'éléments de représentation, perceptions et souvenirs. En vertu des lois de l'assimilation, de l'habitude motrice et de l'accommodation, il lui est impossible de rester stationnaire. Il doit sans cesse apercevoir de nouvelles situations et y réagir.

Son développement présente deux aspects généraux. D'abord sa tendance à généraliser est un facteur d'évolution par suite de la facilité qu'elle donne d'agir sur les choses d'une façon commune et générale, au lieu de traiter à part chaque fait particulier, chaque événement distinct. L'aptitude croissante aux pensées complexes est la base de l'unification croissante des habitudes de la vie pratique ; mais alors survient aussi l'aptitude à isoler le particulier, à le considérer dans ses relations avec le groupe auquel il appartient : c'est qu'en apprenant à agir, en s'accommodant pratiquement aux faits et événements qui se succèdent dans ce monde, l'enfant a acquis le sens de leur isolement relatif et de la façon dont on doit les

traiter isolément. Le rapport du fait particulier à la classe commune, au général, rapport qui naît de la coopération de l'habitude et de l'accommodation (1), nous fournit le germe de la tendance de l'intelligence à chercher à concevoir chaque individu dans la situation générale qui se présente à l'esprit grâce à l'inférence et au raisonnement.

C'est là un exposé très sommaire de la genèse de la pensée ; intentionnellement sommaire, car cette genèse n'est pas de notre sujet. Nous pourrions simplement supposer que la pensée a une genèse ou si l'on préfère un commencement, et ensuite procéder à l'examen de son évolution dans la vie sociale ; mais j'ai préféré exquisser ce que je crois être la genèse réelle de la pensée, attendu qu'elle a l'avantage particulier de faire des accommodations motrices et des habitudes du penseur le fil conducteur de son intelligence. Elle réunit les deux propositions également acceptées : que la fin poursuivie est en fonction de la pensée actuelle et que c'est par l'action en vue de la réalisation de certaines fins que la pensée se développe. L'enfant par exemple a le dessein d'imiter mes mouvements : il ne peut avoir ce dessein avant d'avoir conçu le mouvement ; mais il ne peut arriver à le concevoir plus ou moins adéquatement sans agir continuellement d'après les idées successives qu'il s'en fait. La première idée dirige sa première action qui lui permet une nouvelle idée. Ainsi l'action et la pensée croissent ensemble en tant qu'aspects corrélatifs de l'intelligence. Ceci posé, nous pouvons procéder à l'interprétation sociale de l'état de choses que présente la vie de l'enfant.

169. Négligeons l'interprétation que fait l'enfant des éléments impersonnels de sa pensée et de la connaissance qu'il

(1) Voir l'exposé complet de ces principes psycho-génétiques dans mon ouvrage « *Le Développement mental* » chap. X-XI. — Cf. aussi James : « *Genèse des catégories élémentaires de l'esprit* » Psych. II, p. 629. 399. Voir aussi le § 3 du ch. III, plus haut, sur la *Pensée sélective*.

acquiert progressivement du monde extérieur. Nous pouvons alors aller tout droit aux éléments sociaux de son évolution personnelle. La distinction que je fais ici ne va pas jusqu'à nier qu'il y ait des éléments sociaux également dans la connaissance du monde extérieur. Il en entre assurément, mais le mode d'interprétation de l'enfant est le même, quelle que soit la connaissance, et il est toujours relatif à son développement personnel : aussi en prenant la connaissance qui se rapporte particulièrement au milieu social et en recherchant les facteurs sociaux qu'elle implique, pouvons-nous étudier nettement la sphère de la suggestion sociale au moment où elle est le plus étendue et le plus importante, en elle-même aussi bien que pour notre dessein présent. La question qui se pose dès lors est celle-ci : quels sont les éléments sociaux qui entrent dans l'interprétation que fait l'enfant des situations ayant une valeur sociale, et quel usage fait-il de cette interprétation ? En d'autres termes, quel est le contenu de la pensée qui stimule l'enfant à des actions sociales, et quelles sont les actions qu'il lui est raisonnable d'accomplir dans le dessein de réaliser la fin ainsi proposée. Ce sont les deux questions déjà posées : celle *de la fin* et celle des *moyens*.

Le contenu de la pensée qu'a l'enfant des situations sociales est double. La notion du moi concret et celle de l'alter sont réunies d'une part, et d'autre part est la conception d'une personnalité idéale. Ainsi naît en l'enfant, si nous le suivons jusqu'au début de sa vie morale, un triple sens du moi, chacun constituant une sorte de trame pour l'assimilation et l'interprétation de nouveaux faits d'expérience, de nouvelles suggestions nées des relations personnelles. Il a une idée de personnalité, déterminée comme *ego*, accompagnée d'un groupe d'émotion très définies de nature privée, qui devient de plus en plus solide, circonscrite, exclusive de tout ce qui aspire à prendre place en elle. Ensuite il a une idée de personnalité déterminée comme *alter* qui se présente de temps à

autre, accompagnée d'un groupe d'émotions altruistes que l'on aperçoit dans la modestie, la retenue la sympathie, etc., autre réseau mental toujours prêt à recevoir et s'assimiler les suggestions qui vont et viennent dans le milieu. En troisième lieu, il a là notion d'un moi *général* ou *idéal* autour de laquelle se groupent les plus hauts sentiments. Avant de parler de cette troisième conception du moi et des sentiments qui l'accompagnent, nous définirons, les deux autres et montrerons leur importance, leurs rapports réciproques, rappelant ce qui en a été dit plus haut.

On peut fort bien, parvenu à ce point, se demander comment les différentes « conceptions du moi » jusqu'ici distinguées sont reliées l'une à l'autre, et aussi comment elles sont possibles si l'esprit use dans tous ses développements de ce qu'on a dit être un contenu identique. Il faut nous assurer par conséquent que nous ne nous sommes pas embarrassés dans les détails et les distinctions. Le sujet se restreint de lui-même dès que nous rappelons à l'esprit certains points déjà établis dans ce qui précède.

1° D'abord nous pouvons rappeler qu'un contenu mental peut être considéré soit en lui-même, soit eu égard aux attitudes, aux processus actifs qui l'accompagnent. Nous avons vu d'un côté que les processus actifs sont toujours fonctions du contenu, et d'autre part que le contenu est toujours déterminé par les processus actifs antérieurs. Il y a ainsi un cercle génétique que nous avons déjà remarqué. Il s'ensuit que le même contenu peut se présenter en connexion avec différentes attitudes. Quand, par exemple, le contenu d'un moi, à quelque stade de son développement que ce soit, se présente avec les attributs additionnels qui en font une autre personne, un alter, alors l'attitude suscitée peut être, ou bien celle qu'on a appelée « agressive », ou bien celle qu'on a appelée « accommodante », selon que cette attitude détermine le contenu ou que le contenu dans quelque mesure détermine l'attitude.

Dans le premier cas, l'alter est « éjectif », dans le second, il y entre des éléments « projectifs ». Ce que nous désignons par le « moi habituel ou agressif » et le « moi de l'accommodation ou de l'imitation » ne sont donc pas des moi différents quant au contenu. Ils présentent assurément des différences, par suite de la présence d'un alter requérant une attitude ou l'autre, mais il n'y a pas d'éléments du moi, d'attributs personnels pour ainsi dire qui n'aient été reçus par accommodation, venus de la sphère projective et incorporés dans le contenu du moi. Les différences d'attitude ont une réelle importance au point de vue génétique.

2° La distinction entre le contenu projectif et le contenu éjectif exige également que nous distinguions le contenu et l'attitude. Quand le contenu du moi est accompagné de l'attitude agressive, l'alter n'est jamais projectif, jamais considéré comme indéterminé. Il est toujours alors éjectif, entièrement compris. L'aspect projectif est toujours celui de personnes qui excitent l'attitude imitative et d'accommodation. Une fois accommodé cependant, ce qui était projectif devient contenu du moi, éveille les attitudes habituelles et se prépare à devenir éjectif.

3° Ceci accordé que nous avons un contenu personnel qui se développe et qui en tout temps peut être associé soit à une attitude agressive, soit à l'attitude de l'accommodation, que dirons-nous du « moi général » et du « moi idéal ? » Le moi général, comme tout ce qui est général dans le domaine de l'esprit, n'est qu'une attitude, qui est une intégration plus ou moins complexe des attitudes partielles suscitées dans des cas concrets. Le contenu personnel reste un, malgré son développement avec l'expérience. Les attitudes particulières qui d'ordinaire le déterminent et l'expriment, tendent à se réaliser plusieurs fois, mais c'est le propre du général qu'il est à quelque degré retenu dans des limites plus larges. Le moi général est donc un système d'attitudes qui valent, en raison de

la valeur relative de leur contenu éjectif, pour embrasser les diverses expériences personnelles de la vie.

4° Ce « général », toutefois, comme toutes les attitudes, si on les considère par rapport à leur contenu, est lui-même inadéquat, pour les situations personnelles que l'expérience n'a pas encore embrassées. L'attitude dite générale est par conséquent différente selon que le contenu est déterminé « d'une façon éjective » ou « d'une façon projective », c'est-à-dire selon qu'elle détermine le contenu ou que celui-ci est en partie déterminé par elle ; selon que la personne rencontrée ou la situation personnelle dont on fait l'expérience a des caractères nouveaux intéressants, instructifs, ou bien qu'elle est pleinement connue et qu'on a déjà agi avec succès sur elle. Dans le premier cas on a le moi général tel qu'on l'a défini plus haut, et, à proprement parler, l'attitude qui correspond au cercle des expériences concrètes personnelles. Dans le second cas, on a le moi « idéal ». Celui-ci est donc l'attitude qui correspond à un contenu personnel qui n'est pas encore déterminé et qu'aucune expérience ne suffirait à déterminer pleinement, mais qui satisferait à toutes les exigences possibles en ce qui concerne la notion du moi. Ce qui indique, à mon avis, comme à un étage inférieur, l'aptitude de notre nature motrice à s'accommoder toujours plus adéquatement, en même temps qu'elle s'exprime d'une façon générale et spontanée. Nous pouvons donc bien rappeler ici la conclusion du précédent chapitre sur le moi moral (sect. 29), à savoir que le devoir moral est une « habitude de violer des habitudes », une invitation à s'accommoder à ce qui n'est pas encore réalisé dans le contenu du moi, et ainsi à s'opposer aux attitudes qui accompagnent le contenu réel.

170. Il est maintenant devenu clair pour nous, par la considération des deux sortes de transition émotionnelle que nous avons constatées et par l'observation de l'enfant actuel,

qu'avant que la réflexion naisse, c'est-à-dire avant que la notion d'un moi général soit bien définie, l'opposition de l'*ego* et de l'*alter* n'est pas bien distincte. Il n'y a pas une conception nette de *vous-même* opposé à moi-même, mais de « mon jouet opposé à votre jouet », « mon action à votre action », « ma voix à votre voix », etc. La première personne est ordinairement conçue seulement au sens possessif. Les matériaux de l'opposition sont ainsi réunis dès les plus simples situations dans lesquelles l'instinct et la spontanéité mettent l'enfant.

Mais dès que la réflexion apparaît, vient le moment décrit plus haut, où le moi se solidifie graduellement, où l'identité des objets extérieurs et l'identité personnelle obligent à tenir séparés l'*ego* et l'*alter*. Alors à mesure que le moi devient une conception distincte, il tend, comme toute idée, à prendre une attitude que manifeste une série d'actions personnelles. L'enfant commence à agir pour lui d'abord, pour les autres après. De là une réaction qui fortifie et trempe l'idée du moi, la rend plus distincte de celle de l'alter, grâce à l'influence déjà indiquée de l'action sur les conceptions. Voilà le germe de l'*égoïsme réflexif*. C'est l'indice d'un moi actuellement conçu en opposition avec l'alter, et d'une série d'actions calculées pour affermir et perpétuer cette opposition. Le terme en est la considération explicite du moi en tant que « *mon moi* » et non « *votre moi* », ni *le moi de n'importe qui* » (1). Le moi en général s'identifie ou s'oppose à ce moi personnel dans chaque cas où l'on agit.

Examinons avec soin comment naît le véritable égoïsme. Il vient par le mouvement même qui amène l'antithèse réfléchie du moi et du vous. Certaines attitudes sont possibles de part et d'autre qui correspondent à mon gain avec ou sans détriment pour vous, à mon plaisir avec ou sans peine pour vous, et inversement à votre gain ou à votre plaisir avec ou sans

(1) C'est ce qui existe au point de vue social dans ce qu'on a appelé plus haut « opposition » (section 149).

détriment pour moi. Ce sont précisément ce mouvement, ces attitudes qui suscitent la réflexion. Les attitudes appropriées à l'*ego* fixent la position antithétique et entraînent le désir de persévérer dans ce terme de l'opposition personnelle. Je réfléchis sur moi-même, j'agis d'une façon égoïste quand j'ai dans la pensée les actions opposées que l'idée du moi tend à déterminer ; et j'adopte alors la conduite qui convient à l'*ego* seulement. Cet *ego* devient ma fin, simplement parce que dans la synthèse réfléchie il prévaut sur l'*alter*. Ce qu'on appelle réflexion, c'est ici la claire opposition des deux tendances du moi, réunies dans une synthèse plus large à laquelle donnent naissance toutes les tendances au mouvement, à l'action ; et la conscience de cette synthèse supérieure quand elle correspond à une habitude plus ou moins invétérée est le moi en général ou idéal.

171. Mais, avec cet égoïsme, l'altruisme « réflexif » naît aussi, précisément parce que le moi et l'*alter* sont antithétiques, sont deux pôles d'un processus plus large. La pensée de l'*alter* se solidifie en s'opposant à celle de l'*ego*, et nous porte dans une direction pratique naturellement opposée. Cette direction apporte dans l'activité une discipline qui, par interférence avec les habitudes d'égoïsme, produit une sorte d'inhibition, et qui, par son expression émotionnelle réagit pour solidifier encore plus la conception de l'*alter*. La sympathie devient le mode d'action adopté par la personne réfléchie dont l'expérience croît en richesse et en systématisation. Et quand elle se décide, après que ce contraste entre les deux conceptions du moi et leurs tendances pratiques respectives a été rendu aigu — ce qui arrive chez l'enfant de quatre à cinq ans — elle calcule à la fois les conséquences de l'action en elle-même et de l'accueil que lui feront les autres.

172. Alors commence un autre stade de développement

qui prolonge et dépasse même la distinction caractéristique que nous avons adoptée jusqu'ici. L'enfant ne s'arrête pas longtemps aux premiers effets de son action sur lui-même et sur les autres. Un nouveau progrès de son intelligence le conduit à faire usage de « causes secondes ». Le fait que l'action devient un moyen pour une fin — celle d'établir et de conserver la distinction entre le moi-ego et le moi-alter — ne laisse pas d'avoir des suites. Il ne faut pas un grand surcroît de complexité dans la pensée pour que d'autres éléments d'expérience viennent à être employés comme moyens pour les mêmes fins. De plus l'enfant n'est pas abandonné à lui-même pour faire ce nouveau pas ; pour ceci, comme pour tout le reste de l'héritage social grâce auquel il se développe, il est initié par ses compagnons. Il voit sa mère et sa nourrice préparer certaines choses en vue de la nourriture, du coucher, du vêtement, toutes actions qui ont trois termes au lieu de deux comme nous allons le montrer.

Il y a, en effet, la conception de la chose à faire, celle de la chose par laquelle cela se fait et finalement celle de l'action par laquelle la seconde de ces conceptions est réalisée. Nous constatons que de très bonne heure l'enfant possède ces idées. Je crois qu'en fait elles lui viennent par les processus organiques, par lesquels la conception d'un objet est suivie de celle d'un mouvement pour mettre l'objet à sa portée. La répétition de ces processus le rend capable d'intercaler une série de mouvements et de pensées entre la conception de l'objet et celle du mouvement final par lequel le résultat désiré est acquis. Ce qui entraîne l'existence vraisemblable d'une forme irréfléchie d'activité passant des moyens à la fin ; mais ici aussi le développement se fait d'une époque primitive à une époque où l'idée est plus complexe et la réflexion plus profonde. Donnez à l'enfant la notion du moi — du moi-ego ou du moi-alter — et l'enfant emploiera le système de ses premières adaptations des moyens aux fins à la réalisation de ce

but proposé. Il deviendra ainsi non-seulement égoïste ou altruiste d'une façon réfléchie, mais encore en quelque sorte un « *conspirateur* », c'est-à-dire un agent pour la réalisation de fins personnelles plus ou moins éloignées.

Parmi les exemples empruntés à la vie de l'enfant, on peut signaler ce fait que l'enfant en vient vite à voir le parti social qu'il peut tirer de cet état de choses. Son égoïsme le porte vite à *faire de l'alter une victime*, en un sens du moins ; et nous trouvons ici un des cas les plus intéressants de mensonge chez les enfants.

173. Voici ce qui arrive : la conception que l'enfant se fait de l'alter en général est ramenée à l'alter actuel, et alors, avec de nombreux détails accessoires, l'enfant pose à part et lui-même et autrui. Il attribue à l'alter — par exemple son père — des actions en vue de fins semblables aux siennes ; la preuve en est pour lui que toutes les fois qu'il agit d'une certaine façon, son père répond dans un sens correspondant à l'action et à l'attente de l'enfant. Ainsi ils sont parvenus à se comprendre l'un l'autre. L'enfant constate que non-seulement il peut recevoir des autres des suggestions appropriées aux conditions du milieu, mais encore que l'alter dépend, à son tour, des suggestions qu'il lui fournit lui-même. L'influence est réciproque. Il a aussi un moyen de faire entrer les actes de son père dans la série des événements qui contribuent au développement ultérieur de sa pensée.

Par exemple, un des cas les plus précoces que j'ai observés est celui de l'enfant qui crie pour amener sa mère à lui donner sa nourriture : son cri est un appel auquel sa mère répondra assurément. Aussi de très bonne heure voyons-nous l'enfant crier pour obtenir de sa mère sa nourriture, ou quelque autre faveur, alors même qu'il n'en a pas besoin. Des souvenirs agréables se présentent à lui, ne fût-ce que celui de la présence de sa mère : avec eux naît la pensée de certaines

actions accomplies par la mère et qui procurent du plaisir ; alors il se rappelle que son cri est le signal approprié pour la faire accourir. C'est ainsi qu'il apprend à employer certains moyens en vue de certaines fins, car le cri est un moyen pour une fin éloignée. Ce qui nous intéresse pour le moment c'est que le premier anneau de la chaîne qui conduit au but de l'enfant est de nature sociale car il implique l'usage de l'intelligence pour diriger et employer, en vue de fins privées, l'influence sociale attachée à ce qu'on appelle suggestion personnelle.

Nous voyons ici peut-être le premier usage que fait l'intelligence individuelle d'un rapport social. Cet usage contient en germe *toute la puissance de la conscience et tout le rôle que joue la pensée dans l'action exercée sur la société.* Cela veut dire qu'en concevant son moi, l'enfant qui agit conçoit une situation sociale et qu'il emploie les autres éléments de cette situation à réaliser les fins de son moi.

Telle est la fonction sociale de la pensée partout où elle est *considérée comme un instrument entre les mains de celui qui pense pour se servir de la société, en opposition avec l'usage que fait la société du penseur et de ses pensées.* Nous y reviendrons plus loin, dans ce chapitre (1) ; contentons-nous maintenant d'approfondir l'usage que fait l'enfant des ressources que lui offre la société.

174. L'enfant ne fait point, à parler morale, un mensonge quand il crie pour obtenir ce dont il n'a pas besoin : et cela parce que, comme presque tous les processus qui ne deviennent réflexifs que beaucoup plus tard, celui-ci est d'abord une simple affaire d'association mentale et d'adaptation pratique à une série d'idées. Peu importe à l'enfant que ce soit

(1) L'autre question, celle du rôle de l'apport fait par l'individu à la société de matériaux à adopter ou absorber, est traitée Chap, XI « Les forces sociales ».

une autre personne qui réponde à ses cris : c'est un pur accident que la série entière de représentations associées implique en même temps que d'autres termes, tous impersonnels, la notion de l'*alter*. D'autres associations d'idées n'impliquent que la notion du « moi-ego » avec d'autres objets extérieurs : et l'enfant agit toujours exactement de la même façon; par exemple, l'idée d'une satisfaction à se procurer éveille des mouvements de préhension qui servent de moyens pour cette fin. Les deux cas sont identiques pour lui ; ils ont également de bons résultats pourvu que dans le premier les mouvements de la mère suivent son cri comme l'auraient fait ses propres mouvements s'il avait été capable de se procurer à lui-même ce dont il a besoin dans la circonstance. Il n'y a donc tout d'abord qu'un usage spontané fait par l'enfant d'un rapport social. Cela n'implique à aucun degré ce que nous appelons artifice ou ruse, en y ajoutant une idée de réflexion, de préméditation (1).

Cependant cette simplicité n'est pas de longue durée. L'enfant bientôt sort des associations d'idées qui ont leur origine dans des besoins réels et qui entraînent leur satisfaction. Le premier pas qu'il fait dans la voie du mensonge réfléchi est d'ordinaire de nature négative ; il se sert de rapports sociaux établis pour détourner de lui des souffrances imposées comme punitions. C'est une bagatelle dans son développement mental. Voici ce qui se produit :

Les séries qui mènent à des conséquences désastreuses, que ce soit l'enfant seul qui y soit impliqué ou qu'une autre personne soit un des moyens termes pour obtenir le résultat, sont très énergiquement marquées et très profondément empreintes dans sa conscience. Tout terme qui s'y ajoute ayant

(1) C'est semble-t-il, le cas d'un chien appartenant à un oncle de ma femme qui, s'étant couché sur une chaise du salon et entendant son maître entrer, sauta vivement sous une table voisine et y resta tranquille comme endormi.

pour but d'empêcher le mauvais résultat ordinaire ou de conduire à des conséquences moins désastreuses, n'a qu'à être connu par association exactement de la même façon que la série elle-même. L'enfant emploie alors deux moyens pour donner ce complément à la série funeste. Le premier consiste à interpoler un terme qui éludera complètement ce qu'il importe d'éviter ; l'autre à employer des moyens pour neutraliser l'effet produit. Le premier cas se présente nettement dans les inhibitions de sa propre activité ou de l'expression normale de ses émotions qui fourniraient des indices au père ou à la mère : il peut ainsi éviter la punition ou le remède amer que l'on pourrait vouloir l'obliger à prendre. L'autre cas se présente quand l'enfant induit en erreur par des paroles ou des actes des gens qui ignorent la réalité. Il est assez commun (1), implique de l'invention et une certaine connaissance sociale. L'exemple suivant peut le mettre en lumière. Mes deux enfants, H.. (cinq ans) et E.. (trois ans) jouaient seules dans mon cabinet de travail. J'entendis E.. crier de douleur et j'arrivai à la porte juste à temps pour voir H.. frappant des mains avec joie et se moquant d'E.. (qu'elle avait légèrement frappée en voulant lui arracher un jouet). Mais dès que H.. entendit mes pas, elle changea de face et de manières avec une rapidité surprenante et passa de la joie aux démonstrations du chagrin le plus vif et de la sympathie. Elle lâcha le jouet et, avant que je sois entré en scène, son attitude fut celle de la commisération et de la douleur. Non contente de cela, elle se détourna brusquement et fit semblant d'être occupée en un autre point de la chambre.

Pour ne pas insister sur un fait aussi clair, disons en résumé qu'H... non seulement fit taire sa joie mais simula la douleur et adopta le moyen qui lui parut le plus convenable pour éluder la punition qu'elle redoutait de moi.

(1) Sully donne des exemples des excuses diverses que les enfants inventent pour eviter d'obéir à un ordre (loc. cit. p. 270 199).

Il est évident que ce genre d'opérations suppose des conflits divers, mais directs, entre les impulsions égoïstes et les impulsions altruistes. C'est si clair que la méthode pédagogique appropriée à la correction de telles fautes semble ne pouvoir consister que dans le renforcement des dernières de ces impulsions au détriment des tendances égoïstes. Ceci laissé de côté, le conflit en lui-même est instructif pour nous qui essayons de décrire le développement de l'enfant. Plus la notion de l'alter est impliquée dans les rapports que l'enfant apprend à manier, plus ses impulsions doivent être généreuses, toute les fois qu'il fait servir la société à ses desseins. Ces impulsions à leur tour deviennent assez fortes pour l'amener à l'occasion (et chez certains enfants l'occasion se présente fréquemment comme on l'a déjà dit à propos de l'égoïsme) à employer les mêmes moyens pour l'accomplissement de desseins conformes à la vérité et à la générosité. L'enfant qui imite trouvera de nouveaux moyens d'être docile et bon et étonnera souvent ses parents par sa tendance précoce à se faire des reproches et à s'accuser lui-même, malgré sa crainte de la punition et de la souffrance qui l'attend (1). Tout ceci doit être rattaché au développement de l'idée de l'alter, avec sa valeur émotionnelle, que l'action exprime.

175. Alors des deux côtés — en ce qui concerne les actes égoïstes comme les actes généreux — l'enfant devient davantage son propre maître et fait des excursions plus hardies dans le domaine de l'action sociale. L'usage des rapports sociaux existant, que j'ai décrit sous son aspect négatif, tend à rendre l'enfant capable, nonseulement d'éviter les évènements malheureux, mais aussi de s'assurer des résultats positifs.

Il place dans les séries d'actions certains intermédiaires en vue d'éveiller chez ses compagnons un état d'esprit qui lui

(1) Comme lorsqu'un enfant vient demander à être puni pour une faute qu'il sait bien n'avoir pas eu de témoin.

soit favorable ; et cela il le fait de deux façons : 1° En supprimant des faits réels à sa connaissance (moyen négatif, celui de dénaturer la réalité) ; 2° en introduisant des suggestions positives susceptibles d'abuser autrui. Tout ceci découle si clairement de son mode de développement que je n'ai pas besoin de m'attarder à des détails avant d'avoir étudié le fait qui le met le plus en lumière, c'est-à-dire, l'emploi du langage en vue de fins sciemment sociales.

176. — Dans le langage, comme nous l'avons vu, l'enfant trouve, tout préparé pour lui, un système de « réseaux de pensée » actuellement en usage autour de lui. Il voit, au premier rang des usages du langage, celui d'être la voie par laquelle les hommes se communiquent leurs pensées ; il voit comment une émotion, un mode d'action ou d'expression sociale se transmettent d'un homme à un autre par le mot. Aussi n'est-il pas surprenant qu'il débute dans l'emploi de la suggestion sociale, comme moyen en vue de certaines fins plus ou moins éloignées, par l'usage de la parole. En parlant, il fait plus qu'obéir a une impulsion imitative ; il manifeste, en outre, selon toute vraisemblance, une tendance héréditaire à parler. Et aussitôt qu'il a le sens de l'usage qu'il peut faire des moyens sociaux pour des fins individuelles, aussitôt il se trouve, grâce à la mimique expressive et aux attitudes corporelles, pourvu du plus merveilleux instrument qui puisse servir ce même dessein : les formes du langage.

C'est ici que convergent en une grande conception, parfaite grâce à l'activité pratique, tous les progrès faits par l'enfant dans son évolution personnelle, comme être concevant l'ego et l'alter, pourvu d'une tendance à accomplir les séries d'actions que ces déterminations du moi suscitent, ayant atteint ultérieurement un degré suffisant de possession de soi-même dans les relations sociales. Quand ce qu'il dit, les autres le comprennent, son langage a une signification ; il emploie des

symboles ; son dessein de grouper autour de lui les influences sociales en vue de son utilité personnelle, du type généreux comme du type égoïste, correspond adéquatement à une véritable réflexion. A mon avis, quand un enfant fait à dessein un mensonge d'importance en vue d'égarer autrui — c'est-à-dire, pour un motif social et non pas simplement par erreur, par manque d'intelligence ou par simple association concrète — alors à tous égards, quoique peut-être évincé dans les premières luttes qu'il doit soutenir, il devient un facteur social, dans la collectivité parvenue à un degré assez élevé pour que toutes les activités sociales s'y déploient intelligemment.

Son développement se fait par le langage, le symbolisme verbal : on a vu plus haut (1) quel est le domaine du langage considéré comme un des auxiliaires de l'invention. Ici nous trouvons que l'invention dont il est l'auxiliaire est aussi chose sociale. L'enfant pense la pensée sociale ; et tous ses talents ultérieursdepuis celui de l'organisateur d'un combat à boules de neige jusqu'à celui du Speaker à la Chambre des communes sont affaire de détail (2). Actuellement, il montre quelle est la fonction de l'intelligence individuelle dans le développement social, à savoir celle de penser les pensées définies, communicables, imitables, qui sont la matière de l'organisation sociale (3).

(1) Chap. IV § 1.

(2) Ce qui suit en fournit des exemples, tous empruntés à cinq minutes de conversation avec H.. qui avait juste alors quatre ans : « Bébé ne doit pas avoir d'images, elles les déchirerait ; voilà ce qu'elle en ferait, maman — Oh ! maman, bébé a le livre rouge que papa lui a défendu de toucher, dois-je le lui enlever ? — Je vais venir à table avec vous, maman ; mais Bébé a entendu et elle voudrait venir elle aussi ; n'en parlons pas maintenant, maman ». Ces exemples montrent l'enfant intelligent usant de moyens sociaux pour des fins privées, examiné sect. 173.

(3) Ceci est approfondi, Chap. XII, sur la « matière sociale et les processus sociaux ».

177. Le développement mental considéré au point de vue intellectuel, nous a conduit à voir quel est exactement le rapport qu'ont entre elles les deux classes de fins que nous appelons égoïstes et altruistes. Il est bon de rappeler quel est le rapport entre les impulsions qui ont pour objet l'affirmation de soi-même et celles de la générosité dans la première période de l'enfance, en vue d'un exposé plus complet de ces tendances actuellement opposées. Nous avons vu que les états émotionnels que comprennent les actions agressives de nature instinctive sont le produit intrinsèque de la nature propre à l'enfant en tant qu'être dont l'adaptation est héréditaire, et il en est de même des impulsions et émotions de la sympathie. Celles-ci représentent l'expérience, faite par les ancêtres, de la coopération et de la vie commune. Les tendances agressives et les tendances sympathiques sont également primitives ; et les unes comme les autres, n'impliquant ni raisonnement ni décisions volontaires d'aucune sorte, sont également raisonnables pour l'enfant, car l'attribut de déraisonnable ne s'applique ni aux unes ni aux autres.

Nous constatons maintenant un semblable état de choses dans l'usage de l'intelligence à un niveau plus élevé, à l'étage *social*. Les actes de l'enfant deviennent raisonnables dans la mesure où ils sont engendrés par un processus d'adaptation consciente de la personne à des fins sociales; et c'est alors seulement que la question de savoir quels actes il est raisonnable qu'il accomplisse devient légitime. Mais la réponse que nous fournit le résultat même de l'évolution de l'enfant nous oblige à reconnaître qu'aucun des deux genres de tendances envisagés plus haut n'est raisonnable à l'exclusion de l'autre. En effet, ce que conçoit l'enfant détermine le type d'action convenable pour la réalisation de la fin que son intelligence lui présente : ce qui est également vrai de la conception du moi-ego, avec les actes égoïstes qu'elle suscite et de la conception du moi-alter avec sa consécution d'actions altruistes.

Dans le premier cas l'égoïsme devient raisonnable pour l'enfant, dans le second cas, c'est la générosité. Il serait déraisonnable — au sens psychologique le plus exact du mot — pour l'enfant d'être égoïste quand la conception du moi-ego n'est pas le facteur prédominant de l'état émotif et impulsif qui mène à l'acte ; et il serait également déraisonnable pour lui de ne pas être égoïste quand elle l'est. Son action se conforme au type de sa pensée actuelle.

Mais, même parvenus à cette hauteur, avant de passer au développement des états d'esprit de nature morale et « idéale », nous devons noter la grande complexité des processus impliqués. Chaque conception dominatrice est une pensée complexe, une synthèse harmonique, car la notion de l'ego est, comme nous l'avons vu, la même essentiellement que celle de l'alter, les différences étant plus extérieures et extrinsèques que les ressemblances. Prenez des conjonctures ou ce qu'il y a de plus humain en nous est exalté, où notre « esprit de corps » s'éveille — comme on le voit parfois chez l'enfant : la notion du moi apparaît alors dans toute son élévation et les dissemblances provenant de différentes qualités personnelles, de l'habitation, de la conformation physique, etc., disparaissent. Ainsi l'état d'esprit, en toute action accomplie pour soi ou pour un autre, constitue plutôt une accentuation qu'une modification essentielle du processus intellectuel. L'acte égoïste peut être évité grâce à une suggestion généreuse. Une réponse aimable fait pencher la balance en faveur du facteur altruiste et fournit un motif de colère si l'on est obligé de l'écarter. Certaines conditions physiques suffisent souvent à faire incliner d'un côté ou de l'autre, dans ce subtil conflit ; la présence d'une personne, seulement à cause de l'intensité qu'elle donne à la représentation qu'on a d'elle, éloigne une mauvaise intention qu'un simple souvenir n'eût pas suffi à écarter. Combien de crimes restent à l'état de con-

ceptions imaginatives qui ne seront jamais réalisés ; et, hélas ! combien d'actions vertueuses aussi !

La véritable opposition du raisonnable et du déraisonnable ne correspond donc pas plus ici qu'auparavant à l'opposition de l'égoïste et du généreux, malgré l'illusion que peuvent nous causer souvent des considérations pratiques par trop précipitées. L'égoïsme et la générosité peuvent être également raisonnables, selon les cas, comme nous l'avons vu plus haut. La véritable ligne de séparation doit être tirée entre la réflexion et l'absence de réflexion. La question est en tout cas une question d'ordre pratique : y a-t-il un équilibre suffisant de tendances, y a-t-il assez de pouvoir sur soi-même, assez d'unité synthétique dans les mouvements pour qu'on puisse y voir le reflet de l'intelligence raisonnable ? Ou bien l'activité est elle dominée par la suggestion, rendue hâtive par l'influence de la foule, par la réaction trop prompte d'un vertige émotionnel, parles assauts que livrent avec acharnement des désirs excessifs, de sorte qu'aucune fin n'apparaisse clairement comme idée directrice de l'action ? Voilà le véritable terrain sur lequel il faut se placer pour distinguer ce qui est raisonnable de ce qui ne l'est pas.

178. Quand nous songeons de nouveau à la fonction sociale de l'intelligence — à l'usage qu'elle fait des suggestions sociales, des renseignements qu'elle peut recueillir —, nous trouvons que ses acquisitions peuvent tourner au profit des deux sortes d'activité raisonnable. S'il est parfois raisonnable pour l'enfant d'agir pour lui-même d'une façon égoïste, il l'est tout autant en d'autres occasions d'agir dans le sens de la générosité : de sorte que de part et d'autre il peut faire usage des facteurs sociaux comme de moyens pour arriver à ses fins. L'enfant peut chercher consciemment à amener son père à un jeu qui n'offre d'attrait que pour lui seul, l'enfant, ou bien il peut chercher aussi consciemment à amener son père à ob-

server un malheureux petit dont les mains sont gelées de froid et à lui donner de quoi se vêtir. La dernière action est aussi raisonnable de la part de l'enfant que la première. Et quand les deux tendances opposées entrent en conflit — quand par exemple l'enfant voudrait offrir ses gants pour réchauffer les mains du mendiant sans songer que ses propres mains seront gelées à leur tour — c'est également une action raisonnable : elle montre la prédominance de l'idée de l'alter avec ses conséquences pratiques. Faire le contraire ne serait raisonnable que si l'idée contraire était prédominante. Si le père estime déraisonnable que l'enfant donne ses gants au mendiant, c'est que le père n'est pas dans le même état d'esprit que l'enfant ; le seul moyen qu'il ait d'amener l'enfant à penser comme lui c'est d'assurer chez ce jeune être la prédominance d'une autre conception du moi, soit en lui montrant les fondements de sa propre conception à lui, père, soit par une suggestion directe telle que l'ordre ou l'exemple.

179. Si les deux modes d'action que nous venons d'étudier sont raisonnables, la fonction de la raison est de les déterminer, nous pouvons donc maintenant formuler une conclusion générale sur le rôle de l'intelligence dans le développement social. Les notions complexes que construit l'individu sont ce que nous avons appelé des inventions ; ce sont des synthèses d'éléments représentatifs telles qu'on puisse fonder sur elles de nouvelles interprétations. Mais la différence entre les inventions qui impliquent seulement ou principalement des forces et des phénomènes de la nature, et celles qui impliquent des forces sociales, est nettement marquée. Sans doute, il n'y a pas d'invention qui n'ait des rapports sociaux ; nous avons vu que l'inventeur lui-même en établit en tout cas ; mais quand il s'agit du monde extérieur, de ses matériaux, la synthèse mentale des éléments de connaissance est socialement

neutre en elle-même. Il n'en est pas ainsi avec le genre d'inventions que nous venons d'étudier. L'enfant fait à chaque pas usage de sa notion du moi. Il pense avec des matériaux subjectifs et ses connaissances sont en toute occasion des interprétations de la façon dont il espère que les personnes penseront ou agiront. Ainsi il a affaire avec des *matérioux sociaux*, *des suggestions*, *des actions*, *des mots*, *etc.*, *d'origine sociale*. La fonction de l'intelligence dans la vie sociale est manifestement celle-ci : elle fait usage des matériaux et elle les interprète. Chaque individu dans la société a en lui une notion plus ou moins adéquate du jeu social qui se joue autour de lui ; et il agit en conséquence. Il conforme ses propres actions à son espoir d'être compris par les autres, et il agit avec la conviction de comprendre les autres.

L'intelligence a donc pour fonction sociale l'invention au moyen de matériaux sociaux. Ce qui lui donne une double importance dont nous avons examiné les deux aspects. 1) Elle est un moyen de développement individuel et un instrument pour l'utilisation des progrès effectués (V. sect. 173 et 179). 2) Elle crée les pensées d'usage courant dans la société et qui s'incorporent dans les institutions sociales (Sect. 176); c'est dans cette seconde fonction qu'elle a affaire à la coopération : c'est la coopération social devenue consciente d'elle-même. Elle constitue donc, si l'on prend dans leur ensemble ses effets dans le corps social, un instrument d'une puissance extraordinaire et décisive. Nous n'avons qu'à considérer l'exercice mutuel de l'intelligence dans une collectivité pour voir combien compliqués sont ses effets dans l'évolution sociale. Qu'il me soit permis d'insister un peu plus sur cette pensée.

180. L'idée de mutualité ou de réciprocité a une très grande portée. Elle pèse sur nous à chaque moment de notre recherche. Les instincts familiaux sont réciproques ; de leur

réciprocité dépend d'ailleurs leur réalisation effective : chaque instinct est adopté au même instinct chez les autres individus : voilà ce que la coopération indique. C'est l'essentiel dans la vie de famille et dans la vie grégaire. En outre dans les réactions de nature émotionnelle que nous avons considérées, — les émotions de la modestie, de la sympathie, du jeu, etc. — le résultat atteint est tel parce qu'elles sont communes à toute l'espèce et que leur exercice est mutuel. L'existence même de ces phénomènes en dépend : il en est de même de tout l'appareil social.

L'intelligence, pour avoir une valeur sociale, doit aussi être objet de réciprocité. Mais ce n'est pas aussi évident pour elle que pour ce qui précède, et il est bon de revenir sur notre description des éléments sociaux qu'implique l'œuvre de génie pour apercevoir une des phases de la mutualité intellectuelle. Nous avons constaté que la loi de l'hérédité sociale soumet l'homme de génie à cette condition qu'il ait un jugement sain correspondant essentiellement au jugement social de son temps et de son milieu. Les dons intellectuels, sous peine de devenir inutiles à un point de vue social, ne doivent pas constituer des variations trop éloignées du niveau moyen que fixe le jugement social. Voici qui introduit un élément social, un élément de mutualité ou de réciprocité dans ce que nous appelons raison ou intelligence. Le développement du jugement lui-même, sous son aspect esthétique et téléologique est soumis à la loi commune, et on préfère agir dans le sens de la moindre résistance sociale aussi bien que dans celui de la moindre résistance personnelle. Bref chaque individu dans la société est, dans une certaine mesure (qui est souvent celle de sa compétence et de son influence), l'organe du mouvement social par lequel se conservent les traditions et s'établit l'opinion publique, qui réagit sur sa notion des valeurs et sur ses préférences, qui l'excite à travailler, à penser, à lutter pour des institutions politiques, pour la patrie, pour l'idéal social.

C'est à cause de cet élément de mutualité plus caché, plus intime que l'individu souhaite la plus large réciprocité dans l'échange des suggestions que peut fournir le milieu, et cela à travers tout le cours de son développement personnel. Nous avons vu l'étendue de celui-ci. L'individu s'aperçoit que les actions des autres lui donnent un enseignement qui vaut pour lui-même et qu'il peut convertir en connaissance de soi-même ; il se trouve en mesure de comprendre la signification des actes d'autrui, d'anticiper sur leur conduite par d'heureuses conjectures, grâce aux analogies qu'il peut établir avec son propre sentiment ; finalement, il en vient à se fier si pleinement à la constance et à la régularité des ressemblances qui existent entre sa propre vie interne et celle des autres qu'il lui est possible d'adapter leurs actes à ses fins personnelles : c'est ce que nous avons amplement décrit.

§ 4. — *L'Intelligence sociale.*

181. Nous pouvons rappeler qu'il y a toujours un élément traditionnel joint à un élément personnel en toute situation socialement importante dans laquelle se trouve l'individu. L'élément traditionnel représente l'usage que les autres ont fait ou font de leur intelligence à mesure que les bénéfices leur en sont transmis; l'élément personnel représente l'usage que l'individu en fait. Et dans la masse de modèles suggestifs, de lois, de conventions, de modes, etc., qui en tout cas particulier composent l'élément traditionnel, entre aussi un second élément correspondant à la source particulière d'où émane la tradition transmise à l'individu. Il y a parmi les compagnons de chaque individu, différents tempéraments, différents caractères avec des humeurs, des méthodes de

penser différentes ; et il y est très sensible, car ils tendent à faire obstacle à son action et à prendre différentes attitudes quand l'action est définitivemeni engagée. Ce qui entraîne chez l'enfant un plus complet développement d'une notion *idéale* du moi, dont nous avons déjà vu l'origine (sect. 16, et suiv. à propos de l'origine du sens moral) dans les phases opposées de la suggestion sociale. Ce progrès est d'une importance capitale, et pour l'évolution personnelle, et pour le complexus social où l'individu joue un rôle.

La notion qu'il acquiert maintenant peut être assimilée grossièrement à une photographie composite. La variété des personnes qui l'entourent, exerçant leur pression sur lui, chacune avec ses particularités, ses exagérations, ses défauts, ses incohérences ou son observation régulière de la loi, laisse graduellement en lui une impression commune qui, bien qu'elle s'applique à toutes les personnes qui l'ont engendrée, a cependant besoin d'être complétée pour correspondre exactement à chacune d'elles. J'ai indiqué plus haut en traitant du sens moral certaines tendances que cette notion générale du moi suscite et nous devrons nous en souvenir quand nous considérerons les sentiments qui accompagnent chez l'agent l'accomplissement de ses devoirs Il nous suffit maintenant de voir que cette notion générale de la personnalité peut naître dans l'esprit de l'enfant, et de rechercher quel usage intelligent il en fait.

182 Il la considère (par « éjection ») en tous les membres de son groupe social ; elle devient ainsi l'*alter en général*, une sorte de compagnon, d'être social, aux caractères duquel, en tant qu'agent pensant, sentant, approuvant, critiquant, il pense toutes les fois qu'il rencontre un autre homme. Il ne peut détruire le lien qui l'attache à lui, ni éviter son étreinte ; car sa conception de son propre moi en est l'affirmation incessante autant que celle de toute autre personne. On peut

éviter de concevoir autrui, mais on ne peut fuir sa propre présence, on ne peut fuir sa propre pensée. Or la notion de soi-même est identique à celle d'autrui en général, et il faut nécessairement tenir compte de l'être social, écouter ses avis, éprouver des émotions en réciprocité avec lui, etc., toutes les fois qu'on le conçoit. Cet être voilé, le moi général, c'est autrui dans le sens le plus réel possible. Le fait de sa présence, nous l'appelons « opinion publique », (Zeitgeist, etc.,) et nous-mêmes nous témoignons de son existence par tout un système d'émotions grandes et puissantes qui s'y rattachent.

La valeur pratique de cette conception de la personnalité en général pour notre vie journalière, apparaît quand la notion du moi-ego s'écarte de celle du moi général; le désaccord est alors senti très vivement. C'est dans ce contraste que l'enfant commence à présenter ces états d'esprit qui résultent de sa réflexion subséquente sur ses propres actions. Tous ces faits que l'on désigne par les mots « repentir, reproche, regret, désappointement, remords », naissent et doivent naître alors. Ils ne pouvaient apparaître plus tôt, parce que l'enfant ne pouvait avoir dans la pensée l'opposition qui aboutit au double courant de tendances personnelles que la conscience présente à ce moment. Un degré plus élevé de pensée doit précéder un degré plus élevé d'émotion.

183. Alors apparaît aussi un nouvel usage des forces sociales. C'est une étreinte plus forte de ces forces par l'enfant qui donne à l'intelligence sa place et sa puissance. Aussi pouvons-nous délaisser les autres aspects de la pensée réfléchie pour ne considérer que plus rigoureusement celui-ci.

L'enfant applique directement son intelligence à l'emploi de la conception d'un moi général: il s'en sert *comme d'un moyen pour ses propres fins* et aussi *comme d'une fin*, quand cela lui est profitable. C'est ce que montreut certaines situations que je puis mentionner avec la certitude qu'elles seront

bien vite reconnues exactes par quiconque observera les enfants.

Les rapports des enfants entre eux montrent les tentatives que fait chacun d'eux de son côté pour assumer le rôle du législateur, pour soumettre ses compagnons de jeu aux prescriptions du Code qu'il se croit permis de leur dicter. Ce Code est l'application à chaque situation, à mesure qu'elle se présente, des exigences du moi idéal ou social, pour autant que l'enfant trouve dans son expérience actuelle des analogies sur lesquelles il puisse s'appuyer. Il reproduit les maximes courantes de la morale familiale, toutes les fois qu'il croit leur trouver une application. Par exemple, j'ai coutume de faire échec à la tendance de mes enfants à l'action trop prompte et aux conjectures en leur disant en des situations critiques — comme l'ouverture d'un colis après un voyage à la ville — « d'attendre pour voir ». C'est devenu une formule pour la plus jeune de nos enfants âgée de quatre ans. Non seulement, elle a appris en une certaine mesure l'inutilité de la précipitation, mais elle a pris une place dans les jeux et même dans les occasions sérieuses pour inviter les autres enfants, la nourrice même, etc. à « attendre pour voir ». Elle a acquis le sens que l'attitude convenant à une personne sage et judicieuse dans les situations critiques, est d'attendre le résultat avec calme, et la façon dont elle le prescrit aux autres enfants pour leur bien, est amusante à l'extrême. Cet exemple montre quelle est la tendance générale dont je veux parler. Un mode personnel de conduite décelé par un mot, un ordre, une suggestion ou une action n'est pas plutôt généralisé de façon à s'appliquer à une plus ou moins grande variété de cas, que l'enfant s'en saisit, et s'en fait une arme d'un usage social (1).

(1) Par exemple, quand l'enfant impose une règle en faveur de son petit frère, dans l'espoir d'en profiter, quand il refuse de prendre le premier un fruit, sachant bien que les autres *lui laisseront le plus gros*, quand il allègue qu'il a fait ceci ou cela « *pour rire* », quand il excite indûment ou artificiellement la pitié de sa mère ou son amour, etc.

Sous l'apparence de la bienveillance, l'enfant cache souvent de petites intrigues. H..., âgée de cinq ans, cachait ses propres images et jouait avec celles de sa sœur, sous prétexte de les mettre en ordre pour cette dernière.

L'usage de manières analogues cachant le désir de s'assurer des avantages personnels au détriment des autres est chose très commune. Les enfants jouant ensemble, émettent souvent l'idée de « faire chacun à son tour », pour satisfaire leur sens naissant de justice et d'égalité. Mais un des miens est allé plus loin : H..., vers cinq ou six ans, s'est souvent assuré la possession d'un jouet en prétendant que « c'était son tour » et ensuite que le jeu avait changé ou que l'ordre des « tours » était modifié. Un enfant de cinq ou six ans profitera souvent des vues limitées de compagnons plus jeunes ou de leur aptitude à recevoir des suggestions, il vantera avec ardeur la valeur d'une chose qu'il ne désire pas pour éveiller le désir chez ces enfants moins âgés, et, après les avoir lancés sur une fausse piste, s'assurer la possession de ce qu'il convoite et dont il a détourné l'attention de ses compagnons de jeu. Dans de tels cas — et ils sont innombrables dans toute réunion régulièrement organisée d'enfants — nous constatons non seulement le développement, chez l'un des enfants, le plus âgé, d'un sens des attributs généraux du caractère, ceux qui lui sont essentiels en tant que tel, mais aussi une acuité remarquable dans l'estimation de l'état d'esprit des autres enfants à cet égard. A saura ce que B pense du caractère en général et du caractère de A en particulier ; et A agira envers B, en tenant compte de la notion qu'a B du caractère de A. L'adaptation morale de mes deux enfants l'une à l'autre à mesure que se développe leur sens du moi général, l'une étant d'une certaine façon en avance sur l'autre, est une précieuse source d'indications. A mesure que l'aînée comprend mieux le caractère, elle met constamment en pratique sur sa sœur ses nouvelles connaissances. Mais ces actes mêmes, par

lesquels l'aînée cherche souvent à circonvenir la plus jeune, exercent sur la plus jeune une influence d'une grande portée pédagogique. Le rôle de la personnalité, celui de l'intelligence, les moyens qu'on emploie pour réaliser des fins personnelles, tout cela lui est enseigné par les plans enfantins que dresse sa sœur, et elle n'a pas besoin d'attendre les exemples de gens plus âgés. Voilà un des grands bénéfices que l'enfant retire d'une compagnie constante.

184. Une autre situation du même ordre se présente à nous quand nous observons les deux formes — égoïste et altruiste — sous lesquelles l'enfant exerce son intelligence. Des exemples que je viens de citer et de ceux que j'ai donnés avant pour montrer la façon dont l'enfant sait mentir, il semble résulter que l'emploi de l'intelligence pour des fins égoïstes est plus frappant que pour des fins altruistes. Et en dépit de ce qui a été dit, à savoir que les deux sortes d'attitudes personnelles sont sur un pied d'égalité, et qu'autant qu'il s'agit d'action raisonnable, les deux sont également raisonnables ou déraisonnables, il nous semble qu'il y a entre elles quelque différence à ce stade ultérieur du progrès de l'enfant. Il est évident que même au premier moment, alors que les attitudes de l'enfant sont encore irréfléchies, l'une d'elles peut prévaloir, être plus usuelle que l'autre, surtout si le milieu n'offre aucune expression adéquate de cette dernière. Je crois que les impulsions égoïstes tendent constamment à envahir la conscience, même à la période d'irréflexion, parce que l'enfant est récemment entré dans l'exercice de la pensée et que le courant de la période organique dont il vient à peine de sortir est tout entier dirigé vers la conservation personnelle et la satisfaction des appétits individuels. Il faut que ce courant ait été à un certain degré refoulé pour que la conception de l'alter soit assez forte dans la conscience pour conduire à un désintéressement normal. C'est ce que permettent sans doute, comme

nous l'avons vu, la sympathie et la modestie organiques ; et cependant, sauf quand elles se manifestent actuellement, l'action semble incliner vers ces formes qui par leurs effets reflexes, tendent à conserver prédominante la notion du moi privé individuel. Aussi devons-nous nous attendre à voir le progrès de l'enfant dans le sens de la générosité, de la justice, de la loyauté réciproque, dans l'usage de cet instrument d'adaptation des moyens aux fins qu'est l'intelligence, en quelque sorte alourdi par les modes d'action moins développés que l'être a hérités de son passé individuel.

Ce progrès s'est fait à mon avis de différentes façons dans la conduite de l'enfant à cette période pleine de difficultés où les tendances à réaliser une personnalité vraie commencent juste à se montrer.

1. Les inventions de l'enfant qui ont pour but de faire servir à ses fins les autres personnes et les forces sociales reçoivent un grand développement de son sens de l'avantage ou du désavantage personnel. Il est vrai de toutes les inventions que ce sont les situations les plus pressantes qui font naître les plus fortes ; c'est le cas chez l'enfant. La sympathie peut être supprimée par un simple expédient : détourner son regard, refuser l'attention ; les adultes le savent bien. Mais on ne peut éluder aussi aisément le sentiment de sa propre souffrance. Les conflits personnels avec les autres sont pour l'enfant des occasions de vif plaisir ou de douleur cuisante : c'est son propre intérêt qui est le plus souvent dans la balance. Il n'est pas aussi ému quand c'est l'intérêt d'un autre pour qui ses sympathies sont excitées. Aussi le premier cas a-t-il un caractère urgent qui entraîne des actions violentes ou évasives ou des machinations ou à l'occasion de la dissimulation, aussi bien que de la franchise et de la netteté. Nous ne voyons pas souvent l'enfant intriguer pour assurer un avantage à sa sœur ou à son frère, tandis que souvent il intrigue pour lui-même. Quand il le fait pour autrui, c'est assurément normal, mais

surprenant. Les enfants diffèrent à cet égard et il est des cas où les enfants ont une générosité plus active que leur égoïsme. Cependant c'est généralement le contraire et le fait montre simplement que si les deux attitudes sont possibles et également raisonnables au point de vue de l'enfant, du moins c'est l'attitude égoïste qui a le plus de chances de prévaloir (1).

2. Il y a pour cela une autre raison dans la façon dont s'effectue le progrès de l'enfant vers un état social et moral. Il lui faut avoir une efficacité personnelle pour en avoir une sociale L'homme doit vivre et amasser pour lui-même et pour sa famille avant de se dévouer aux intérêts publics. Ce qui veut dire que l'enfant doit avant tout devenir un homme, quoi qu'il puisse être en outre. Il lui faut devenir un individu malgré tous les accidents possibles : voilà la base de tout développement ultérieur comme par exemple celui qui le mènera à être un individu bon, sage, ayant une valeur sociale.

3. C'est ce que réflète le devenir dont procède son développement interne. On se souvient que nous avons vu l'enfant traverser trois stades dans sa conception du moi : le stade « projectif » (il connaît les autres avant de les distinguer de lui-même) — le stade « subjectif » (il a un sens distinct de lui-même) — le stade « éjectif » (il conçoit les autres d'après lui même). Ces trois moments comme nous l'avons dit, ne sont pas strictement chronologiques; le processus dialectique entre le premier et le second et du second au troisième étant un processus constant durant toute la vie. Mais l'ordre indiqué, c'est l'ordre logique et, en un sens, c'est aussi un ordre chronologique si l'on considère l'accroissement continu de la notion du moi. Les nouveaux éléments qui y entrent, venant du milieu, doivent d'abord être « projectifs » avant de pouvoir être incorporés dans le moi qui les pense, avant de devenir subjectifs ; et ils ne peuvent être « éjectifs » qu'après avoir

(1) Voir le cas d'un mensonge social, rapporté plus haut, sect. 71.

été conçus d'une façon subjective. Ainsi il y a un processus chronologique composé vraiment de ces trois moments.

Ce qu'il y a d'important pour nous, c'est que dans ce processus, la pensée du moi subjectif est l'intermédiaire entre les deux autres. C'est le noyau permanent. C'est la mesure à laquelle l'enfant soumet les personnes. Les éléments inconnus de suggestion personnelle qui réclament son attention doivent du moins présenter les caractères qu'il trouve dans sa propre conception ; et, d'autre part, les éléments de personnalité connus qu'il attribue aux personnes qui l'entourent ont subi l'épreuve de son expérience pratique. Ainsi il y a un constant retour sur le moi subjectif des deux autres pôles de ce double processus. Dès lors comment serions-nous surpris que le sens qu'a l'enfant de son existence, de ses droits, de ses appétits, de ses plaisirs, de ses douleurs, de ses biens, etc., soit plus vif que celui qu'il a des passions et des biens des autres personnes.

4. Il y a encore une autre raison à cela. Dans la triple conception des éléments personnels, l'*alter* actuel vient le dernier, en tant que *personne accomplie*, douée d'une existence indépendante, sous la réserve du lien social. Chaque accroissement du complexus personnel s'applique d'abord à l'ego. C'est seulement par son approbation active des suggestions venues du milieu que le progrès dialectique peut s'effectuer. Aussi les attitudes correspondant aux rapports des agents personnels sont-elles engendrées par un processus qui les met d'abord en connexion plus ou moins habituelle avec le mode d'existence le plus privé de l'*ego*. Le sens de la personnalité ne se généralise que par un nouveau processus d'accommodation qui doit d'abord émaner du penseur à qui ces attitudes personnelles sont propres.

Par exemple notre attitude défensive est plus simple et plus directe que celle que nous prenons pour défendre une ou plusieurs autres personnes. Précisément de même qu'il est plus

aisé de tenir un parasol ouvert sur une personne que de le tenir sur deux — peu importe qu'il soit grand ou petit — de même il est plus aisé de prendre une attitude défensive pour soi seulement que de s'interposer pour protéger quelqu'un. En négligeant le sens littéral de ces exemples tirés de la vie des adultes, nous pouvons les appliquer par analogie à notre objet présent Ses actions par lesquelles l'individu cherche à se préserver lui-même sont plutôt réflexes, comme on l'a vu plus haut à un point de vue purement physique. Les attitudes de l'enfant sont déterminées d'abord par ses adaptations instinctives, mentales et émotionnelles, en vue de l'existence ; leur extension ou la recherche du bien-être des autres implique quelque modification. Le simple fait que l'idée du moi, « éjectif » est plus complexe, montre qu'elle est plus tardive et que ses modes d'expression et d'action sont moins spontanés

Il y a donc chez l'enfant une période d'égoïsme qui s'étend de la troisième à la cinquième ou sixième année (1). Ce n'est qu'un incident de son développement. Cet égoïsme est différent à la fois du caractère spontanément agressif, irréfléchi d'ailleurs, que l'enfant montre avant de prendre conscience de soi comme agent et personnalité et aussi de l'égoïsme vraiment réfléchi qui devient un de ses principes directeurs quand il a assez de maturité pour concevoir des desseins à son avantage et au détriment des autres. C'est plutôt une période de ruse naïve que celle-là. Ce n'est pas celle de l'astuce véritable,

(1) Il n'est pas difficile d'imaginer le rôle qu'ont dû jouer dans la vie sociale primitive les ruses correspondant à cette période. La trahison, les embuches, les trèves rompues, coexistant avec l'organisation interne de la tribu et l'union de plusieurs tribus pour la défense commune fondée sur des « droits et des devoirs » — comme par exemple dans le cas des premiers colons et des Indiens de l'Amérique du Nord — montrent les deux côtés de cette condition. Elle implique les deux facteurs requis par le processus de « sélection sociale » des groupes : la sociabilité et la compétition (Voir Ch. V. § 4.).

ni des complots délibérés, et si l'enfant y semble victime d'un « péché originel », c'est là tout son péché. Il a des impulsions mal systématisées de nature organique, qui par leur défaut d'organisation et leur tendance à devenir réflexes, font croire qu'elles sont mauvaises. En outre, il a, au point de vue mental, les tendances égoïstes « quasi-réflexives » que nous venons de décrire et qui, si elles ne sont pas actuellement immorales, ne tarderont pas à le devenir.

185. Venant à considérer plus attentivement le degré de réflexion actuellement atteint par l'enfant, nous trouvons comme transition les tendances déjà indiquées composant un tout complexe et plus rebelle à l'analyse. Car le décrire n'est pas possible en de brèves formules : c'est une série de phases dont chacune représente une multitude de forces élémentaires. L'étude que nous venons de faire des tendances antérieures, nous donne cependant l'indication des influences principales auxquelles l'enfant est soumis dans son milieu, et, en même temps, des tendances à y répondre. C'est par son développement naturel, par lequel il devient réfléchi et moral, qu'il évite l'usage relativement égoïste de son intelligence, décrit dans le présent chapitre. Ses progrès ultérieurs seront étudiés sous le titre : « Sentiment ».

CHAPITRE VIII

LES SENTIMENTS

Le point auquel nous sommes parvenus dans nos recherches antérieures, nous permet d'étudier ces faits importants de la vie humaine qu'on appelle les *Sentiments*. Nous ne nous attarderons pas à justifierune définition psychologique du sentiment ; il nous faut seulement dire ce que nous entendons par sentiment et quelle est la place du sentiment dans notre système des phénomènes sociaux.

§ 1. — *La genèse du sentiment.*

186. Nous avons vu l'esprit de l'enfant apprécier de mieux en mieux la portée des actes de ses compagnons, à mesure qu'il atteint un degré supérieur de personnalité ; nous l'avons vu aussi se former graduellement une conception du moi, supérieure à celle dont les hommes pris individuellement lui offraient le modèle. Il s'élève à la notion d'un moi idéal, qui représente son accommodation supérieure, au moi en général ; le moi idéal soumis à la loi, à la sanction, à l'observation du devoir, réside en sa pensée, l'inspire, régularise ses

tendances à l'action. Je dis que ce moi représente son accommodation, car, comme nous l'avons vu sans cesse dans ce qui précède, c'est en agissant d'après des modèles qu'il les réalise et en donne une interprétation, en son propre développement. Cette notion générale du moi est comme toutes les notions générales, non pas une perception, non pas un contenu mental, mais une attitude, une façon d'agir ; et l'enfant doit ramener ses tendances particulières à l'action, celles qui naissent des « moi de l'habitude », imparfaits et isolés, dans le sens de cette action supérieure que nous appelons la conduite morale. Le développement du sens moral est un progrès dans l'accommodation motrice. Examiné au point de vue de l'habitude, au sein de laquelle il s'est déjà affermi, il manifeste la moralité actuelle de l'homme ou de l'enfant, son degré de conformité à l'idéal moral ; mais, examiné au point de vue de l'idéal lui-même, étant donné cette partie de l'idéal qui n'est pas encore réalisée, et la tendance à une légalité parfaite, à une complète soumission, sans révolte à la loi morale, le sens moral est aussi celui de l'obligation (1)..

187. Il va sans dire que ces deux aspects correspondent à des fins personnelles, car toutes les attitudes ont des fins objectives. L'idée que se fait actuellement l'enfant de ce qui est bon en une personne, est née de ses propres actes ou de ceux qu'il conçoit comme possibles pour lui-même : voilà la base concrète de son idéal moral. Et alors, dans la mesure où il sent son imperfection, il cherche dans les personnes qu'il se représente d'une façon « projective », quelqu'une ou quelques-unes qui lui paraissent meilleures que lui-même (meilleur étant pris ici dans le sens indéterminé que tout processus « projectif » comporte). Il voit, par exemple, que son père est bon dans le sens où il comprend la bonté ; mais, il sent que

(1) Cf. les dernières parties des Chap. I et VII, avec lesquelles les sections qui suivent immédiatement sont étroitement connexes.

son père est aussi meilleur, bon dans un sens de ce mot bonté qui est propre à son père, que l'enfant ne saisit encore qu'imparfaitement, qu'il ne peut pas comprendre d'après ses actes ou ses pensées.

C'est ici ce qui constitue, à mon avis, le sentiment, c'est-à-dire, la tendance émotionnelle ou active de la conscience, vers des termes situés au-delà des limites de son pouvoir présent d'interprétation. C'est ce qui représente le cours pris en dernier lieu par l'habitude, en vue de se compléter elle-même, la façon d'escompter par le sentiment nos progrès futurs dans le développement personnel. C'est chose essentiellement « prospective » dans sa nature. Précisément, de même que nous considérons l'idée du moi comme un fait, comme une chose qui est devenue telle par un progrès que nous pouvons examiner rétrospectivement en disant : voici mon histoire ; voilà la route que j'ai suivie pour parvenir à ma personnalité présente, à la place que j'occupe dans la société ; de même, nous concevons l'*ego* futur, celui qui doit être, en escomptant un devenir analogue dans la même voie : nous anticipons sur nous-mêmes. Nous avons hâte de concevoir les autres hommes plus parfaits que nous et nous leur accordons notre respect en ayant pour eux des sentiments qui suffisent à récompenser nos efforts. L'imitation se retrouve en tout cela ; l'imitation, en effet, est le mode de développement essentiel dans cette tension de nos énergies vers la réalisation de l'idéal (1). Car les interprétations que nos actions passées exprimaient, avaient pour condition l'absorption imitative des suggestions venues à nous, des modèles personnels qui constituaient notre

(1) Dans mon « *Hand book of Psychologie* (*Feeling and Will*) pp. 205 sqq. j'ai défini l'idéal : « les formes que nous sentons que nos conceptions devraient revêtir si nous étions capables de réaliser en elles un degré assez élevé d'unité, d'harmonie, de puissance, d'universalité ? Dans la province de l'idéal, nous trouvons la classe des « inventions esthétiques » dont on a parlé plus haut (Sect. 112).

milieu social ; et, la partie « projective » de l'idéal que nous fournissent les autres est une reconstruction, par imitation, avec les mêmes matériaux. Et, quand l'agent réalise de nouveaux progrès qui le rapprochent de l'idéal, c'est qu'il a trouvé en fait dans son cercle social de meilleurs exemples de rectitude, de beauté morale, etc., qu'il peut se proposer d'imiter. Je n'ai pas besoin d'insister sur ce point ; mais, les sentiments qui naissent alors, grâce à ce progrès idéal de la personnalité, réclament quelque attention, car, on verra dans la suite qu'ils sont des facteurs du progrès social et de l'organisation sociale de la plus haute importance.

§ 2. *Le sentiment moral.*

188. Le fait le plus commun et le plus important de sentiment moral est celui qui est connu dans les théories morales sous le nom de sens de l'obligation. Tout en définissant ce sens, en général, ainsi qu'il nous a semblé juste de le faire (v. sect. 29), comme le sens d'un manque d'unité dans la plus haute sphère de la fonction pratique, nous pouvons établir un peu plus complètement son mode d'action et sa portée dans la vie mentale et sociale. Un moi idéal apparaît comme le terme de l'assimilation complète des expressions partielles de la personnalité aboutissant à des actions égoïstes ou généreuses. Cependant, quand ces actions particulières ne sont pas inhibées ou modifiées en vue de la réalisation de cet idéal, mais qu'elles persistent en dépit du besoin de coordination plus grande et de plus complète assimilation au modèle idéal, l'être le sent sous forme de tension et de défaut d'équilibre. Ainsi s'explique l'opposition de tendances qui apparaît dans chaque situation morale. Le sens de l'obligation présente à la conscience deux conceptions

antithétiques de la personnalité : celle du moi actuel, de caractère plus ou moins complexe avec ses tendances bien connues à l'action, et, d'autre part, celle du moi idéal, de l'être qu'incarne peut-être provisoirement le père, le prêtre ou quelqu'autre, du moi meilleur dont les actions servent de modèle à la soumission ultérieure du moi égoïste ou généreusement capricieux à l'ordre et à la valeur morale. Je sens que j'ai le devoir d'être semblable à une personne meilleure que moi, et quoique je ne puisse pas voir comment cette personne meilleure agira dans tel ou tel cas, cependant, j'ai assez l'habitude de me soumettre à ses décisions, assez de respect pour son idéal, pour que mes actions tendent à perdre leur indépendance et à être insuffisantes à mes propres yeux. Dans l'esprit de l'enfant, ce sens de l'obligation naît d'une façon très intéressante, aussitôt qu'il a appris à obéir assez pour prendre l'habitude de la soumission ; car, ce faisant, il commence à se rapprocher d'un modèle plus élevé, imposé par un autre, et c'est la base d'un développement ultérieur par injonction interne, que crée cette tendance même à une assimilation plus large.

Dès le début, le sens de l'obligation est en plusieurs façons chose sociale ; et, notre développement exige que nous l'établissions, au risque de répéter quelques idées des pages précédentes.

189. I. D'abord, le fil directeur de l'évolution morale de l'enfant est en tout temps la présence d'autres personnes qui lui donnent directement le mot d'ordre et l'exemple de la bonté morale. L'énergie même des prescriptions trouble ses réactions capricieuses et il commence ainsi à avoir le sens d'un ordre plus large. Ensuite, les enseignements constants qui lui viennent de l'activité des autres hommes, leurs façons de se conduire les uns envers les autres, dont l'enfant est un spectateur curieux, les moyens qu'ils ont de l'amener à imiter,

leurs commentaires sur ses interprétations quand son action devient plus complexe, tout cela — dans cette sphère comme dans la sphère plus large des talents pesronnels en général, dans laquelle il fait l'expérience d'influences que nous avons déjà indiquées — stimule son développement, le confirme et le contrôle. Il trouve ensuite deux moyens sociaux de montrer quels progrès il a accompli. D'abord, il fait preuve constamment de ses talents dans cette direction comme dans les autres ; et, ensuite, il trace brutalement la loi de sa propre rectitude aux autres enfants et même cherche l'occasion de surprendre ses aînés dans la violation des règles qu'ils lui ont enseignées. Mon enfant me dit à table : « Papa, que faites-vous de vos mains? » ou bien : Papa, vous devriez ôter votre chapeau quand vous êtes dedans ». Ceci constitue un moment naturel du développement de son sens moral. C'est la preuve qu'il sent que mon moi de l'habitude, ce moi qu'il a projeté au dehors et logé en moi, doit avoir le prolongement qu'a eu le sien, et que ce « moi de l'habitude » qui ne se conforme pas à l'idéal du moi, *ne doit pas* se conduire comme il le fait. Les deux applications de ce « ne doit pas » — à moi et à lui — ne sont en réalité qu'une seule et même application ; car, la manifestation à laquelle le « ne doit pas » s'applique, est la même chez moi que chez lui.

C'est ce qui donne à l'expérience sa valeur sociale; qui, en élevant le fondement social des émotions et des attitudes en général au niveau de la sphère morale, montre que le sens moral est essentiellement chose sociale. Les preuves que l'enfant donne de sa moralité, en exigeant que nous la reconnaissions et que nous la confirmions en nous y conformant, constituent une issue pour le mouvement intime de son progrès. Sans cet appel à la confirmation sociale, avec ses conséquences, il ne serait pas assuré de son progrès, il n'aurait pas ce sentiment de sécurité qui fait de sa moralité vraiment une partie de la moralité universelle. Bref ce qui constitue

au point de vue subjectif un appel spontané de l'enfant à la confirmation sociale et à l'assistance de son milieu, est au point de vue objectif la preuve que le développement de l'enfant se fait sous le contrôle social. Chaque degré de moralité qu'il atteint correspond à un degré social ou à une couche sociale plus élevée. S'il n'élève pas sa tête au-dessus du flot social, les vagues des influences collectives risquent de l'absorber.

190. II. Le second caractère général que présente la moralité subjective de l'enfant est la possibilité d'un incessant progrès. A mesure qu'il atteint une notion plus adéquate de la moralité et qu'il l'incarne en lui-même sous la pression du sentiment de l'obligation, son sens de l'idéal se développe aussi. Les obligations croissent au lieu de diminuer.

C'est encore là un phénomène social ; nous en avons trouvé le fondement plus haut, dans le caractère imitatif des types idéaux que la conscience établit. Pour se développer, le sens moral, comme toute autre chose, a besoin de nourriture, et sa seule nourriture est personnelle et sociale. L'enfant ne peut atteindre des degrés supérieurs de moralité que si la société lui fournit des degrés correspondants. Il lui faut des relations qui lui ouvrent un champ pour accomplir de bonnes actions s'il veut en accomplir ; et son sens moral ne peut se développer que dans un milieu qui offre déjà des exemples d'une moralité supérieure. En fait, le milieu moral dans lequel vit l'enfant est ordinairement si supérieur à lui qu'il peut avancer par *grandes enjambées*. Son sens d'un moi idéal est continuellement entretenu par ses relations sociales, au point que son élévation n'est limitée que par son pouvoir d'assimilation. Voilà dans les cas normaux le moyen par lequel l'enfant d'ordinaire acquiert son sens moral. La question de savoir quel est le genre de sens moral qu'il acquiert et quelles sont les conséquences bonnes ou mau-

vaises de ses modifications, par suite de l'hérédité physique ou sociale — ne nous intéresse pas pour le moment.

Ces deux caractères sociaux du développement personnel ont été assez nettement marqués, dans les recherches antérieures sur le progrès de l'enfant, pour qu'il suffise de les indiquer ici comme s'appliquant également au sens moral. Il y a certains aspects de la question cependant qui prennent une nouvelle importance quand on les considère au point de vue objectif — celui qui fait voir la société du dehors plutôt que du sein de l'expérience individuelle — et je me propose de les mettre en lumière en résumant certaines propositions antérieures en vue de leurs applications morales.

191. Les fondements objectifs et sociaux du sens moral rentrent dans la catégorie des faits que nous avons examinés sous le titre « hérédité sociale ». Par ces termes on se souvient que nous avons désigné la masse de traditions, coutumes, usages, habitudes sociales, etc., qui est déjà incorporée dans les institutions, les manières d'agir, de penser, etc., d'un groupe social donné, et qui est considérée comme l'héritage normal de tout enfant. On voit immédiatement que la théorie émise déjà pour l'explication de ce groupe de phénomènes (chap. II) s'applique nécessairement à la tradition morale et aux mœurs ; car elles impliquent des relations que l'individu hérite de la société et qu'il doit conserver. De ce point de vue nous en venons à une conception de la solidarité et du progrès spécifique analogue à celle que nous avons déjà atteinte dans les sphères inférieures de l'émotion et de l'instinct. C'est ce qu'on peut montrer des diverses façons suivantes.

192. (1) L'hérédité physique d'un homme représente, comme nous l'avons vu, un compromis entre l'organisation biologique d'une part, et la plasticité organique de l'autre.

Le rôle de l'organisation biologique est de le rendre apte à l'activité instinctive et aux attitudes qui lui sont devenues utiles au cours de l'évolution spécifique et qui n'ont pas été combattues et détruites par les modes d'activité de périodes plus récentes. Ainsi au sujet de l'émotion, nous avons constaté que certains modes d'expression qui devaient s'expliquer comme réactions utiles dans un milieu plus simple et différent, avaient survécu totalement ou en partie sous le règne de l'intelligence et de l'organisation sociale et étaient restés associés au même genre de faits d'expérience qu'auparavant tout en servant des fins sociales et intelligentes plus élevées. Tout ce que le progrès en de nouvelles directions n'a pas détruit de la période organique a été conservé. Ce qui était sans usage est resté comme vestige, (par exemple, la lèvre retroussée, montrant les dents, le poil ou les cheveux hérissés, etc. dans certaines émotions). Ce qui était utile, ne fût-ce qu'en vue de l'expression des émotions, a été conservé à la fois pour témoigner des circonstances utiles dans lesquelles c'est né et pour servir à l'occasion aux nouveaux actes utiles que de nouvelles excitations peuvent susciter. La rougeur est née et s'est conservée de cette façon en dépit de son apparente inutilité dans la société organisée actuelle ; et on voit que le sentiment moral relève de la même théorie par ce fait que la honte, sentiment moral, provoque la même rougeur que la honte physique.

Mais ces survivances sont vraiment un compromis entre les deux tendances représentées d'un côté par l'évolution personnelle et de l'autre par l'organisation sociale : c'est ce que montrent bien les modifications qu'elles ont subies. Les instincts les plus complexes du monde animal ont entièrement disparu chez l'homme. Il a tout au plus un lot d'impulsions qui indiquent simplement le sens de ses premières adaptations sans conduire l'homme à les réaliser. Ce sont les résidus les plus purs de l'instinct ; aucun ne peut s'exprimer

complètement en une décharge qui ne soit inhibée aussitôt. Toutes les exigences récentes de la vie sociale et morale soumettent l'homme au développement du contrôle personnel, l'obligent à se faire docile, à perdre les manières violentes, impulsives, qui le caractérisaient auparavant; bref à devenir intelligent, volontaire, réfléchi, social. Ce qui entraîne une sorte d'humiliation de l'instinct, et un avantage réservé au genre d'hérédité qui produit des êtres capables d'acquérir de nouveaux moyens sociaux d'adaptation. C'est ce qu'indique le terme « plasticité » (1), et les mains qui façonnent l'enfant plastique, les mains qui le modèlent pour le rendre moral, sont celles de la société.

En fait, dans la sphère supérieure d'évolution personnelle — la sphère morale — il semble qu'il y ait bien peu d'hérédité naturelle et beaucoup de plasticité, par conséquent une grande part pour l'hérédité sociale. Sauf les différences de tempérament qui distinguent les individus, les gens socialement égaux ont des *sentiments* communs. Les enfants sont d'abord astreints à se conformer aux règles communes de conduite admises par la société, et par cette contrainte naissent des habitudes qu'ils cultiveront plus tard par leur imitation d'exemples, de préceptes, etc., proposés par le milieu social.

193. (2) Nous trouvons donc dans le fait de la plasticité, dans cette haute sphère morale, le lien entre le tout social et l'individu. A mesure que l'enfant se développe sous l'influence du maître, de l'ami, du compagnon, ses réflexions et ses jugements spontanés s'harmonisent dans leurs traits essentiels avec ceux de son milieu social. Ses idées morales comme ses inventions intelligentes — mais à un plus haut degré encore — sont limitées par les limites de son développement social. Et, puisque celles-ci sont posées par le système d'influences

(1) Voir plus haut, sect. 32.

qui dans le groupe social pèsent sur l'individu et auxquelles il ne peut se soustraire, ses opinions et ses jugements sont soumis à l'approbation générale, aussi bien que s'il était né avec un système tout prêt d'intuitions morales commun à tous les autres et à lui-même. Mais, c'est parce que ces prétendues intuitions sont des choses en progrès que ni la société, ni l'individu dans la société ne peuvent rester absolument figés dans la vie morale, pas plus que dans la vie intellectuelle ou purement sociale. Les faits moraux sont des faits d'organisation — du moins dans leur origine — et la solidarité des résultats, l'universalité apparente du sentiment moral, viennent de ce que ce sentiment est acquis en commun. Il existe dans la société parce qu'il existe dans chaque individu, mais il existe en chaque individu parce qu'il était déjà dans la société. Voilà un de ces « cercles génétiques », par lesquels la nature résout si souvent le problème du développement. Naturellement, nous ne devons pas mépriser les progrès dus aux individus, les moyens qu'emploient les meilleurs des hommes pour renchérir sur les leçons qu'ils ont reçues de la société et pour devenir à leur tour des éducateurs de la société elle-même ; mais, ceci est hors de notre sujet actuel, celui du mode individuel d'acquisition, du sentiment moral et du caractère moral. L'important est que l'individu reçoive de la société des leçons de moralité, c'est-à-dire que les recevant de ses ancêtres, ce soit comme si elles exisaitent en lui à son origine ; et qu'en outre, ces enseignements aient le même caractère de généralité et d'universalité que s'ils étaient donnés par quelque autorité supérieure à la fois à l'individu et à la société au lieu de venir par un processus naturel de développement.

194. Cette solidarité, sur le terrain moral de l'individu et de ses compagnons, apparaît dans la question posée par Huxley, dans sa « Romanes Address », bien connue et déjà indiquée plus haut. Huxley se demande, (en traduisant sa pensée en

termes sociaux), si le fait que le sens moral est le produit de relations sociales, n'entraîne pas que le sentiment de l'obligation s'attache également aux deux sortes d'actions dont le sens moral doit connaître, c'est-à-dire, à l'accomplissement des mauvaises actions dans lesquelles la société se complaît, aussi bien qu'à l'accomplissement des bonnes. En termes génétiques, ceci revient à dire que si, le sens de l'obligation naît du défaut de subsumption de nouveaux éléments sous les anciennes catégories de l'action — du défaut d'assimilation des nouvelles actions aux vieilles habitudes — alors tout défaut d'assimilation de ce genre doit donner naissance au sentiment de l'obligation. Comment, dès lors, pouvons-nous dire que nous sommes obligés d'accomplir certaines actions bien établies et de nousabstenir de certaines autres également bien établies ?

L'objection vaut surtout, à mon avis, contre les théories de Darwin et de Spencer, que Huxley avait sans doute présentes à l'esprit ; c'est la même que nous avons adressée plus haut (1). Mais, elle est sans valeur contre les théories génétiques du sentiment moral. Si nous expliquons la naissance du sentiment de l'obligation par le défaut d'assimilation purement et simplement, il s'ensuit bien sûr que tout défaut d'assimilation l'entraînera. Mais, ce n'est pas la véritable explication. Par exemple, si un nouveau mode d'action n'était pas assimilable pour mon moi égoïste, il serait cependant obligatoire pour moi de l'assimiler ou de l'éviter, et si une autre ne pouvait s'accorder avec mon moi altruiste, il en serait de même. Ceci va tout droit à introduire la contradiction et la confusion dans la vie mentale de l'enfant : c'est précisément l'état de choses qui existe avant qu'une obligation réelle s'impose à l'enfant, c'est le simple effet de la suggestibilité. Alors, l'enfant se sent poussé à agir dans les deux directions. Une action égoïste éveille son égoïsme, une action généreuse, sa

(1) Plus haut, chap. I, § 2, sect. 20.

générosité. C'est la manifestation concrète de la loi générale que recouvre la tendance à l'imitation.

D'ailleurs, nous pouvons accorder à Huxley, que cet état est un stade nécessairement antérieur à celui de la moralité.

Mais, nous ne pouvons appeler morale cette invite à l'action par imitation, à l'assimilation de toutes les suggestions indistinctement ; et cela, pour la simple raison, que si tout acte était moral, aucun ne le serait et que la catégorie de la moralité n'aurait aucune raison d'être. L'état que dépeint Huxley, est sans doute universel dans le monde animal, surtout très remarquable dans la vie grégaire, où l'opposition de l'égoïsme spontanée et de la sociabilité irréfléchie est bien marquée. Les animaux y ont sans doute un sens très vif du caractère impulsif des deux sortes d'actions. Mais, il me semble que les théories morales qui fondent le sentiment de l'obligation uniquement sur ces instincts, ne peuvent, comme le remarque Huxley, expliquer pourquoi notre sens moral établit une distinction entre ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas être fait, quoiqu'on soit entraîné par la même impulsion physique ou sociale. Nous possédons un sens de l'obligation qui s'applique aussi bien aux commandements positifs, qu'aux défenses ; c'est ce que Huxley croit inexplicable par les facteurs naturels (1), et il abandonne toute solution évolutionniste, en laissant cependant, la porte ouverte à des « variations spontanées » susceptibles d'introduire la moralité.

Sur ce point, les opinions peuvent différer, comme ce qui le précède le fait prévoir. L'évolution imitative de l'enfant vers la notion du moi idéal, suppose une *catégorie de l'action plus élevée*, que l'une ou l'autre des catégories concrètes reconnues par Darwin, Spencer (2) et les naturalistes en général, à

(1) Et il semble ainsi donner raison aux intuitionnistes comme le font sur des questions analogues Mivart et Wallace.

(2) Je sais que M. Spencer parvient à faire dériver l'obligation de la société, mais le sentiment d'obligation reste dû à l'habitude d'obéir,

savoir celle de l'égoïsme spontané et celle de la générosité également spontanée ou sympathie. C'est dans un champ supérieur d'assimilation, celui de l'assimilation d'une nouvelle action *alternativement à une catégorie d'habitudes d'ordre supérieur ou d'ordre inférieur* (1), que le sentiment d'obligation morale prend réellement naissance. L'enfant subit l'impulsion de toutes sortes d'exemples, égoïstes et sociaux, et si impulsion et *devoir* étaient synonymes, il aurait deux sortes de *devoirs*, comme il subit à l'occasion deux nécessités ; mais, il sent maintenant — dès que la notion du moi idéal a commencé à se développer en lui — que des deux côtés sont quelques actions qui s'accordent avec l'idéal, sont exigées par lui, le renforcent et le confirment, tandis que les autres ne le font point : alors, il sent que celles-là sont bonnes et les autres mauvaises par comparaison. Il se dit « je dois faire *ceci*, puisque l'homme bon qui est pour moi la personne idéale le fait ; je ne dois pas faire *cela* parce qu'il ne le fait pas ». Et, la raison pour laquelle il ne le fait pas, c'est que l'action qu'il ne fait pas, correspond à un caractère inférieur auquel on ne saurait céder sans rendre plus forte l'opposition entre les moi partiels d'une part et d'autre part entre eux et le moi idéal supérieur. Agir d'une façon égoïste ou capricieuse — même lorsque l'action est généreuse — c'est annihiler tout mon progrès vers la réalisation d'une personnalité soumise à la loi, raisonnable, et *sociale* au sens le plus élevé du mot.

195. Il en est de la race comme de l'individu. La société attache un certain prix à la conformité de la conduite à certains types d'activité que formulent la loi, les conventions, les

dans la vie sociale ; il lui manque la « publicité » naissant de l'assimilation des actions par un moi supérieur, comme on le montre dans le paragraphe suivant. Voir la critique d'Hegel, sect. 331, plus loin.

(1) J'emploie les mots supérieur et inférieur dans le sens génétique, par rapport au degré d'organisation dans l'évolution consciente.

institutions, les constitutions. La société a ses actions justes et ses torts comme l'individu. Dans la société comme dans la sphère privée, les actes généreux aussi bien que les actes égoïstes peuvent être mauvais, violer la loi. L'idéal social représente la réduction des formes idéales partielles que l'on trouve réalisées chez tel ou tel homme, à un fondement commun. Chaque homme pourrait dire « je veux faire ceci, je veux faire cela ; nous reviendrons tous à l'état de nature et ferons ce qui nous plaira ». tel est l'état social qu'entraînerait les théories mentionnées plus haut — correspondant à l'indifférence aux yeux de l'individu — de toutes les actions qui sont suggérées avec une égale force. Mais, l'alternative ici, comme quand il s'agit de l'individu, n'est pas entre la force impulsive et la loi imposée du dehors. Point du tout. La Société va se développant, atteint la plus haute forme d'autorité et d'organisation et alors, elle dit à chaque homme : « Voilà le type d'action auquel j'entends que vous vous conformiez *volontairement* ». L'histoire du genre humain montre que l'idéal social s'affine graduellement comme l'idéal personnel de l'individu. Nous y reviendrons (1) ; mais, je puis ajouter que Huxley, me paraît avoir raison de dire que les facteurs et les processus reconnus par Spencer, ne peuvent donner aucune base à l'explication génétique de la vie sociale. Car, l'individualiste et l'anarchiste se justifieraient eux-mêmes, de même que le collectiviste et le philanthrope : leur justification viendrait de l'existence actuelle, soumise à la loi du développement par habitude. Un arbitre supérieur des différentes théories morales, reconnu volontairement par les hommes, serait nécessaire, et toutes les vues particulières de l'idéal social, seraient mises sur le même pied.

196. (3) L'équilibre relatif de ces deux facteurs, la fixité

(1) Voir plus loin, chap. XIII.

héréditaire et la plasticité, donne lieu à des variations que les divers individus montrent en rapport avec leur caractère moral et leur tempérament. Une trop grande fixité n'existe qu'au détriment d'une suffisante plasticité, et elle peut être dans le sens d'une moindre intelligence et d'une moindre puissance d'adaptation aux conditions sociales, ou dans le sens inverse. Dans le premier cas, apparaît la tendance à l'atavisme : le manque de caractère moral, dû au désordre inné des décharges nerveuses, d'une nature inférieure et moins inhibées. L'indépendance des simples réflexes et des tendances est plus grande, mais la stabilité de la fonction particulière qui s'exerce dans un sens excessif est plus grande aussi. Les matériaux mis à la disposition de la personne pour apprendre et pour procéder à une nouvelle organisation pendant la phase d'éducation, sont moindres parce que les fonctions inférieures dans leur indépendance, tiennent la substance nerveuse sous leur domination.

L'hérédité naturelle présente une autre sorte de variation, celle-ci dans le sens d'une amélioration du tempérament social et moral. Il peut y avoir simplement une plus grande plasticité, avec plus de puissance d'invention du côté intellectuel, ou bien plus de docilité et de puissance d'imitation dans la vie émotive. Dans ce dernier cas, on peut aller à l'extrême dans le sens d'une suggestibilité servile, surtout en un milieu (tel que la maison, l'école, etc.), où les enseignements qui s'adressent à l'esprit d'imitation, ne sont pas contrebalancés par un apprentissage du contrôle personnel, de l'indépendance d'esprit, de la ténacité dans les convictions personnelles.

Mon but n'est pas de décrire en détail l'un ou l'autre de ces deux cas possibles, mais seulement de montrer qu'il y a un fondement aux différences morales que l'on constate actuellement chez les hommes, dans les variations possibles de l'importance de ces deux facteurs, l'hérédité sociale et l'hérédité

naturelle. Il peut paraître bon d'établir que tandis que la tendance à l'atavisme ou à un degré inférieur d'organisation donne l'avantage seulement à un type immoral de caractère (1), l'autre tendance possible, la tendance au développement de la plasticité, de la docilité, de la suggestibilité, n'agit pas aussi exclusivement ou au même degré dans le sens du type moral. Car les variations dans le degré de plasticité tendent seulement à rendre la personne plus accessible aux influences de toutes sortes, non pas seulement à celles qui inculquent la moralité, mais aussi à celles qui donnent l'exemple de la méchanceté. Dans ce dernier cas, le plus qu'on puisse dire, c'est que l'enfant est susceptible de subir les influences diverses de son milieu. Mais, son milieu peut être bon ou mauvais. Il semble donc qu'il y ait là un obstacle au développement de la moralité dans la vie humaine, considérée du point de vue social (2). Il y a une tendance des individus à descendre vers des degrés inférieurs sous l'influence de la suggestion et c'est notoirement le cas, comme nous l'avons vu, quand la suggestion est renforcée par la foule.

197. Après cet examen général du sentiment de l'obligation morale, il ne nous semble pas nécessaire d'étudier en détail les aspects plus particuliers qu'il présente dans les diverses situations morales de l'existence. C'est au psychologue de décrire des émotions telles que le remords, la jalousie, le repentir, la satisfaction morale ; nous pouvons les laisser de côté et nous contenter d'insister sur l'élément social qui leur est commun avec le sentiment générique de l'obligation morale. Car elles représentent des aspects particuliers de ce

(1) Tel que celui du « criminel-né » qui est criminel au point de vue légal seulement, et non au point de vue moral dans la mesure où il est vraiment né criminel.

(2) Il s'unit à l'équilibre égoïste chez l'individu (voir sect. 184) et explique la criminalité dite « occasionnelle » qui tend à devenir chez beaucoup d'individus « habituelle ».

sentiment, suscités par différentes combinaisons de circonstances et de relations sociales. Le remords n'est que le sentiment rétrospectif de l'obligation, le repentir a un caractère « prospectif ». Et, chacune des émotions morales de ce genre, est sujette aux plus délicates variations et aux combinaisons les plus diverses.

§ 3. *Le Sentiment social proprement dit : la « Publicité ».*

Nous avons constaté dans la vie commune certaines émotions que nous avons appelées des « émotions sociales proprement dites » (1). On trouve certains sentiments délicats d'un caractère analogue dans la vie morale. On les trouve au point de vue social dans l'opinion *publique*. Cette manifestation plutôt indéterminée de l'organisation sociale, a son principe dans les faits de développement personnel déjà indiqués plus haut. Il semble bon de parler plus longuement de ce groupe de phénomènes dont l'influence est si réelle, tout en nous bornant à l'examen de leur forme morale, de ce qu'on appelle le *sentiment public* (2). D'abord, nous pouvons indiquer quelques-uns des principaux traits de l'influence que le sentiment public exerce sur l'individu.

198. Il est notoire que le sentiment moral est dans une certaine mesure modifiable par l'opinion publique. Le sentiment de l'isolement social est d'ordinaire une cause directe de l'affaiblissement de la volonté morale. En d'autres sens, les jugements moraux que nous portons sur les hommes et leurs

(1) Chap. VI, § 4.
(2) Voir *Remarques sur l'opinion publique*, ch. V, § 3 et chap. X, § 2.

actions, sont plus ou moins soumis à l'influence de la notion que nous avons de leur place dans la société et de la façon dont les autres les traitent. Les jugements les plus intimes que nous portons sur nous-mêmes sont soumis à la même influence : nous nous jugeons nous-mêmes, jusqu'à un certain point, grâce aux reproches ou aux éloges que nous adressent ceux qui nous connaissent. Le sentiment que nous éprouvons en nous condamnant nous-mêmes, par exemple, est souvent moins vif quand nous constatons que notre mauvaise opinion n'est pas complètement partagée par le jugement social. Une influence puissante au point de vue du repentir et de l'amélioration morale est celle de l'idée que les autres hommes les attendent de nous ; et cela, vient non seulement de ce que nous en référons à leur opinion, mais de ce qu'elle entretient et développe nos propres exigences à l'égard de nous-mêmes.

C'est un fait d'expérience courante que l'influence exercée sur le progrès du sentiment moral et spécialement du sentiment de réprobation de soi-même chez un individu par sa connaissance progressive du jugement que portent sur lui ses compagnons. Un sentiment particulier de malaise naît alors, joint à la représentation la plus vague de tel ou tel homme dont l'opinion nous est défavorable. Le malaise croît rapidement, simplement par suite de cette représentation persistante de l'attitude d'autrui. L'état d'esprit devient finalement excessivement pénible, et nous cherchons à l'atténuer, soit en discutant avec celui qui nous réprouve, soit en faisant appel à un autre ami, à une autre connaissance. Ce dernier moyen, surtout si le service nous est rendu spontanément par un autre, est le meilleur remède à notre souffrance, alors même qu'une nouvelle opinion ne changerait rien à la chose. Le simple sentiment de l'approbation sociale nous conduit à rester au même point de vue ; et, de même, le simple fait de la désapprobation sociale entraîne avec lui un commencement de

désapprobation personnelle. Il nous arrive de ne pas nous condamner nettement nous-mêmes tant que nos fautes restent cachées aux yeux des autres ; nous avons un vague sentiment de notre culpabilité, la conscience élève une timide voix, surtout au moment où l'acte s'accomplit et elle devient de plus en plus timide après qu'il est accompli ; et il n'y a aucun remords troublant, aucune réaction émotionnelle énergique, aucune tentative de justification, aucun « vœu du repentir ». A la vérité dans de tels cas, il y a très souvent un sentiment très subtil de la nature secrète de la faute, de l'approbation sociale qui est acquise à notre caractère général pris dans son ensemble et qui nous assure que cette faute ne sera pas divulguée, que nous n'avons pas à nous en inquiéter. Mais, qu'elle vienne à être connue ; alors, le sentiment de la publicité réagit sur le jugement privé. Le sujet est attentif aux causes de la condamnation sociale dont il est l'objet ; il les exagère en lui-même. Maintenant, il ne cherche pas à demander au public un nouvel examen du fait, une nouvelle enquête. Il se trouve placé sur le terrain sur lequel ses amis vont sans doute se placer pour le juger. Il sent que tandis que seul il n'avait pas à s'inquiéter de ces motifs de condamnation, maintenant la société prendra soin de les examiner. Et, alors, il cherche à les concevoir, il les conçoit comme pensées d'autrui. Elles deviennent ses propres pensées et l'émotion qu'elles produisent est la sienne propre aussi. Il est submergé par le flot montant de sa propre réprobation, sincère, profond, moral *et non pas simplement réflexif*. Le facteur social a été un stimulant de sa nature morale. Il se découvre pour la première fois un jugement meilleur. Il dit avec la plus grande énergie : « Misérable que je suis ! » et il ajoute : « Combien insensé j'ai été d'attendre jusqu'à présent pour m'en apercevoir ! »

Ces preuves, ainsi que plusieurs autres, de la profonde dépendance du sens moral à l'égard de son fondement social — car plusieurs relations du même ordre aussi intéressantes

pourraient être établies — peuvent rentrer sous deux chefs généraux. D'abord, nous pouvons dire que l'approbation morale à la fois de soi-même et des autres, n'est jamais aussi élevée que lorsqu'elle est accompagnée dans la conscience où elle se produit de la certitude ou de la croyance qu'elle est partagée par le milieu social. En outre, on peut dire de même du jugement moral de désapprobation : le plus élevé est le plus social. Il s'agit ici du degré d'intensité, de sûreté, de rectitude, dans l'approbation ou la désapprobation. Nous pouvons, en le comprenant, voir en outre pourquoi ces deux propositions générales sont vraies, par l'application des principes psychologiques déjà établis plus haut.

199. Quand nous avons passé en revue tous les facteurs psychologiques supposés par le développement de la notion idéale du moi, notion qu'impliquent toutes les émotions morales, nous trouvons un point sur lequel nous n'avons pas encore insisté. Les faits que nous venons de mentionner servent à le mettre en lumière. C'est celui-ci : le moi bon, soumis à la loi, morale, qui me fournit le type de tous mes jugements sur le bien et le mal, doit être dans ma conscience un moi social.

Ce qui veut dire que lorsque je conçois ce moi idéal, quand je soumets une action donnée à l'épreuve de son approbation — car je ne puis le concevoir dans des circonstances où je ne l'appliquerais pas à des actions concrètes — une partie de ma pensée est nécessairement constituée par l'idée que mon jugement a une généralité sociale, que les autres hommes subordonnent aussi leur approbation de l'acte donné à celle du moi idéal. Si, par exemple, je sais que cet acte est tout à fait d'ordre privé, secret, absolument inconnu à qui que ce soit autre que moi, alors les conditions du jugement moral sont plus ou moins absentes. Ma catégorie de l'action idéale est sans usage, car son usage requiert le sentiment de la « publicité », que

mon sentiment de la « privauté » de l'acte contredit. Il n'est donc pas étonnant que la « privauté » détruise en grande partie notre compétence morale. Ceci non seulement explique les faits que nous avons cités, mais va au-delà et nous fait découvrir un aspect de l'émotion sociale qui introduit dans notre existence un élément remarquable de solidarité, donne enfin pleine signification à l'expression de « sentiment social proprement dit ». Voyons sur quelles raisons psychologiques repose cette conclusion.

200. Le sentiment de *publicité qui s'attache au moi moral*, telle qu'on vient de l'établir, est la conséquence de ce fait que nous avons dû reconnaître : l'unité synthétique de la notion du moi à tous les moments de son développement. Nous avons vu que l'*ego* et l'*alter* sont en grande partie identiques, spécialement en ce qui les constitue à l'état de moi en opposition aux simples corps naturels. Nous avons vu que lorsque je me conçois, je pense aussi à *vous*, et que l'émotion qui naît et en vertu de laquelle je prends certaines attitudes pratiques, repose sur cette conception, sans acception de ce que peut être le moi réel dans un cas déterminé, que ce soit moi ou vous.

Si nous revenons à l'enfant de deux ou trois ans, nous constatons qu'une émotion et une attitude différente doit naître en vertu d'une différence objective, et en effet, il se trouve agir des deux façons appelées l'une égoïste et l'autre généreuse, suivant que sa notion du moi est déterminée dans un sens ou dans l'autre. Mais, ces deux sortes d'activité ou d'attitude — fondées sur les modes innés d'expression propres à l'organisme — restent pour autant irréfléchies ; chacune reçoit son mot d'ordre du milieu et groupe ses propres matériaux d'après les événements. Jusqu'ici, l'enfant n'est pas sous la dépendance de l'opinion que les autres peuvent avoir de lui (1) ; il n'a aucun

(1) Excepté quand il y a recherche d'une confirmation sociale une fois l'acte accompli.

sens du « caractère public » ; il ne sent pas la nécessité que son acte de sociabilité spontané soit connu pour ce qu'il est. Les autres ne lui importent que parce qu'ils lui fournissent des modèles, des exemples, des préceptes, etc., et qu'ils ratifient et confirment ses actes : voilà les deux façons dont leur influence se fait sentir dans son développement.

Mais, la nécessité même de faire plus amplement usage de la société, oblige l'enfant à faire un pas de plus vers le sens du moi idéal. C'est, comme nous l'avons vu, la formation d'une catégorie de l'action qui embrasse les matériaux essentiels des deux conceptions partielles antérieures. L'enfant conçoit maintenant le moi comme indépendant des attributs objectifs d'une individualité particulière, d'un corps particulier, d'un lieu particulier, etc. Tous les actes personnels doivent se conformer à cette nouvelle conception, et les relations concrètes entre les deux moi, appelés l'*ego* et l'*alter*, tendent à disparaître dès que cette forme synthétique est réalisée. Voilà l'œuvre de la réflexion. Les conceptions inférieures du moi sont dès lors soumises au jugement de la conception supérieure, qui n'est cependant qu'en fonction des premières, car elle ne peut naître que de la synthèse des matériaux qui constituent les deux premières. Le résultat de l'assimilation, l'attitude prise actuellement, dans un cas particulier, à l'égard de l'une ou de l'autre des conceptions inférieures du moi — l'attitude qui constitue le sens du mérite ou du démérite moral — est la même pour tous les moi concrets. Je condamne vos actes aussi bien que les miens, ou je les approuve, sans regarder s'ils sont objectivement déterminés en ce cas particulier, comme les miens ou les vôtres. Et, la réciprocité de la relation permet son application générale simultanément à toutes les autres personnes possibles, qui ont une conception identique du moi. Ceci me mène à vous concevoir d'une façon « éjective », comme possédant le même sens de l'approbation et de la désapprobation que *moi*. Ce qui revient à dire qu'il est néces-

saire, pour que le jugement moral en tant que tel soit complet, que je conçoive le jugement porté par moi comme existant actuellement dans l'esprit de quelqu'autre personne.

Ceci peut être établi d'une autre façon. Ma notion du moi idéal est une notion générale qui doit s'appliquer à tous les cas particuliers. La modification mentale qu'elle fait naître, doit se retrouver dans tous les cas particuliers. Je constate que dans le cas de l'action présente, elle donne naissance à un sentiment de blâme. Elle doit entraîner le même sentiment dans tous les autres esprits. Mais, dira-t-on, vous êtes loin de dire que vous devez croire qu'elle est présente en eux. Sans doute ; mais, il faut se rappeler que je ne puis penser à moi d'une façon réfléchie sans « éjectiver » une conception identique ; d'où il suit que me concevoir dans cet état d'esprit particulier, c'est également concevoir les autres hommes dans le même état d'esprit. Y manquer, c'est me concevoir non dans les termes du moi général, non en me reportant au moi idéal, mais eu égard à quelque moi particulier incomplet, auquel la circonstance actuelle est attribuée. Ainsi, il ne suffit pas que j'aie le sentiment de ce que les autres diraient s'ils connaissaient ma situation : Je dois avoir le sentiment que les autres le pensent puisque je le pense (1).

201. S'il en est ainsi, dans le cas où j'ai conscience que personne, sauf moi, ne connaît l'acte que j'ai accompli, cette conscience est en contradiction avec l'existence d'un processus mental qui éveille le sentiment moral, et tant que je garde l'assurance de ce secret de mon action, je ne puis porter un jugement pleinement moral. Naturellement, il est impossible de conserver cet état d'esprit dans sa pureté ; on est porté à une position générale de la question en termes sociaux, ce qui

(1) Voir Appendice D comment le professeur Tawney formule cette pensée.

tend à susciter le sens moral, et l'imagination supplée aux éléments qui font défaut en murmurant tout bas ce que mes amis pourraient dire s'ils connaissaient ma conduite. Mais, ceci ne remplace pas une connaissance effective, quoiqu'il en résulte souvent des illusions tragiques, des délires de la persécution, (dans lesquels on a des hallucinations, on croit être poursuivi par les prêtres, possédé du démon, etc.). Ces cas montreraient, s'ils étaient examinés avec soin par les moralistes qui s'adonnent à la casuistique, deux points très instructifs de la nature sociale du sens moral : d'abord, que les hallucinations de l'opinion sociale peuvent prendre la place de la conception sociale et des critères sociaux véritables, ensuite, que l'opinion publique peut créer des illusions dans les consciences faibles et malades. En d'autres termes, la notion générale de personnalité contient nécessairement deux éléments : l'un subjectif, l'autre éjectif ; l'un ou l'autre peut être morbide au point de provoquer des hallucinations que l'on constate dans les différents types de folie morale véritable. Ceci pourrait faire le sujet de remarques détaillées, fondées sur les cas de pathologie mentale (1).

202. La « publicité » essentielle au sens moral nous montre la portée de cette proposition : l'homme est un être social, singulièrement élargie par le développement de ce sens. On voit que l'aspect « éjectif » de la notion du moi est incorporé dans ce genre de sentiment, comme un élément intrinsèque. Nous avons le droit de dire qu'ici l'idéal privé ou la fin individuelle ne fait qu'un avec l'idéal ou la fin sociale, précisément pour cette raison que la fin sociale ne peut pas se poser à part de la synthèse personnelle d'ordre public que l'indi-

(1) M. Royce a fait un intéressant usage des rapports qui existent entre le moi et le sens social, à propos de certaines « Anomalies de la conscience de soi » (*Psych. Review*, II, p. 433, sept. 1895).

vidu réalise. Nous réserverons cette question pour le moment où nous aurons à considérer le progrès social (1).

§ 4. — *La raison pratique.*

203. Nous devons cependant ajouter ceci. L'incorporation du moi « éjectif », l'alter, dans la conception qui donne naissance aux sentiments moraux, sociaux et autres, entraîne nécessairement une nouvelle fonction de l'intelligence, dans ses rapports avec les forces sociales prises dans leur ensemble. On a vu plus haut que l'enfant emploie son intelligence à tourner à son profit, les actions des personnes qui l'entourent; il prévoit leurs observations, leurs opinions, leurs attitudes et fait en sorte d'en neutraliser les effets ou de les utiliser pour la réalisation de certaines fins privées. C'est ce qui caractérise aussi une époque primitive du développement de l'homme. Tel est l'usage naturel de l'intelligence aussi longtemps que les deux conceptions du moi, celle de l'alter et celle de l'ego, conservent une indépendance relative. Car, ce sont deux rivales qui aspirent également à occuper la conscience ; et, quand un nouvel instrument aussi utile que l'intelligence vient à se présenter, qui sert, en se développant, à l'adaptation croissante de l'individu à son milieu, il est naturel que l'une des deux rivales fasse, avec son aide, pencher la balance à son profit.

Mais, avec le progrès du sentiment social ou moral ou religieux, il n'en est plus de même. Le développement de l'intelligence réfléchie entraîne un progrès dans la généralité des pensées. Le sens du moi, dont dépendent les sentiments, pour devenir général, doit se rapporter à tous les genres de person-

(1) Voir chap. XIII.

nalité, à l'alter aussi bien qu'à l'ego. Donc, à mesure qu'il se développe, la conscience doit faire plus directement appel à l'inhibition de tous les usages privés de l'intelligence qui caractérisaient une période antérieure. C'est à ces tendances partielles que l'on demande de se conformer à un idéal ; car, comme on l'a dit, le plus récent progrès du moi, représentant *ipso facto*, la plus récente fonction de l'intelligence, se superpose à l'ancien ; aussi, les actes d'adaptation intentionnelle dits égoïstes et ceux dits généreux, se plient-ils spontanément à ce besoin de se conformer à une conception supérieure de la personne qui a une valeur sociale.

Nous arrivons ici à un tournant décisif dans le cours du développement personnel, à une crise qui nous fournit de nombreuses inférences sur le mouvement social, et qui est appelée à être dans nos recherches ultérieures sur le développement social, peut-être un facteur de la plus haute importance. Elle n'a d'égale en intérêt et en importance que l'apparition, dans la période antérieure, de l'intelligence par laquelle la coopération instinctive et organique des animaux est remplacée par la coopération consciente et intelligente des hommes.

204. Le fait le plus apparent est celui qui a déjà été décrit, dans le chapitre sur l'évolution du sens du moi, sous le nom de progrès du *moi moral*. Le sentiment du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais est, naturellement, de la plus haute importance dans le devenir de l'individu, comme dans celui de la race. Nous avons vu que les théories qui ont essayé de décrire le moi moral, de définir la notion d'un moi qui fait bien ou mal, en des termes empruntés soit au moi « habituel », soit au moi « social », sont également incomplètes (voir sect. 190). Nos conclusions valent maintenant pour réfuter l'école des penseurs qui prétendent que la fin morale est une forme de l'*intérêt égoïste et intelligent*, à savoir les utilitaires. Un appel à

la conscience morale suffit pour montrer que lorsque l'esprit est pénétré de l'émotion du bien ou du mal, on ne peut ramener un tel *état de conscience* à celui que présenterait un être purement intellectuel utilisant sa propre intelligence. On en est bien loin, en dépit des analyses subtiles des Utilitaires. Nous avons vu qu'au degré inférieur, la valeur de ces analyses, strictement génétiques, dépend de la validité de la réduction des impulsions sympathiques aux impulsions égoïstes. Or cette réduction a paru tout à fait impossible, d'après les faits que nous avons apportés et qui prouvent que les deux ordres d'impulsions existent également dans la vie animale. Au degré supérieur on ne peut tenter de réduire les formes morales d'action à des formes intellectuelles et radicalement individuelles qu'autant qu'on peut justifier l'usage tout spécial de l'intelligence décrit dans le chapitre précédent.

D'autre part, on aurait également tort de prétendre que les impulsions généreuses, les émotions sympathiques et altruistes suffisent, à l'exclusion de tout autre élément, à constituer la conscience morale. La sympathie est chose trop capricieuse, et la suggestibilité caractérise à un trop haut degré les élans sympathiques. En outre, il peut y avoir sympathie sans une délibération suffisante pour donner satisfaction aux exigences personnelles, ce que la conscience morale réclame et ce sur quoi insistent avec raison les Utilitaires. Nous l'avons vu plus haut pour le degré inférieur ; et maintenant que nous constatons que l'intelligence prend le gouvernail et fait servir les émotions à ses fins sociales, si la sympathie « réflexive » était tout ce que les partisans du désintéressement dans la conduite avaient à alléguer, ils seraient dans une mauvaise posture. La valeur morale serait le propre des gens au cœur d'enfant et il faudrait chercher la bonté morale sur les bancs des tribunaux.

Nous en venons donc à voir que ces deux théories générales sont incomplètes et que nous sommes obligés d'examiner à

nouveau la notion du moi telle qu'on la trouve dans la conscience morale, à la lumière des résultats de nos recherches génétiques. Un tel examen nous mène à découvrir que l'enfant va plus loin dans son développement personnel que ces deux théories ne le supposent et qu'il parvient à concevoir un moi idéal qui domine l'opposition de l'égoïsme intelligent de la sympathie « réflexive ». Il eût été triste que la nature eût conduit l'homme à sortir de l'apparence de rectitude représentée par ses instincts, pour ne pas lui faire dépasser le niveau moral des stratagèmes de l'intelligence (1).

Le progrès de l'enfant semble jeter une lumière directe sur ce point. Les Utilitaires l'ont vu dans une certaine mesure, comme le prouve leur insistance sur le « mot d'ordre ». Mais il leur a manqué encore de voir qu'il y a alors un système nouveau des pensées personnelles chez l'enfant, un système qui conduit à ce résultat psychologique qui se présente chez nous, les adultes, sous la forme du sens de la loi morale. Pour l'enfant, la loi est, pendant toute la période de transition qu'il doit parcourir avant d'arriver à un moi vraiment moral, incarnée en une personne ; c'est un moi essentiellement « projectif », qu'il ne peut se représenter en détail et sur lequel il ne peut pas anticiper. Son expérience lui offre des analogies, des exemples, et c'est en partant de ces faits d'expérience, qu'il s'approprie pratiquement en les imitant, qu'il vient à la comprendre de mieux en mieux. Cette recherche de l'idéal est l'indice que le développement ultime du caractère n'est pas encore atteint, mais est recherché ; que l'on poursuit une

(1) C'est la haute portée reconnue de cette conscience supérieure qui a donné aux « Intuitionnistes » en morale leur avantage historique. Mais ils sont opposés au point de vue génétique et perdent ainsi leur meilleure ressource. (Cf mon article « The Origin of a Thing and its nature » (*Psych. Rev.*, vol. II, 1895, p. 551, sqq.) Plusieurs idéalistes, d'autre part, reviennent à l'utilitarisme en faisant de l'idéal moral une construction intellectuelle qui se poursuit sous l'influence de ce que nous avons décrit plus loin (sect. 247) comme la « sanction du succès ».

marche progressive dans laquelle se présenteront de nouvelles formes, des cadres qui serviront à l'assimilation de nouveaux aspects personnels, de nouveaux enseignements.

Voilà ce que les Idéalistes ont enseigné ; mais ce n'est pas tout.

La formation graduelle chez l'enfant de la notion d'un moi soumis à la loi, de conduite régulière, exempt de tout caprice, législateur pour lui et pour les autres, *s'effectue selon le mode de développement* que nous avons constaté dans les premières conceptions personnelles de l'enfant. Les éléments doivent continuer à venir des personnes du milieu ; ils doivent être assimilés par le système des pensées antérieures ; et ils doivent être soumis à l'interprétation des personnes qui sont en relation avec l'agent. Et quand nous voyons l'enfant agir ainsi, nous constatons la formation de collections d'attitudes qui sont les germes des formes vitales et sociales. Mais ce n'est plus alors simplement l'intelligence personnelle dont nous avons mis en lumière l'exercice ; c'est maintenant l'intelligence morale s'exerçant en vue de fins sociales complexes ; et elle trouve déraisonnable d'être ou bien égoïste ou bien altruiste exclusivement, elle trouve naturel et raisonnable que l'on soit respectueux du devoir. C'est le plus haut degré de développement intellectuel, et il donne sa véritable signification à l'expression « *raison pratique* ».

205. Il nous suffira d'ajouter brièvement certains corollaires. L'enfant pourrait dans son assimilation des suggestions personnelles suivre deux voies. Son moi égoïste, agressif, eût pu s'assimiler les actions des autres personnes et les détourner à son avantage, conduisant ainsi l'enfant à être purement et simplement « individualiste ». Mais il est évident que, même en supposant que ceci fût possible, ce n'eût pas été sans quelque embarras. La nature humaine a un fonds d'émotivité organique qu'il faudrait supprimer pour ne pas être généreux

même malgré soi ; il faudrait annihiler le progrès effectué au cours même de l'évolution organique, dans le sens de la réalisation d'un type social de personnalité. De plus, nous avons vu que les deux sortes d'impulsions qui se présentent dans les actions spontanées de l'individu sont également raisonnables l'une et l'autre pour une intelligence irréfléchie; de sorte qu'une personne égoïste, pour être pleinement égoïste, devrait à l'occasion se laisser aller à la générosité. Il y a certains désagréments de la sympathie spontanée, par exemple, qu'il lui serait sage d'éviter en soulageant les misères qui l'entourent. Il y a des hommes que leur réflexion amène à ce point de vue ou à un point de vue très rapproché de celui-ci, des hommes dont les générosités ont pour objet de remédier aux blessures de leur amour-propre.

Une autre voie pourrait être ouverte au développement de l'enfant : Celle qui le mènerait à être purement altruiste, d'une générosité parfaite. Mais les faits que nous avons rapportés plus haut s'y opposent également : ils montrent qu'il y a une période plus particulièrement égoïste, et que l'on ne devient généreux que par suite du développement du sens de l'alter.

La voie réellement suivie a été déjà indiquée avec quelque ampleur, et il ne reste à faire que quelques remarques.

206. D'abord, la « raison pratique » est soumise à un développement social. C'est-à-dire qu'elle naît dans un milieu et qu'elle est une adaptation intelligente à ce milieu. Le sens de ce qui doit être ne peut se séparer du sens de ce qui est. « Ce qui doit être » est un reflet direct des conditions qui ont produit la connaissance de ce qui est; tandis que ce qui est et qu'on sait être résume l'expérience de l'individu au point de vue scientifique, le sens de ce qui peut devoir être oriente aussi effectivement la science dans le sens d'un nouveau sys-

tème de conditions sociales (1). Tout ceci est tellement affaire de théorie morale que je ne puis m'attarder à l'examiner ; mais un fait essentiel pour la science sociale apparaît dans le groupe des phénomènes sur lesquels l'intelligence morale s'exerce. C'est celui-ci : quand l'enfant réfléchit sur les rapports sociaux et commence à prendre l'habitude d'une soumission intelligente qu'à son tour il impose à d'autres, on voit une fin d'un nouveau genre apparaître en lui. Ce n'est plus, ni une conception partielle, ni aucun dessein privé ; personne ne correspond exactement à son idéal de personnalité. Il est maintenant lancé sur une mer de tempêtes intellectuelles et d'entreprises intelligentes, qui, par sa mobilité continuelle, son adoption et son rejet d'un idéal toujours plus élevé, rend possible la vie sociale et le progrès social.

C'est de ce point de vue idéal qu'il juge toutes choses. La question qu'il se pose en face d'une manière d'agir, est maintenant : Est-ce moral ? et, en face d'un homme : Est-il moralement bon ? Et sa pensée inquiète de lui-même le porte à se poser les mêmes questions sur sa conduite et sur sa personne. Rien d'aussi urgent dans sa vie que de répondre à l'appel du devoir, rien qui le bouleverse aussi complètement que les sanctions qui s'attachent dans son esprit à la négligence de ses obligations morales. On ne saurait trop insister sur la révolution opérée par l'apparition de cette moralité intelligente. Car ce n'est pas seulement un grand événement dans la vie que son apparition ; elle marque aussi un nouveau tournant dans le cours du développement social — un *passage de l'intellectuel proprement dit au social proprement dit*, de même que la période de réflexion primitive, marque *un passage de l'instructif et de l'émotionnel à l'intellectuel.*

Il suffira de dire en terminant *que ce progrès est dû au développement de l'intelligence ;* qu'il n'y a donc pas de divorce spé-

(1) Cf. Appendice C.

culatif possible entre l'intelligence et le sentiment ; que l'enfant entre dans la sphère du sentiment grâce à un *processus* naturel de développement que, bien que notre philosophie ait pu ne pas le prévoir, nous pouvons décrire quand nous le voyons prendre place sous nos yeux.

§ 5. — *Le sentiment religieux.*

Une dernière différenciation du ton émotionnel né des constructions idéales de l'esprit que nous venons de considérer se manifeste dans ce qu'on a appelé les sentiments religieux. En classant ces faits parmi les sentiments, je pose par là même en principe que l'émotion religieuse n'est qu'un aspect d'un état mental plus large que nous avons étudié dans les premières pages de ce chapitre. Je n'ai donc pas besoin de m'étendre longuement sur son origine et son développement : ce serait me répéter. Mais certaines explications sont nécessaires pour me justifier de classer les sentiments religieux sous la même catégorie que les sentiments moraux et sociaux et pour montrer certaines différences d'origine et de nature.

207. En nous bornant au début, comme auparavant, au développement de l'enfant, nous constatons que nous manquons de matériaux objectifs pour arriver à une vue convenable. Mais en prenant dans notre connaissance de la pensée de l'enfant ce qui peut nous être utile, et en l'examinant avec soin, en comparaison de l'émotion religieuse de l'adulte, nous pouvons faire certaines remarques qui suffiront du moins à établir que nous avons eu raison de faire rentrer les émotions

religieuses sous notre explication générale de l'origine des sentiments sociaux et moraux.

Les premières manifestations de respect, d'amour, de dévouement, de confiance, de dépendance chez l'enfant s'adressent à des personnes de son milieu. Il est impossible de distinguer dans ces premières manifestations ce qui est moral de ce qui est religieux ; c'est-à-dire qu'on ne peut voir dans les attitudes expressives de l'enfant aucun caractère qui puisse être considéré comme nettement religieux. Il n'a qu'une série d'attitudes à l'égard des personnes qui l'entourent : celles que nous avons vues dans son développement personnel. Il s'élève à un sens de plus en plus large de la personnalité en profitant des enseignements que lui apportent les actions des autres, et il atteint une notion de plus en plus complète des personnes qui l'entourent par ses réactions sur elles. Ainsi, c'est l'unique série de ses progrès vers une notion plus élevée du moi et du caractère des autres — qui est la seule source de ses sentiments.

Il est évident toutefois, comme on l'a dit plus haut, que ses sentiments présentent deux aspects principaux tous deux d'importance capitale pour son progrès. L'un est l'aspect subjectif dû au sens croissant de son propre moi. C'est à ce moi que se rattachent les émotions morales, puisqu'elles naissent d'un sentiment direct de la pauvreté relative et de l'imperfection de ce moi comparé à la personnalité idéale qui est le type de la légalité et de l'excellence. Les émotions morales naissent au sujet de *mes* actions, de *mes* volitions, de *mes* attitudes, de *mon* égoïsme ; c'est toujours *mon* ou *votre*, mes ou vos actes, de vous ou de moi, simples personnes, individus concrets. On insiste sur le sujet considéré distinctement en tant que tel. L'essentiel dans le *processus* moral, c'est, comme nous l'avons vu, l'impossibilité d'assimiler le moi que nous savons être et que nous sommes capable d'être en ce moment, et le moi idéal que nous font concevoir tous nos

actes d'obéissance aux personnes et à la loi. Et nous avons vu aussi que cet aspect subjectif du progrès de l'enfant a eu pour ainsi dire ses prodromes dans un groupe de phénomènes de la vie instinctive. Il est né des réactions de timidité, de modestie, de sympathie, etc., qui existaient déjà dans les sphères inférieures de la vie mentale.

208. Mais nos recherches nous ont montré qu'il y a un autre côté, corrélatif de celui-ci et non moins important, du progrès par lequel l'enfant tend à acquérir un sens plus complet de la personnalité : celui qui se rapporte aux *autres personnes*.

Il y a deux formes qui lui servent de fondement : 1° ce que nous avons appelé la personne « *éjective* ». Le sens de la personnalité se réfère constamment au dehors cherche à s'identifier avec la notion de personnes réelles du dehors. A ceci s'associe toujours : 2° un élément « *projectif* », que l'enfant ne connaît jamais adéquatement, qu'il ne comprend pas, qui dépasse même la conception idéale née de tous les enseignements que donnent les relations personnelles. La personnalité reste après tout une chose progressive, se développant sans cesse, dont il est impossible d'avoir une notion exhaustive. Voilà les deux aspects du sens personnel et de son progrès qui se combinent à mon avis pour donner le fondement du sentiment religieux chez l'enfant. Aussi y a-t-il en lui deux éléments.

D'abord, il y a la tendance à rendre « éjectif » l'idéal personnel atteint par la voie déjà indiquée, à en faire une personnalité réelle, distincte. Il doit y avoir quelque part, pense l'enfant, un moi qui correspond aux divers éléments de la loi : à la charité, à l'amour, à la beauté de cet idéal dont la présence dans ma pensée me fait voir l'imperfection morale de mon moi. — Et ici, il n'y a point une nouvelle démarche de l'esprit : c'est celle que nous avons toujours constatée et qui

permet seule à l'enfant de devenir une personnalité sociale et morale, dans le sens propre de ces termes : L'enfant est porté à « éjectiver » la plus haute de toutes les conceptions personnelles comme il l'a fait pour la plus vile. La race dans son enfance commence par appeler cet être supérieur le *Grand Esprit*.

L'autre élément joue un rôle aussi important dans l'émotion religieuse : c'est l'attente où est l'enfant des manifestations de cette personnalité suprême, manifestations qu'il ne peut prévoir ni comprendre, ordres auxquels il doit se soumettre quand ils viennent, qu'il doit connaître alors seulement, et attendre dans une crainte respectueuse, du premier au dernier. Ceci non plus n'est pas une nouvelle démarche de l'esprit : c'est une condition essentielle du progrès de l'enfant. Les éléments « projectifs » de la personnalité furent les premiers objets de son commerce avec les autres hommes, ses premiers sujets d'imitation. A chaque moment de son développement il n'a pu faire de progrès qu'autant que de nouveaux éléments de ce genre se sont présentés à lui. Nous aurions donc bien tort si nous nous attendions à voir cette attitude d'adaptation, d'attention à ce qui est nouveau, troublant, mal compris, d'apprentissage en vue d'obéir à l'arbitraire — à voir tout cela cesser soudain et ne pas se prolonger dans le domaine du mystérieux. Le caractère a été constamment pour l'enfant la chose mystérieuse. Pénétrer le mystère, assez avant pour satisfaire aux nécessités de l'existence, a été l'objet de tous ses soins ; mais il reste toujours une sphère mystérieuse du sens de laquelle émergent sans cesse des attributs inattendus du caractère personnel. Voilà l'élément le plus profond de l'émotion religieuse.

L'élément éjectif, celui qui personnifie, que l'histoire des peuples primitifs met bien en lumière, donne au sentiment religieux son contenu positif ; tandis que l'élément projectif ou négatif (que nous venons de voir dans la dernière partie de

notre examen) est ce qui inspire la crainte, le respect de quelque chose de supérieur et de mystérieux ; et c'est ce que mettent en lumière les rites et les cultes du cérémonial primitif. Abandonnant maintenant le point de vue anthropologique (1 , nous pouvons examiner quelques-unes des émotions les plus remarquables que cette vue générale du sentiment religieux nous fait déjà prévoir.

209. (1) Les deux principaux éléments que nous venons de distinguer se retrouvent séparément dans les théories qui ont actuellement cours sur la nature de la religion. L'élément relatif au continu positif, celui qui vient de la personnalité « éjective », peut être désigné, comme l'école de Schleiermacher l'a fait, par l'expression générale de « sentiment de dépendance ». Paulsen (2) dans son excellent ouvrage, dit que ce côté de la vie religieuse est celui de la « confiance » (trust). Étant donné la grande variété de stades que parcourt ce facteur de la vie religieux au cours du développement de l'enfant nous pouvons adopter plutôt l'expression plus large de Schleiermacher et examiner ce sujet sous le titre de « sentiment de dépendance » que nous avons déjà employé.

L'autre facteur qui trouve sa raison d'être, comme nous l'avons vu dans la tendance « projective » que l'on constate dans l'évolution personnelle, correspond à cet élément de la vie religieuse que les anthropologistes tels que Spencer, Tylor, etc., appellent l' « étonnement » (Wonder) et Paulsen, en généralisant, la « crainte ». Ni l'un ni l'autre de ces termes ne me paraît assez général pour désigner le caractère « projectif » de l'ample développement conscient de l'enfant et de l'homme ; aussi examinerai-je cet aspect de la religion sous

(1) Intentionnellement, par suite du manque d'aptitude personnelle ; les références anthropologiques étant des suggestions susceptibles d'être critiquées par les gens experts en la matière.

(2) *Introduction à la Philosophie,* liv. I, chap. II, § 9.

le titre général : « Sentiment du mystère », pour cette raison qu'il nous permet de classer ensemble tous les phénomènes que présente à chacun de ses moments le développement de la conscience religieuse (1).

Les deux sujets que je viens d'indiquer peuvent donc être traités successivement.

210. (1) *Le sentiment de la dépendance.* — Il suffit de se rappeler les divers moments du développement du sens personnel pour prévoir les aspects successifs de l'émotion religieuse. On fait observer que ces moments successifs ne s'infèrent pas seulement de ceci que nous avons affaire à la phase éjective du progrès personnel entier, mais qu'ils se produisent réellement dans la vie de l'enfant (2). Les stades successivement parcourus par l'évolution du sens « éjectif » de la personnalité chez l'enfant ont été déjà décrits avec quelques-uns des faits qui justifient la distinction de cet ordre de phénomènes ; et l'on peut se souvenir que nous avons trouvé des raisons de distinguer trois stades correspondant à trois époques, limitées, la première par la naissance de l'intelligence, la seconde par la naissance du sens moral. Chacun de ces deux événements marque des déviations du cours primitif. La naissance de l'intelligence amène la coopération intelligente et réfléchie des hommes pour la réalisation de fins sociales, et se superpose à la coopération organique et instinctive de la vie grégaire. Le développement de la sensibilité à ce moment a attiré notre attention. L'autre grande époque de transition, celle du passage de l'être purement intelligent à l'être moral a été l'objet du présent chapitre ; et nous y

(1) On verra plus loin que nous évitons ainsi d'interminables discussions qu'entraîne la définition de la religion. Différentes définitions correspondent à différents moments de l'évolution religieuse.

(2) Ce qui est dit de l'enfant dans les pages qui suivent est fondé sur des observations prises dans ma propre famille.

avons trouvé des raisons de penser qu'elle marque, elle aussi, une déviation considérable dans le développement du genre humain, s'écartant de la coopération purement intellectuelle pour arriver à la coopération vraiment sociale, dans laquelle l'idéal moral et social devient par sa puissance intrinsèque d'attraction sur tout homme la fin du progrès. Si donc les émotions religieuses ont réellement leur fondement réel, du moins en partie, dans le processus éjectif de l'esprit qui continue à jouer un rôle essentiel dans tout le développement mental, nous devons escompter trois grandes époques dans l'évolution du sentiment de dépendance religieuse : d'abord l'époque de dépendance instinctive ou spontanée à l'égard d'une personnalité telle que l'enfant la connaît ; ensuite la période de dépendance liée à l'exercice des activités intellectuelles et qu'on peut appeler la période de soumission rationnelle ou intellectuelle ; enfin la période dans laquelle le sens moral s'éveille pour « éjectiver » la notion idéale du moi et la revêtir d'attributs d'une portée morale — la période de dépendance morale. Nous pouvons, grâce à ces distinctions, considérer les faits que nous présente le développement de l'enfant.

211. La période dans laquelle son idée du moi conduit l'enfant à ce que nous appelons « soumission spontanée » est généralement connue. On lui a donné différents noms selon les points de vue auxquels on l'a envisagée. Bain trouve chez l'enfant une certaine « crédulité primitive » ; les poètes parlent de l'admirable confiance de l'enfant ; les parents s'ils sont conscients de leur responsabilité, sentent le danger de la tendance qu'a l'enfant à faire de ses parents en quelque sorte des dieux. Cette période commence dès que l'enfant commence à distinguer les personnes. Celle qu'il choisit pour en faire l'objet de sa première « émotion de dépendance » dépend des incidents de son éducation. Le père est générale-

ment sa première divinité, parce qu'il n'est pas sans cesse exposé à l'examen rigoureux de l'enfant, qu'il est souvent le dispensateur des récompenses et aussi des remèdes aux plus grands maux de la famille, que l'obéissance qu'il exige semble devoir être renforcée par des sanctions plus sévères, plus inflexibles. Tous les cas cités dans les ouvrages sur la psychologie de l'enfant montrent que le père ou la mère ou quelqu'autre personne devient ainsi pour l'enfant une personnalité idéale. Or, c'est précisément dans le côté émotionnel que présente cette façon de considérer une personne véritable que consiste la forme primitive de la soumission quasi religieuse. Les idées que se fait l'enfant de la divinité en réponse aux questions : « Qu'est Dieu ? etc. », confirment cette vérité que son anthropomorphisme à ce moment n'est en aucune façon un processus d'abstraction : car sa notion de la divinité est faite, comme celle de sa personnalité entière, des éléments imitatifs qu'il a empruntés aux personnes et aux faits (1).

C'est dans le même sens que l'enfant montre sa tendance remarquable à concevoir des mythes, son amour des héros et des récits de leurs exploits dans lesquels l'homme idéal ou le monstre est victorieux, ou dans lesquels une divinité tutélaire subjugue le monstre. Tout cela présente le même côté émotionnel, et le genre d'émotion produit est celui que dans des manifestations ultérieures, quand l'idéal sera plus élevé, nous appellerons religieux.

Au début, le sens de la dépendance prend naissance à mon avis dans celui de la faiblesse physique. L'enfant apprend à distinguer les personnes des choses, grâce à ses besoins physiques et aux secours correspondants que les personnes lui apportent. Les personnes deviennent ainsi dans son milieu des éléments pleins de ressources, pour la satisfaction de ses appétits et l'allègement de ses maux. L'enfant a le sens crois-

(1) Voir Barnes. (*Ped. Sem.*, II, 3), et Sully (*loc. cit.*, p. 120, sqq.) pour des exemples de productions théologiques de l'imagination de l'enfant.

sant que la présence de sa mère ou de sa nourrice lui assure le bien-être, et que leur absence est souvent cause de malaise. Il n'y a qu'un pas à faire pour voir que cet attribut de puissance secourable — pour caractériser ainsi la personne bienfaisante — constitue une grande partie de l'idée que l'enfant se fait à ce moment des grandes personnes en général. L'attente du secours, sous ses formes variées — telle qu'on la voit dans les mouvements réflexes effectués vers une personne avec l'espoir de certains plaisirs, et dans la violence de la souffrance quand rien ne la calme — repose sur la représentation actuelle ou le souvenir de certaines personnes. Voilà le sentiment rudimentaire de la dépendance.

212. Un peu plus tard, l'enfant constate que certaines circonstances dans lesquelles il se trouve, ont un caractère accidentel, inexplicable par le simple déterminisme physique.

Son attente n'est pas toujours remplie d'une façon physique. Les actions des personnes présentent en effet certain aspect capricieux ; et il emploie son intelligence naissante à y mettre un ordre. Ces conditions nouvelles et beaucoup moins physiques de son existence, qui résultent de ses rapports avec ses semblables, ont sur son sentiment de dépendance une grande influence. La punition est un des facteurs les plus rudes du progrès dans ce sens de la dépendance. Toutes les sanctions, toutes les punitions qui viennent des personnes tendent à la fois à stimuler l'intelligence de l'enfant et à accroître le sentiment de sa faiblesse. C'est précisément sa faiblesse en présence des choses de la nature qui revient maintenant au premier plan. Il apprend à concevoir les autres, non comme des êtres qui secourent et consolent, mais aussi qui rudoient, font de la peine, refusent de secourir. Cette façon capricieuse d'agir chez les autres, ce manque d'ordre dans leur conduite est un des motifs prédominants, en un sens, du développement du sens religieux. On le verra plus particulièrement

ci-après, en considérant l'élément « projectif » de son développement qui entre dans la conception religieuse.

Avec la punition, et l'obéissance que la punition enseigne, nous entrons dans la période plus proprement intellectuelle. Si par son imitation spontanée l'enfant parvient à l'interprétation inventive des événements, et apprend ainsi à employer son intelligence, par l'obéissance il est poussé dans la même voie. Mais dans l'obéissance l'élément personnalité est accentué d'une autre façon. Dans l'imitation spontanée, l'attention de l'enfant est appelée sur sa propre initiative, son pouvoir, sa valeur et sa capacité ; mais dans l'obéissance, l'attention est toute concentrée sur la personne à laquelle il est obligé d'obéir, sur la *loi*, comme nous l'avons vu à propos de son développement moral. Il attend l'ordre avec crainte et il jette les yeux en tremblant sur la personne terrible de qui il attend comme résultat final la récompense ou le blâme.

A ce passage de la gêne causée par la douleur physique et du sentiment que l'on dépend d'autrui pour en être délivré, à la gêne, à l'embarras, à la confusion que produisent l'imitation et l'obéissance ; à ce défaut d'informations permettant de prévoir les résultats, vient s'ajouter le transfert du soulagement attendu, de la sphère du bien-être physique à celle de l'intelligence. L'enfant vient à considérer ses parents comme sachant tout, pouvant résoudre tous les problèmes, expliquer toutes les énigmes. Son sentiment de la dépendance devient confiance en une intelligence supérieure à la sienne et qu'il place nécessairement dans les personnes qui lui ôtent toute incertitude, qui le forcent à l'obéissance, donnent les explications, déterminent les sanctions.

213. Ce passage du domaine physique au domaine intellectuel de la dépendance sentie par l'enfant, sert à établir deux caractères bien marqués de sa notion des personnes. Nous trouvons cette notion exprimée de deux façons générales,

depuis la troisième année jusqu'à la jeunesse, sous les deux catégories de *cause* et de *dsesein ou fin*. Les recherches statistiques sur la façon dont les enfants définissent les objets (1) montrent que la définition par la cause tend à se développer avant la définition par le but. La première tend à s'établir en des termes d'activité personnelle : une table est « la chose que fait le charpentier », le pain est « ce que fait cuire le boulanger », le jouet est « ce avec quoi je m'amuse », etc.

Ceci montre combien est forte la tendance à concevoir une personne dans les termes mêmes de son activité habituelle et les choses comme subordonnées à cette activité causale des personnes. La réponse est fournie par l'émotion et l'attitude de l'enfant lui-même ; et cette attitude est celle de la dépendance à l'égard de l'activité causale des personnes qu'il connaît.

Vient un peu plus tard la période de finalité. Elle me semble partir de ce fait que les explications du père suivent généralement les manifestations de sa puissance. Le père explique pourquoi il a fait ceci ou cela ; il conduit ainsi l'enfant à se préparer des résultats utiles, à adapter des moyens aux fins, à concevoir les effets comme des fins ; et l'enfant généralise, il en conclut que chaque chose doit avoir son utilité ou sa raison d'être, et qu'une personne plus âgée pourra toujours lui donner la clef téléologique de chaque situation.

214. Ces deux phases du devenir intelligent de l'enfant dans le sens de sa dépendance à l'égard d'autres personnes et en vue de la solution des difficultés qu'il rencontre, apparaissent nettement dans les questions que pose l'enfant dans la période où il devient plus particulièrement « questionneur » (2).

Ces questions sont de deux sortes : la première relève du

(1) Binet, Barnes.

(2) Sully (*loc. cit.*, p. 75, sqq.) fournit de nombreuses anecdotes sur « l'âge des questions » chez l'enfant.

Quoi? et la seconde du Pourquoi? — « Qu'est ceci, mon père? » était à tout propos le mot de ma fille H. — Au commencement de la première période ; et un peu plus tard, quand le langage se fut un peu plus développé et que l'esprit se fut porté vers un mode plus intelligent de recherches, ce fut le mot « Pourquoi » qui retentit sans cesse à nos oreilles.

Au premier moment de cette « manie questionneuse » la tendance causale est d'autant plus apparente que l'enfant tend à se contenter de tout ce qui lui révèle une sorte d'activité vitale. Dans la seconde période, cette tendance à rechercher, d'une façon si confuse des personnalités agissantes, se replie en quelque sorte pour se concentrer sur le concept de finalité. Il ne suffit plus de dire à l'enfant qu'une chose est ceci ou cela, alors même que la réponse l'amènerait à concevoir une personne vivante ou un animal agissant en sa présence ; il va plus loin et cherche la raison du mode d'action. Assurément dans cette dernière période la solution anthropomorphique est la réponse la plus satisfaisante à chaque question. Si l'on peut rattacher à l'action à expliquer quelqu'usage personnel, quelque besoin humain ou animal qui la justifie, l'enfant est pour autant satisfait.

L'influence des deux principales idées dont l'enfant fait usage dans ce processus « d'éjection » de la personnalité dans son milieu — des deux idées de cause ou de puissance et de dessin ou de fin — sur le caractère de son sentiment religieux naissant, est assez évidente par elle-même et son aspect authropologique va croissant (1). Ces deux idées mettent bien en lumière la dépendance ; mais elles diffèrent avec le degré de développement qu'elles caractérisent respectivement. Dans

(1) Je n'entre pas ici dans la discussion du rôle exact joué par la tendance à personnifier dans l'évolution de la religion. Sur ce point on peut consulter l'avis « Evolution de la religion, sect. VIII et XI. — Tylor, *loc. cit.*, chap. XIV et XV, — Paulsen, *loc. cit.*, p. 266. Voir aussi l'appendice F.

le sentiment de la cause ou du pouvoir personnel, l'analogie physique prédomine ; la force d'une personne qui oblige à l'obéissance et qui porte secours est essentiellement une force physique. Et le genre de puissance auquel il est fait appel pour répondre à la question générale : Comment ? ou Quoi ? a son terme dans le milieu immédiat physique ou mental. Mais l'autre idée, celle de la finalité, qui apparaît dans la question : Pourquoi ? montre que l'enfant conçoit la dépendance en fonction de fins intelligentes. Ceci fait bien voir quelles difficultés rencontre son intelligence naissante ; aussi son émotion est-elle alors d'ordre plus élevé et plus complexe. Sa dépendance à l'égard des personnes dont il attend des renseignements est naturellement d'ordre intellectuel ; mais le fait qu'il demande aux mêmes personnes des explications sur le pourquoi des faits dénote un degré d'intelligence plus élevé, plus humain. C'est principalement plus tard dans l'usage que l'enfant fera par réciprocité de sa propre intelligence, que nous trouverons réalisé le second degré du développement éjectif de la soumission religieuse.

215. Il est bon de noter qu'à ce degré de développement du sens de la dépendance, il y a peu ou point de moralité. Elle apparaît ultérieurement. C'est ce que montrent les actions de l'enfant dans cette période intellectuelle. Nous avons vu précédemment que l'enfant fait tout l'usage possible de son intelligence dans cette façon d'agir que nous avons décrite d'un point de vue plus avancée comme encore amorale. L'enfant est de sa troisième à sa cinquième année, ou plus tard encore, plus intelligent que moral, et il n'hésite pas à se servir de son intelligence pour son succès personnel et au détriment des autres. Il prévoit les réprimandes de son père et pour les éviter il prend un masque d'innocence ou invente un stratagème qui le fasse bénéficier d'une récompense imméritée. Son petit frère lui sert de paravent pour ses propres fautes ; il le

blâme pour avoir mal fait quand c'est à lui-même que le blâme reviendrait ; il lui attribue des actions qu'il n'a point accomplies, dissimulant ses propres pensées et ses actions toutes les fois qu'il lui est avantageux de le faire. Tout ceci constitue l'envers de son sentiment de dépendance. Si son père n'avait pas le pouvoir ou la volonté de le punir ou de le récompenser, tout motif de ruse, de supercherie, d'ambiguité, de satisfactions d'amour propre, de récriminations illégitimes, etc., serait naturellement enlevé.

C'est ce que prouvent les attitudes toutes différentes prises par l'enfant en présence de différentes personnes. Il ne fait pas le même usage de son intelligence en présence de personnes qui n'ont pas l'autorité ou le pouvoir d'infliger des punitions ou de décerner des récompenses. Il montre une tout autre indépendance à l'égard des opinions qu'elles ont sur lui ou sur sa conduite. Souvent même la différence d'attitude, en présence de la mère ou du père chez le même enfant, montre bien quelle est la véritable cause d'un sentiment de dépendance de nature aussi intellectuelle.

Il semble donc qu'il y ait dans la vie de l'enfant une période dans laquelle ce qui caractérise son attitude quasi-religieuse c'est son talent pour circonvenir, se rendre favorable et tromper celui qu'il craint et dont il dépend. C'est bien dans un sens large un fait de religiosité, si nous y reconnaissons une véritable manifestation du sentiment de dépendance qui caractérise la religion. Nous pouvons, sans doute définir la religion de façon à y considérer comme nécessaire la présence d'un sens moral développé, mais alors nous rencontrons la difficulté qu'ont rencontrée les historiens aussi bien que les théoriciens, celle d'expliquer ces rites et ces cérémonies primitives qui se rattachent essentiellement à la défense de soi même à la propitiation, à l'égoïsme chez l'enfant et qui montrent

(1) Voir le passage du chapitre de l' « Intelligence » plus haut (chap. VII, § 3).

chez lui une tendance à éviter la punition de ses fautes par la tromperie, les sacrifices, la substitution, ou quelque autre stratagème conventionnel ou intellectuel dont il a conçu l'efficacité dans ses relations avec les autres hommes. On est également forcé de reconnaître une période essentiellement intellectuelle et largement amorale dans le développement du sentiment religieux, par l'examen de l'autre élément — celui du mystérieux — qui constitue ce sentiment, et dont il va être question dans un moment.

216. (3) La forme que prend finalement le sentiment de la dépendance est morale. Elle ne peut exister avant que le développement de l'enfant ne soit complet. La modification mentale que nous avons reconnue nécessaire au sens moral — la synthèse des matériaux de la personnalité sous une forme dite idéale — doit être suffisante pour susciter une attitude positive de l'esprit à l'égard des personnes qui donnent l'exemple du bien dans le milieu social.

Quand elle se produit, elle prend diverses formes que les théologiens ont décrites et qui sont autant d'importants facteurs dans la vie religieuse de l'humanité. Le sentiment de la dépendance morale implique la même impuissance personnelle que l'individu a sentie auparavant en face de l'excellence d'autrui ; mais il s'agit maintenant d'une impuissance morale, d'une sorte de défaut permanent en présence de l'idéal et de ses exigences. Il prend la forme d'un sentiment d'*iniquité* aussitôt que l'obligation est renforcée par la présence de la loi. Avec le sentiment du péché naissent diverses nuances d'émotion telles que le remords, la honte morale, le repentir, etc.

A cela s'ajoute le sentiment de secours refusé ou accordé qui constitue l'élément éjectif lui-même, connu en théologie sous les termes de *grâce* et de *miséricorde*. Nous trouvons ici l'émotion caractérisée par le sentiment d'oubli des péchés,

de rédemption, d'approbation morale et de faveur, de sécurité religieuse, de paix, de communion avec un être « plus-haut-que-nous », et de confiance en lui. Aux degrés inférieurs les besoins sont d'abord physiques et ensuite intellectuels ; et la dépendance a pour but de satisfaire à ces besoins, de suppléer à notre insuffisance personnelle par des secours physiques et intellectuels. Ici, au contraire, c'est un besoin moral, et ce qui est recherché en échange de la soumission c'est le secours moral. C'est par l'idée que nous dépendons d'autrui au point de vue de ces qualités morales que nous voyons incomplètes, inadéquates en nous, que le sentiment religieux se complète et prend dans l'évolution de l'homme la place d'un facteur de la plus haute importance. Et ceci de deux façons.

217.— D'abord, c'est pour la première fois que la personnalité « éjective » qui est la cause de l'émotion religieuse revêt une signification morale. Dans les stades primitifs, sans doute, l'objet de vénération et de confiance était une personne, et le développement du sens de la personnalité était la base de celui du sens de la dépendance. Mais la personne conçue n'était pas et ne pouvait être plus riche, plus complète que la conception du moi à laquelle l'adorateur était capable de s'élever et qui n'était certainement pas morale. Ses limites étaient posées par le développement mental de l'adorateur lui-même : comment donc celui-ci eût-il pu atteindre à l'idée d'une personnalité morale avant la naissance du moi idéal en comparaison duquel le sens même de la valeur morale prend naissance.

Dans la période physique, la divinité pouvait être le grand homme, le héros, le géant, une personne, sans doute, mais une chose très proche des grandes manifestations des forces physiques. Pour l'enfant, c'est le père ou l'être le plus fort que lui présente son milieu. Dans la période intellectuelle la divinité revêt les attributs de cause, d'organisateur, d'auteur intelligent, d'être en qui la sagesse tempère la colère et dont

la prévoyance dispose des vengeances pour ses ennemis et des faveurs pour ses amis. De là cette singulière tendance de l'enfant, en cette période, à prévoir les ordres et à se faire bien venir par une obéissance anticipée. Certains rites religieux, et des plus remarquables, montrent la correspondance de la race et de l'enfant. Vient enfin la période morale avec son grand bouleversement en présence d'un nouvel idéal. L'objet du respect, de la crainte, de l'adoration devient un être *bon*, une personne qui incarne la loi du devoir et la moralité ; et l'homme commence à posséder d'une façon permanente le sens d'une divinité qui est la perfection morale même.

218. En deuxième lieu, à côté de ce progrès dans la conception de ce qui est l'objet de l'émotion religieuse — progrès qui consiste à passer des formes physiques aux formes morales propres de la conscience religieuse supérieure, par l'intermédiaire des catégories intellectuelles de cause et de fin — on peut remarquer un autre fait général au point de vue social. Sans doute, il nous faut dire en ce qui concerne la valeur sociale du sentiment de la dépendance ce que nous avons dit de sa valeur religieuse : elle croît en profondeur et en extension avec les degrés de développement du sens qu'a l'enfant de la personnalité. Au premier stade — celui de la première distinction entre les personnes et les choses extérieures — l'enfant ne discerne pas nettement l'influence des personnes de l'action des agents physiques. La coopération est alors instinctive et spontanée. Dans la période suivante, celle que nous avons appelée intellectuelle, l'intelligente coopération de l'enfant avec les autres personnes repose sur l'analogie reconnue des autres et de lui-même. Les autres sont des êtres qui souffrent et jouissent, qui emploient leur intelligence à la réalisation de fins personnelles comme lui-même et qui sont essentiellement capricieux, ne sont point asservis à des lois générales de conduite. Mais dans la dernière pé-

riode, nous constatons que la sociabilité devient réfléchie. Comme nous l'avons vu en considérant les sentiments moraux en eux-mêmes, le moi idéal que l'attitude morale présuppose, implique qu'un autre ait la même conception de moi-même et du monde que moi. Je me loue ou je me blâme d'une façon complètement morale lorsque seulement je conçois qu'un autre moi, l'alter, a de moi la même opinion bonne ou mauvaise. Cette supposition qu'autrui se réfère au même type idéal que moi pour juger des actions particulières, des événements, des faits, etc., fait de l'élément social un facteur essentiel de la personnalité éjective dans le monde moral, lui donne une place qu'il ne pouvait occuper dans aucun des stades inférieurs dans lesquels nous avons cependant constaté des formes rudimentaires de sentiment religieux. Le moi idéal est, au niveau supérieur, nécessairement conçu *par rapport à moi et à vous*. Le bien religieux devient une relation sociale. La divinité est conçue comme un « socius » suprême, un être qui exige de chaque individu certaines qualités sociales et individuelles. Cela revient à dire que la divinité ne peut pas être conçue en dehors des rapports sociaux. Tenter de la concevoir en dehors, c'est tenter de concevoir un moi sans attributs moraux. Si une personne qui a atteint un degré suffisant de développement pour être morale le tente, elle se représente une divinité qu'elle ne peut révérer, qui ne peut exciter que cette sorte d'attrait physique ou intellectuel qui suscite les formes inférieures du sentiment de la dépendance chez l'enfant peu développé. En d'autres termes, elle fait de la divinité une abstraction d'ordre purement intellectuel.

C'est seulement dans le sens social et moral que la divinité, à mon avis, doit être envisagée, quand nous employons le terme général de divin. Ce terme résume les exigences de la conscience religieuse. Il correspond aux points de vue *physique* et *intellectuel* grâce aux attributs de l'*omnipotence* et de l'*omniscience ;* mais il les dépasse par les attributs *sociaux* et

moraux de *justice, miséricorde, grâce, amour, rectitude* qui montrent les formes les plus élevées et les plus riches du sentiment de la dépendance.

219. Finalement, on peut remarquer que l'étude du sentiment de dépendance dans tout le développement mental de l'enfant révèle partout l'anthropomorphisme foncier de la conscience religieuse. L'idée de personnalité donne partout une forme à la conception de l'être à adorer, et la seule conception possible d'une personne pour l'enfant est celle qui dérive du sens qu'il a de lui-même. Ceci explique les formes prises par la notion de la divinité. Nous verrons cependant que l'autre élément impliqué par l'émotion religieuse — le mystère — tend à mettre une limite à la tendance anthropomorphique bien qu'elle en soit directement dérivée. Nous pouvons maintenant revenir à cet aspect du sentiment religieux.

220. (2) *Le sentiment du mystère.* — Le caractère de l'émotion religieuse désigné par ces mots est aussi frappant que celui que nous venons d'examiner sous le titre de sentiment de la dépendance. Les auteurs qui ont écrit sur l'histoire des religions ont tout particulièrement insisté sur l'élément mystique que manifestent tous les produits de la conscience religieuse. De ce point de vue aussi bien que d'une appréciation particulière de l'état d'esprit religieux, nous sommes conduits à penser que les faits désignés communément par les mots, crainte, respect, adoration, etc., constituent une phase essentielle du développement humain. Revenons à l'examen de l'évolution mentale de l'enfant et nous trouverons cette supposition pleinement vérifiée.

221. Nous trouvons des manifestations très nettes du sens du mystère dans chacune des périodes de développement déjà mentionnées et dénommées respectivement « spontanée »

« intellectuelle », « morale ». Dans la première, dans laquelle les mouvements de l'esprit sont en général sous la direction des impulsions instinctives et héréditaires que manifestent les actions physiques, le sens du mystère est, à l'inverse de celui de la dépendance, très peu développé. L'enfant souffre de l'imprévu et de l'inconnu, et se réjouit des révélations soudaines de nature agréable ; mais parce que ces faits, pour pouvoir l'affecter, doivent se produire dans le monde physique, les réactions qu'ils engendrent sont pour une large part l'expression de leurs efforts immédiats sur son organisme.

Nous ne tarderons pas cependant à voir un certain sentiment du sens caché des phénomènes se révéler chez l'enfant. La crainte de l'obscurité peut servir ici d'exemple.

Elle semble n'être point explicable dans l'état actuel de la pensée de l'enfant, mais alors même que nous pourrions expliquer la crainte qu'éprouve l'enfant par une association d'idées, l'obscurité semblerait encore tenir son aspect effrayant de ce qu'elle symbolise l'inconnu et le mystérieux. L'enfant dès sa première année montre un sens naissant du mystère par son attitude à l'égard des jeux nouveaux, des inventions mécaniques, des événements qu'il ne peut pas comprendre (1). Il attend, pour essayer le nouveau jouet, que son père lui ait montré qu'il est inoffensif. Il exerce sa curiosité avec de sages précautions quand son attention se porte sur des êtres vivants.

La première chose qui étonne considérablement l'enfant, est peut être le *mouvement*. Dès qu'il conçoit la régularité des mouvements mécaniques des objets extérieurs — n'éprouvant plus en leur présence le sentiment du mystère, grâce à son extrême familiarité avec eux — son sens de l'étrangeté des

(1) De jeunes enfants présentent souvent de la crainte pour des bruits étranges et inexpliqués. E. au troisième semestre était vivement effrayée par le mugissement d'une vache mécanique et par les craquements des jambes d'une poupée articulée.

mouvements chez les êtres animés est rendu plus vif encore par leur contraste avec le déterminisme et la simplicité des manifestations des choses (2). C'est ce qui apparaît très nettement, d'abord, par ses rapports avec les personnes, qui sont pour longtemps les seuls êtres animés à qui il ait affaire. Les personnes sont *par excellence* des agents, mystérieux pour l'enfant, et pendant ses premières années, ses principaux efforts tendent à les comprendre.

Ce sentiment est aussi dès le début très étroitement associé au sens de la dépendance que nous avons déjà décrit.

Le père vient au secours de l'enfant et le tire de peine : il en résulte un état émotionnel complexe. Dans sa pensée, il trouve sa dépendance accrue par le secours que lui a apporté son père dans son impuissance ; et, en même temps il est intrigué par les ressources mystérieuses dont son père lui semble disposer. A mesure qu'il comprend davantage et qu'il aperçoit une intelligence plus compréhensive également chez les autres — en « éjectivant » son savoir — il devient plus conscient de leur complexité, et de son incapacité foncière à prévoir leurs actions ; il a de plus en plus le sentiment du profond abîme de faits futurs « projectifs » et « prospectifs » qu'il ignore.

Il a un sens plus profond du mystère. Les éléments intellectuels deviennent alors prédominants, se groupant autour des deux notions déjà signalées comme les deux catégories intellectuelles de la religion : celles de cause et de fin. L'enfant s'étourdit lui-même, dans la seconde période, la période intelligente, de ses questions sur le comment et le pourquoi des choses et des personnes, en se représentant les choses sous les traits qui lui servent à concevoir les personnes. Nous avons vu que « la période des questions » est pleine de ces deux sortes de recherches.

(2) Mon cheval ne perdra jamais sans doute sa crainte des bateaux se mouvant lentement.

Et quand nous en venons à nous demander quels sont les éléments de ces deux types de questions, nous constatons de nouveau que le pourquoi est recherché beaucoup plus tard et qu'il est l'indice d'un esprit plus profond. Dès qu'il pense davantage, l'enfant demande le pourquoi même des choses et des faits dont il connaît déjà ou dont il croit connaître le comment. Dans la période où se pose à tout propos la question du pourquoi, et qui va de la troisième à la sixième année, son sens du mystère se manifeste par tout un système d'investigations portant sur la personnalité de ses parents, en vue d'expliquer les cas les plus communs de l'existence. Le « pourquoi » n'est pas seulement cet instrument de l'intelligence que nous avons vu plus haut ; c'est aussi un perpétuel indice du sens qu'a l'enfant du mystère.

Ce sens tend avec cela à perdre quelque chose de son caractère de crainte et d'ignorance et à prendre la force d'un respect plus intelligent des personnalités. La catégorie de *personnalité* devient par elle-même, comme nous l'avons vu, une ressource familière de l'enfant pour l'explication du comment et du pourquoi des choses, et il se contente généralement de la réponse qui lui fait supposer une activité vivante. La catégorie de personnalité semble donc dans cette période absorber et dominer les deux autres : celles de cause et de fin. Tous les mystères de l'univers ont pour l'enfant un type général : *le grand mystère de la personnalité*. Celui-ci à son tour cesse d'être le simple mystère de l'explosion terrifiante de la force ou de l'aveugle activité d'une intelligence sans délibération ; mais il devient celui de cette sorte d'activité dont l'enfant prend une connaissance superficielle dans sa propre action.

222. Il est naturel, pour d'autres raisons encore, qu'à cette période d'intelligence croissante, le sens qu'a l'enfant de l'obscur et de l'inconnu se rapporte surtout aux personnes. C'est alors qu'il commence à prendre le plus nettement cons-

cience des influences sociales telles que celles de la famille, de l'école, etc., qui guident son évolution personnelle par imitation et absorption de matériaux sociaux. L'hérédité sociale lui permet d'acquérir l'indépendance sociale par la dépendance personnelle la plus étroite. L'invention et le jugement indépendant ne s'acquièrent que graduellement, par la mystérieuse influence des autres personnalités.

Aussi l'enfant n'a-t-il pas affaire à des mystères de son choix ou posés par un processus concient. Ils lui viennent des conditions mêmes de son évolution au sein des conditions tout établies de l'organisation sociale. Il ne peut pas s'empêcher de voir dans les personnes des objets intéressants, instructifs, mais difficiles à comprendre : ils naît naturellement en lui, spontanément d'abord, avec réflexion ensuite, un sentiment des puissances et des mystères de la vie personnelle, sentiment qui devient d'autant plus profond qu'il est plus intelligent et mieux informé (1).

L'étonnement que lui causent les personnes apparaît à cette même période dans certaines situations sociales. Ayant trouvé un moyen de résoudre les difficultés d'ordre intellectuel, quant au pourquoi et au comment, en voyant derrière les faits mystérieux une activité personnelle, — ce qui est une façon anthropomorphique d'interpréter les choses de la nature — il rencontre encore le mystère dans les actes particuliers des agents pris individuellement, dans la façon dont ils se traitent les uns les autres et dont ils le traitent lui-même. Avant que son sens moral apparaisse, les situations morales sont des énigmes troublantes pour lui. Sa compréhension des actes des personnes repose sur une ou deux conceptions de son propre moi — ce que nous avons appelé le « moi de

(1) Il en est de même aussi dans les systèmes religieux : les mystères les plus profonds sont ceux qui naissent de la conception de la personnalité divine, tel que l'incarnation, la nature divine et la nature humaine réunies en une même personne, la trinité, etc.

l'habitude » et le « moi de l'accommodation ». Il peut ainsi comprendre les actions des autres quand elles sont nettement égoïstes ou généreuses ; mais celles qui ne rentrent nullement ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux catégories, excitent en lui le sens du mystère.

Ce mystère pèse très lourdement sur la vie de l'enfant. Personne n'a observé un enfant de quatre ans à la maison sans remarquer son embarras, son anxiété en présence des controverses, des disputes mêmes d'ordre moral qui inévitablement se produisent dans la famille de temps à autre. Les aînés après une conversation animée sur le bien ou le mal trouveront leur jeune auditeur oublié d'eux, tout en larmes en présence du mystère de leur conversation. Dans un autre cas, l'enfant fera appel à votre générosité en faveur d'un mendiant et sera tout étonné, « mystifié », de voir que vous ne partagez pas les sentiments généreux que vous l'avez encouragé à avoir à l'égard de ses compagnons. La petite fille de cinq ans ne comprend pas pourquoi un visiteur sera invité à prendre la plus grosse part du gâteau tandis qu'on lui a défendu de la prendre. Voilà le point de départ d'un mystère, un mystère que nous n'éclaircirons jamais réellement, bien que nous y apportions une plus mûre réflexion et que nous introduisions consciemment dans les calculs une série plus relevée de valeurs morales. Pour l'enfant les éléments mystérieux n'ont pas d'explication ; il ne peut que voir dans les personnes qui agissent d'une façon si complexe des êtres qu'il lui faut révérer, dont il dépend, et qui l'étonnent.

Par tout ce qui vient d'être dit, il est évident que le mystère religieux se retrouve, presque dès le début, dans toute notion d'action et de caractère personnels ; et que dans la période de développement intellectuel le sens de ce mystère devient un

(1) Les auteurs qui ont écrit sur la religion primitive ont amplement décrit les manifestations anthropologiques ou spécifiques de ce sentiment primitif du mystère ou « étonnement ».

intense désir de la révélation de la vie personnelle et sociale qui commence dans la période morale, qui est la période suivante.

223. Dans cette troisième période du développement de l'enfant, le sentiment du mystérieux, comme celui de la dépendance, parvient à sa plus haute forme. Ici encore, comme pour le sentiment de dépendance, nous pourrions rechercher si le sentiment religieux a existé réellement auparavant ; et nous ne pourrions que répondre que les formes inférieures du sentiment du mystérieux ont existé certainement aux époques antérieures à celles-ci. Mais, en laissant cette question de côté, à mesure que le sens moral se développe, le sens croissant de la personnalité devient la source de mystères de plus en plus profonds pour l'enfant. Il trouve maintenant en lui-même la nouvelle idée du moi, celle du « moi idéal » que les moi rivaux antérieurs doivent reconnaître.

Ici, il est appelé à se conformer à des prescriptions essentiellement mystérieuses, et l'ordre de s'y conformer *ne vient plus du dehors* ; il naît réellement *de son propre cœur*. L'état de conscience moral et social proprement dit se distingue des états émotionnels antérieurs en ce qu'il présente l'*ego* et l'*alter* tous deux réunis dans une même conception idéale. En conséquence, lorsque l'enfant vient à « éjectiver » cette construction suprême de sa pensée personnelle, le postulat de nature morale et religieuse qui en résulte est un être divin dont les perfections appellent le sentiment plus épuré de dépendance morale et de mystère. Tous ces sentiments ont alors pour objet un être de nature essentiellement *morale* et *sociale*. La compréhension du concept de divinité, dans l'esprit de l'enfant au temps où il devient jeune homme, est morale et sociale. Le mystère devient alors la base du respect moral, le sentiment qu'éprouvait le grand philosophe qui trouvait la « loi morale au fond de son cœur » et qui faisait de ce sentiment l'objet de ses plus profondes méditations.

Cette période est si féconde en enseignements que je m'aventure à les condenser en certaines formules qui pourront servir de conclusions à cette étude du sens religieux, d'autant mieux que les données des deux aspects du sentiment religieux y sont visées.

224. 1° L'*être moral — enfant ou homme — doit concevoir Dieu comme le concevant lui-même* et comme ayant une attitude morale positive à son égard. Le jugement moral de l'enfant, moins impératif, ne peut avoir un peu de clarté pour lui que lorsqu'il conçoit les autres personnes comme s'associant à son approbation ou désapprobation de soi-même. La « publicité sociale » est, comme nous l'avons vu, un élément véritable de ce qui sert de base aux émotions morales. Aussi dans les processus suivants de sa vie religieuse « éjective », l'enfant doit penser que Dieu le voit, comme dans sa vie de tous les jours il pense que son père et sa mère le jugent.

225. 2° A ce degré plus élevé de la vie religieuse auquel l'enfant arrive maintenant, Dieu est pour lui une personne réelle, capable d'approbation ou de désapprobation morale pour moi qui l'adore. Mon adoration est la reconnaissance non pas tant de son existence — qui n'est pas mise en question dans le développement spontané de la conscience religieuse — que de son excellence. La personnalité divine est dans la vie religieuse un postulat du même genre que celui du compagnon social dans la vie morale, et celui de l'existence d'un monde de relations personnelles dans la vie intellectuelle.

226. 3° Toutefois dans l'interprétation de ce postulat, dans la tentative faite pour passer du sentiment au dogme — tentative qui constitue une démarche nécessaire de l'esprit et que l'enfant lui-même fait — l'intelligence est déconcertée à la

fois par les bornes de son propre développement et par la nature « projective » et « prospective » du processus sur lequel repose le sentiment religieux. Sans les mystères, la religion serait science — l'esprit individuel serait la seule chose à révérer dans l'univers — ce qui revient à dire que l'idéal ne serait plus l'idéal, mais une fait d'expérience. C'est ce que l'enfant montre par sa satisfaction passagère d'avoir incarné l'objet de son respect en des personnes de son milieu. Mais il doit s'élever au niveau où le véritable caractère pour lui est précisément l'idéal qu'aucun caractère ne réalise complètement. Quand il « éjective » ensuite l'idéal, nous le voyons lutter contre la contradiction essentielle que l'idéal enveloppe d'un point de vue intellectuel, — c'est-à-dire : penser un individu particulier qui n'a pas les déterminations essentielles que toute notion d'un individu présuppose. L'omnipotence, l'omniscience, l'omniprésence sans la posséder de corps, la sagesse sociale, la perfection morale — toutes sortes d'infinités — tous ces attributs troublent l'enfant; et précisément il ne peut trouver de catégories du savoir empirique pour les penser. Voilà ce qui le plonge dans le plus profond sentiment du mystère et qui l'initie aux plus émouvantes émotions religieuses.

227. 4° Le mysticisme essentiel à la conscience religieuse survit en dernier lieu. Il prend différentes formes que nous désignons par des mots plus ou moins aptes à l'exprimer.

Nous avons vu que le sentiment de la dépendance met l'enfant dans un état émotionnel susceptible de désignations diverses. C'est une preuve de l'unité du sentiment religieux et de l'unité de l'évolution intellectuelle et personnelle, qui atteint son efflorescence dans ce sentiment, — à savoir que le sens du mystérieux se montre partout sous des formes similaires. Nous trouvons par exemple le *respect* qui n'en est pas moins un sens du mystérieux parce que le mystérieux est en

même temps ce que nous révérons ; la *terreur* dont l'objet n'en est pas moins le bien parce qu'il est terriblement mystérieux ; la *peur* qui n'en est pas moins salutaire parce qu'elle porte à des actes de soumission, de propitiation et de foi.

228. Cette revue rapide des éléments impliqués dans le développement de la conscience religieuse peut se terminer par un mot sur la matière qui fait l'objet de la religion en tant qu'institution. Considérant les résultats généraux de notre étude, nous pouvons synthéliser nos vues en disant en général que le sentiment religieux dépend partout de l'évolution personnelle de l'individu pris dans son ensemble — intelligence, conduite, émotions. — L'individu par sa conception progressive des personnes, de plus en plus adéquate à la réalité, acquiert les moyens de prévoir les événements sociaux et moraux et de chercher par ce qu'on peut appeler un acte de foi — en se prémunissant contre les nouveaux actes de ce dont il dépend et les nouvelles manifestations de ce qu'il craint — à se mettre en harmonie avec l'idéal universel. Son effort apparaît dans les institutions religieuses, dont la justification est la foi. Ainsi, au lieu de la formule de Matthews Arnold : « La religion est la moralité empreinte d'émotion », je préférerais celle-ci qui découle de l'étude du développement mental : *La Religion est l'émotion éveillée par la foi*, l'émotion étant du respect pour une personne et la foi affirmant notre dépendance à l'égard d'elle.

Ainsi, l'enfant qui cherche à tâtons son père, le sauvage qui fléchit le genou devant un arbre, le prêtre qui insiste sur un dogme, l'ascète qui vit d'herbes — tous ceux-ci aussi bien que le mystique, qui contemple l'invisible et le rationnaliste, qui croit à quelque chose qu'il ne voit pas, sont religieux.

229. La place de la religion dans le développement social,

étant donné qu'elle dépend du progrès du moi à tous ses degrés, est celle d'une émotion de nature sociale. Elle devient plus importante par son alliance avec la moralité dans les formes supérieures du progrès humain. C'est ce que l'on verra plus loin au chapitre des « sanctions morales et religieuses » (Chap. X, § 4).

QUATRIÈME PARTIE

Les sanctions personnelles.

CHAPITRE IX

LES SANCTIONS INDIVIDUELLES

230. Nous avons essayé de retracer le développement de l'individu en société, de façon à donner une idée assez complète de ses fonctions et moyens à chacune des époques critiques de son existence ; nous avons indiqué aussi, jusqu'à un certain point, le caractère du milieu social dans lequel il vit. En venant à un examen un peu plus objectif de ses actions en société, nous voyons qu'une autre question très importante appelle notre attention.

Cette question concerne surtout l'individu et les dispositions qu'il montre à accepter les conditions de la vie sociale et à vivre en bon ou mauvais citoyen. En fait, nous constatons qu'il accepte les choses telles qu'elles sont. Des philosophes ont tenté de prétendre le contraire : ils ont dit que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, que l'individu est maître de sa destinée, et que c'est au moins une question ouverte pour chacun de nous à mesure qu'il atteint l'âge mûr et qu'il

(1) Sur la « Sanction en général » considérée dans ses rapports avec la société le lecteur peut consulter la « Théorie des motifs sociaux de Stephen (« *Science of Ethics* » Ch. III.

prend une vue plus intelligente de ce tourbillon qu'est la vie humaine, de décider s'il voudra descendre dans l'arène ou s'en éloigner librement.

Cependant, comme je l'ai dit, les hommes ne s'en éloignent pas d'ordinaire, bien que les moyens de suicide ne leur fassent jamais défaut. Tel est le fait et il doit y avoir des raisons de ce fait, raisons qui déterminent en quelque sorte l'homme à conserver sa vie et sa place dans la société. De plus nous pouvons dire que ces raisons sont de deux sortes, selon que nous nous plaçons au point de vue individuel ou au point de vue social. Si nous appelons « sanctions » *les raisons qui agissent réellement sur l'individu pour le maintenir à l'œuvre dans les différents rôles de l'existence, alors nous verrons deux grandes classes de sanctions.*

1) Nous pouvons rechercher si les raisons qu'un homme fait valoir à ses propres yeux, les objets qu'il se propose comme fins de ses démarches, les différents buts qu'il a l'habitude de poursuivre, ne sont pas *ses propres sanctions* pour les actes dans lesquels il s'engage. Appelons-les, en vue de la discussion, des sanctions individuelles, et demandons-nous : « Que sont les sanctions individuelles » ?

2) L'autre classe d'influences qui s'exercent sur l'individu pour le maintenir dans le sens voulu par les exigences de la vie sont celles de nature sociale dont il ne peut pas tenir compte consciemment et qu'il ne peut chercher à comprendre. Ce sont les facteurs qui, dans une certaine mesure — du moins, disons-le maintenant, pour établir au début une distinction nette — se trouvent en dehors de sa pensée et de son contrôle et qu'il ne reconnaît que parce qu'ils sont en fait. Telle est par exemple, la loi civile. C'est ce que nous pouvons appeler les « sanctions sociales » en nous demandant : « *que sont les sanctions sociales* » ?

Après ces deux grandes questions, une troisième, la plus importante de toutes, se pose, celle de savoir quels rapports

existent entre ces deux groupes de sanctions et comment l'homme vient à agir comme il le fait sous l'influence des deux groupes réunis. — Nous allons dans ce chapitre examiner les sanctions individuelles.

231. Nous sommes maintenant assez familiers avec le mode général de développement de la vie mentale pour penser que la notion de sanction, si elle doit avoir une application générale, doit être aussi assez large pour nous permettre de décrire, au point de vue qu'elle nous fournit, chacune des grandes époques de l'évolution mentale chez l'individu. L'enfant de six ans non moins que le jeune homme de seize et l'homme de soixante doivent trouver des sanctions pour leurs actes. L'idée de sanction doit se développer — si elle est quelque chose de réel — comme la vie elle-même à laquelle elle s'applique. Pour avoir négligé de distinguer les diverses conceptions de la sanction aux différentes époques de l'existence, Hobbes et Comte d'une part, Thomas Hill Green d'autre part, ont été amenés dans leurs théories politiques à de nombreux sophismes. Ils ont semblé vouloir limiter le concept de sanction à son acception dans la vie « réflexive » la plus élevée, soit à des motifs rationnels chez l'individu, soit à des règles et des pénalités nettement formulées par la société.

Ainsi, plusieurs auteurs se sont habitués à entendre par sanction pour un homme sa propre justification consciente, les raisons qu'il se donne à lui-même, d'une façon plus ou moins claire, pour adopter telle ou telle fin, plutôt que le simple fait de se proposer une fin qui soit à elle-même sa propre sanction.

La difficulté d'une telle manière de voir, c'est qu'elle établit des limites artificielles, par suite d'une définition insuffisante. La théorie de la vie politique en a souffert autant que la morale a souffert d'une définition insuffisante du mot « motif ». Plus haut, dans l'étude des fins, nous avons vu

comment la conception qui voit dans l'esprit une chose qui se développe sans jamais perdre sa connexité avec la vitalité organique, nous conduit à affirmer que l'évolution mentale ne procède jamais *per saltum*. Plus nous serons capable d'élargir les concepts de la vie mentale, établis à un point de vue génétique, plus ils seront adéquats, et moins ils nous embarrasseront. Depuis longtemps les biologistes ont vu la nécessité d'agir de la sorte dans tous les problèmes que soulève l'évolution organique. Nous réclamons le droit d'en faire autant dans ce cas, — et laissant aux résultats à obtenir le soin de justifier l'usage que nous faisons du terme que nous avons employé plus haut — nous procédons à l'étude des influences qui agissent comme sanctions sur l'esprit individuel, aux différents stades de son développement. La conclusion montrera peut-être mieux que toute considération présente, que les raisons que donne l'individu de son action ne sont pas toujours les véritables ; et que la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'aptitude à connaître les raisons qui agissent sur lui et l'inaptitude à les formuler est vitale pour son progrès personnel et social. En d'autres termes il s'agit ici, non pas seulement de définition, mais de contenu mental effectif. Dans les pages qui vont suivre on emploiera donc le mot sanction selon cette définition Une sanction est tout ce qui donne un fondement ou une raison adéquate à l'action, que l'agent en soit conscient ou non, qu'il sache ou ignore que telle est la base ou la raison de l'action qui s'ensuit. Par exemple, les cris du fou ont leur « sanction » ou justification dans le désordre de ses facultés, bien qu'il se croie sain d'esprit, comme les calculs du voleur ont leur « sanction » ou dans la récompense qu'il se propose très consciemment. Ces deux cas opposés montrent dans quelles limites extrêmes est renfermé l'usage que je fais du mot.

232. Quand, après cette introduction, nous jetons un re-

gard plus étendu sur les détails du développement mental, nous rencontrons certains poteaux indicateurs avec lesquels nous sommes devenus familiers qui nous guident et nous épargnent de nombreuses difficultés dans notre course. De nombreux faits nous ont déjà montré qu'en théorie et en pratique, au moins trois grandes époques de la vie humaine sont représentées dans le devenir de l'enfant et s'y déroulent chacune à son tour. Je les ai appelées les stades de la spontanéité, de l'intelligence, de l'idéalité ou de la moralité (1). Cette conception des trois époques du développement personnel n'est pas, on s'en souvient, de pure convenance ; elle exprime des degrés réels du progrès mental chez l'enfant, degrés si clairement distincts qu'il est impossible de le méconnaître.

Comme exemples, en fait de sanction, nous pouvons citer trois actions : le cri de l'enfant de deux ans (ou du chien) qui demande sa nourriture, la fuite de l'enfant de cinq ans pour éviter la punition due à son mensonge, les manifestations d'attachement aux consolations de la religion chez la religieuse. Je ne veux pas dire que ces états psychiques types diffèrent à la surface seulement, ni que différents juges compétents ne puissent les concevoir autrement ; je me borne à dire qu'au point de vue génétique, celui qui accomplit le premier acte ne saurait avec quelque raison — ayant présent à l'esprit quelque « sanction » — accomplir le second et que celui qui accomplit le second ne saurait davantage accomplir le troisième. Toutes les raisons qui rendent compte d'une telle différence n'ont pas besoin d'être données ici d'une façon exhaustive ; mais la principale qui, à mon avis, renferme même toutes les autres, c'est le progrès de l'agent dans la conception de son moi.

(1) En considérant les émotions, nous avons distingué la période « instinctive » primitive des deux autres réunies l'une intelligente, l'autre morale. De même, nous n'avons pas besoin ici de séparer la période « instinctive » de la période « spontanée ».

Ainsi, en admettant l'exactitude des distinctions antérieures, nous pouvons escompter trois grandes classes de raisons d'agir correspondant aux trois périodes établies, trois grandes sanctions de la conduite ; on peut les appeler, par analogie avec ces trois périodes, la Sanction de l'Impulsion, celle du Désir, celle du Devoir.

§ 1. – *La Sanction de l'Impulsion.*

233. Il ne nous est pas nécessaire de nous arrêter longtemps sur cette catégorie d'actions humaines qui est la plus inférieure de toutes ; attendu surtout qu'on ne les trouve pas dans leur pureté en dehors de la « nursery » et des maisons de correction. L'enfant présente le caractère impulsif le plus net. Là il n'est pas altéré par la destruction des facultés supérieures comme chez le fou, ni corrigé comme chez l'homme sain, adulte, par le développement de ces mêmes facultés, ni enfin réfréné par celles qui permettent ultérieurement à la société d'exercer son influence. Nous sourions aux impulsions innocentes de l'enfant, le mettons à l'abri des dangers que ses jeux avec certains agents pernicieux pourraient lui faire courir et lui accordons tous les privilèges dus à son extrême jeunesse. Ce fait que l'on tolère ses impulsions, parce qu'elles sont tout ce dont la nature l'a doué à cet âge, suffit à lui permettre d'avoir confiance en sa sanction. La nature est sa propre sanction, en effet ; et c'est pourquoi nous supportons son infériorité, ainsi que nous tolérons les bêtes autour de nous. Nous ne cherchons pas à les conduire, au-delà de ce que nous estimons être une réalisation très inférieure et très imparfaite des possibilités de l'existence. Les faibles d'esprit et les fous dont les impulsions se développent à l'excès en

prenant une direction inquiétante, nous les enfermons, non pour leur bien, mais pour notre sécurité. Mais si nous étions tous au même niveau qu'eux, si nous étions tous des enfants du même âge ou des animaux du même troupeau, ou des fous atteints des mêmes troubles psychiques, il nous serait impossible de mettre ainsi des bornes aux impulsions de nos semblables.

Cependant quand nous nous demandons pour quelle raison des actions aussi impulsives, quand elles ne sont pas compliquées par des processus plus élevés semblent emporter avec elles leur propre sanction, nous voyons qu'il nous faut chercher encore. Dès lors la question se ramène d'une façon très large à la question biologique et psychologique du *terminus ad quem* de l'impulsion. L'action la plus aveugle, la moins préméditée, a sa place dans le plan d'existence dont l'être a quelque vague notion dans sa conscience ; on voit par les créations de l'instinct chez certains insectes combien une action peut avoir d'importance bien qu'elle soit aveugle. Aussi la question de la sanction des actions impulsives entraîne-t-elle celle de savoir quelle est la fonction vitale des mêmes actions. Et c'est là une question importante, puisque, comme nous le verrons plus loin, la sanction la plus humble qui ne fait qu'exprimer simplement la finalité générale des processus vitaux ne perd jamais entièrement sa force dans les processus les plus élevés. Elle est modifiée, inhibée, considérablement voilée, plus tard, quand la volition et le sentiment se développent ; mais l'homme n'en reste pas moins un être impulsif agissant en vertu d'un mécanisme biologique qui lui est commun avec le tout petit enfant et la brute.

Au moment d'étudier la portée et la raison des impulsions de l'enfant à ce premier stade, il nous sera permis d'invoquer une vue psychologique récente qui présente le cas en termes très généraux. C'est maintenant une doctrine généralement acceptée que celle qui fait naître toute activité motrice de l'a-

daptation au milieu ; c'est-à-dire des réponses appropriées aux stimuli externes. Les processus moteurs se fixent chez l'individu par la répétition ou son équivalent; et la répétition est assurée par la tendance de l'organisme à prendre l'habitude des actions qui se sont montrées d'une utilité vitale. Nous pouvons admettre que de telles actions se sont perpétuées par sélection naturelle. Il s'ensuit que nous pouvons établir en général que tout mode d'activité doit être dirigé vers une classe plus ou moins définie d'objets des sens ou présentée par le milieu comme *terminus* propre à l'acte en question. En généralisant, nous pouvons dire que la portée ou la valeur d'une action particulière se mesure par le *stimulus* auquel elle répond. La sanction, si nous voulons l'appeler ainsi, a ce stade primitif du développement, se trouve dans les conditions objectives dans lesquelles l'activité de l'organisme entre en jeu, et cela pour deux raisons. D'abord c'est par adaptation à ces conditions du milieu que toute activité particulière est devenue ce qu'elle est et s'est différenciée de toutes les autres ; et c'est seulement en prenant pour base une telle différenciation que nous pouvons poser la question de la sanction propre à une réaction particulière. En outre, l'adaptation future, le progrès et la vie même de l'organisme reposent sur la continuation des *stimuli* auxquels les réactions de cet organisme répondent, Il semble donc raisonnable de penser, à un point de vue « rétrospectif », et « prospectif » que la sanction biologique des réactions de ce genre est le bénéfice empirique que la réaction sert à recueillir, à continuer, à rendre permanent.

Mais tel n'est pas évidemment le but de l'enfant lui-même. Que nous sachions ou non pourquoi il réagit ou pourquoi il pense, toujours est-il qu'il n'a pas pleine conscience de la valeur biologique ou psychologique de son action, A l'étage le plus inférieur — purement impulsif — quand se pose simplement la question de savoir quels sont dans l'esprit de l'en-

fant les antécédents qui aboutissent à telle action, sa pensée est pleinement objective. Sa conscience est pleine de l'objet présent : il ne pense rien à son sujet, il *le* pense simplement. Son action va sous la direction des tendances héréditaires directement à l'objet. C'est la justification de sa conduite. Tout ce qui est dans son esprit est si simple qu'une action complexe ne peut en résulter. Il agit parce que c'est sa nature ; voilà la seule raison de son action et elle est suffisante. Lui-même quand il se demande pourquoi il a agi ainsi, répond : « Je ne sais pas » ou « Je ne pouvais m'en empêcher ». Nous disons de même quand nous voyons agir un enfant ou un adulte faible d'esprit et impulsif : il ne peut s'en empêcher,

234. Ces deux façons de considérer les choses peuvent être distinguées avec soin, pour plus de clarté dans les époques suivantes de l'évolution, au moment où elles deviendront de quelque importance. Appelons la première sanction — les raisons d'ordre biologique ou psychologique qui poussent à l'action et que nous sommes capables de découvrir grâce à notre théorie du développement mental, mais que l'enfant ignore — la sanction *objective ;* et alors, nous pourrons appeler les raisons que l'agent se donne à lui-même de son action la sanction *subjective*. Voilà une distinction que les moralistes devraient observer dans leur théorie des fins morales, théorie avec laquelle notre sujet actuel a beaucoup de rapports. Nous pouvons dire maintenant, eu égard aux idées émises plus haut sur l'époque impulsive, que la sanction est alors de deux sortes : la sanction objective qui est la sanction de *fait* ou de *théorie* et la sanction subjective qui est celle de la *nécessité*. La première est ce qu'en biologie, dans l'état actuel de la science, on a quelquefois appelé la sanction de l'*aptitude* ou de la *survivance* (1). La sanction de la nécessité, d'autre part, est pure

(1) Il est évident que le terme « aptitude » s'applique et aux fonctions individuelles et aux qualités spécifiques qui survivent ; et si on accorde

sanction ultime au point de vue psychologique puisqu'elle représente le fait psychologique dernier -- la première forme d'activité que nous trouvons accompagnée de conscience.

Nous pouvons donc dire, après ces explications, que nous avons deux façons de considérer le problème. Les conditions de part et d'autre sont les plus simples possibles. Nous pouvons les désigner par des termes ordinaires dans les discussions qui vont suivre : appelons la sanction psychologique qui est ordinairement désignée par le terme nécessité, la « sanction de l'impulsion » ; une telle expression porte avec elle sa signification et sera aisément comprise par les psychologues. L'autre sorte de sanction sera mieux désignée, toute théorie biologique et philosophique laissée de côté, par l'expression « sanction du fait ».

En décrivant le développement de la sanction « individuelle » — puisque nous entendons par là les raisons d'agir de l'individu, en opposition avec celle qui naissent de l'organisation sociale — nous aurons peu affaire à la « sanction du fait » proprement dite ; le développement ultérieur de la vie mentale individuelle procède essentiellement de « sanction de l'impulsion ».

§ 2. — *La sanction hédonique inférieure.*

235. Même dans la vie impulsive nous rencontrons les grands faits du plaisir et de la douleur, faits qu'aucune théorie de la vie pratique ne peut ignorer. Quoique nous puissions arguer du rôle attribué à ces faits par les théories psy-

que les actions individuelles sont soumises aussi à la « sélection fonctionnelle » le critère de la survivance doit aussi s'appliquer à elles. Cf. mon *Développement mental*, pp. 151 et suivantes.

chologiques, il suffit à notre dessein présent — grâce à la distinction que nous venons de faire — de considérer ces états comme des facteurs psychiques qui exercent leur influence sur l'activité. Réunissant les deux, le plaisir et la douleur, sous l'expression « conscience hédonique » nous pouvons dire que le premier progrès que nous observions chez l'enfant en partant de la simple sanction de l'impulsion, est celui qui tend à ce qu'on peut appeler la « sanction hédonique ». L'enfant commence de bonne heure à agir en tenant compte de la « qualité hédonique » : il ne prend plus l'impulsion à sa valeur apparente, et il n'accorde plus une égale valeur à toutes les impulsions. Son expérience est colorée par la peine et illuminée par le plaisir, d'une façon tout à fait surprenante. Des associations s'établissent rapidement entre ses actes et leurs conséquences pour la vie mentale ; et quand l'association est un processus trop lent, certaines apparences qui suggèrent simplement le plaisir ou la douleur suffisent à l'avertir, le conseiller, le prémunir. Tout ceci est si aisé à vérifier par l'expérience — en dehors des théories qui peuvent l'expliquer — que nous pouvons nous contenter de l'indiquer sans craindre de contestations.

Le résultat immédiat de cette introduction de l'élément hédonique dans l'expérience est une modification de l'impulsion, non seulement quant à la netteté et à la simplicité du processus aboutissant à l'action, mais en ce qui concerne la forme de l'impulsion elle même.

L'élément hédonique ne suit pas l'action comme un simple résultat ; par les rapides processus d'association et de suggestion dont il a déjà été parlé, il se soude aux *stimuli* auxquels l'organisme est appelé à répondre. Le *stimulus* naissant d'un objet devient celui d'un *objet agréable ou pénible*. Et la réaction qui s'ensuit représente l'attitude du sujet à l'égard, non seulement de l'objet *per se*, pris seul, mais à l'égard de la source d'excitations tout entière, y compris la « qualité hé-

donique » acquise par l'objet. Aussi l'objet qui sert de terme à la réaction est-il tout différent : l'enfant est maintenant conscient de l'aspect agréable ou pénible des choses auxquelles il a affaire ; il en est même parfois plus conscient que de l'élément purement cognitif ou présentatif qui, auparavant le préoccupait seul.

Comme résultat nous voyons se développer chez l'enfant un sens très marqué et très subtil de la valeur des choses et des événements de la vie sous leur aspect hédonique. C'est un progrès sur la simple conscience impulsive que nous avons décrite — plus ou moins artificiellement il est vrai — dans les pages précédentes. Nous aurons à le reconnaître à mesure que nous avancerons dans l'étude des sanctions individuelles.

236 Ce premier effet du plaisir et de la peine ne doit pas être confondu toutefois avec ce qu'on appelle ordinairement amour du plaisir ou crainte de la douleur, sentiment plus complexe et qui vient plus tard. Au stade dont nous parlons, l'influence du plaisir ou de la douleur n'est pas distincte de celle de l'objet sous l'influence duquel l'enfant agit ; au contraire, c'est une partie, un aspect de cet objet. Dans tous les cas de sollicitation pressante, c'est la situation dans son ensemble qui appelle l'enfant à l'action. Il ne considère pas l'objet et la douleur séparément ; il ne les compare pas et ne choisit pas l'un à l'exclusion de l'autre. Il prend une attitude appropriée à la situation prise en son ensemble. Et même dans le cas où la prévision de la douleur semble être en opposition avec le reste des éléments que comprend la situation, et semble entraîner l'enfant dans une direction contraire, même alors il ne se représente pas la douleur en elle même, comme un motif d'action ou d'abstention ; mais son hésitation est due, je crois, à ce fait qu'un nouvel objet avec une autre teinte hédonique s'oppose à l'ancien, et qu'il y a con-

flit entre deux impulsions dont l'une est particulièrement associée à la cause ou à l'événement le plus coloré au point de vue hédonique. Les cas dans lesquels le plaisir est l'objet d'une poursuite intelligente et la douleur évitée intelligemment relèvent de la sanction du désir examinée plus loin.

237. J'estime donc que l'on peut dire en toute sécurité qu'il est des cas où la sanction de l'impulsion est compliquée d'une sanction hédonique ultérieure. L'effet en est une inhibition de l'activité purement impulsive. La sanction hédonique remplace et annule la sanction de l'impulsion. L'enfant est impulsivement attiré par le feu : cette impulsion est une sanction suffisante de son acte ; mais la douleur qui s'ensuit devient à la prochaine occasion une partie de l'excitation à agir qui lui vient du feu ; et la sanction plus récente de la douleur empêche le mouvement impulsif. Il en est ainsi pendant toute l'existence émotionnelle. Ce bref exposé suffit pour notre théorie de la sanction au présent stade, quelqu'imparfaite que soit la théorie émise ici des réactions agréables et pénibles. La question de savoir dans quelle mesure la réaction au plaisir ou à la douleur est elle-même impulsive reste naturellement ouverte et elle ne pourrait être résolue que par une étude psychologique. Or, notre dessein est d'éviter ici ces questions psychologiques et de viser simplement à établir clairement les stades par lesquels l'enfant se développe et atteint une pleine conscience des fondements de sa conduite.

La sanction dite « hédonique » n'est pas propre exclusivement à la vie de l'enfant. Au contraire, elle est un des traits prédominants de notre existence ordinaire, irréfléchie. Nous disons à un homme affolé par le mal aux dents qu'il est exempté des politesses de la vie sociale : sa souffrance explique, « sanctionne », une certaine brutalité. Nous excusons l'homme qui vient de perdre sa fortune d'exprimer ses sentiments de façon à importuner ses voisins. Les démonstrations

bruyantes sont excusées quand elles sont patriotiques : le haut sentiment qui les engendre est leur excuse. Quelques actes de sympathie -- tels que par exemple l'envoi de fleurs à un criminel condamné, les marques d'estime prodiguées à un joueur heureux — semblent indiquer qu'une situation hédonique désespérée ou brillante est en quelque sorte une sanction suffisante pour certains actes. En général, ceci est vrai toutes les fois qu'une émotion s'empare de l'esprit de l'agent au point d'en chasser tous les éléments plus intellectuels ou tous les sentiments plus élevés. Il est difficile de punir l'enfant qui a été amené à commettre un crime audacieux par des lectures malsaines. Au point de vue pathologique, l'expression « affolé par le chagrin on la terreur » montre que la souffrance ou la joie peuvent sanctionner à peu près toute conduite en renversant pour le moment toutes les barrières que dressent d'ordinaire l'intelligence et la moralité.

§ 3. — *La sanction du désir.*

238. Dans la vie de l'enfant l'époque suivante est celle que nous avons appelée l'époque de l'intelligence. Nous ne nous attarderons pas à montrer son évolution puisqu'une analyse antérieure nous permet d'en concevoir le mode. Ce qui caractérise cette période, comparée à la précédente (celle de la spontanéité) a été également indiqué. Il reste à analyser ici avec un peu plus de soin les raisons qui déterminent l'action de l'enfant dans cette période et de voir leurs rapports avec les formes antérieures de la sanction individuelle.

Le mot « désir » désigne un facteur essentiel de l'action intelligente, dans le langage vulgaire aussi bien qu'en psy-

chologie. Dans le langage du peuple, l'action intelligente est celle qui montre de la prévision ; dans le langage psychologique, c'est celle qui est dirigée vers une fin. L'essentiel dans ces deux usages des mêmes termes, c'est qu'ils distinguent bien l'un et l'autre une telle action de celle qui ne comporte, ni la prévision, ni une fin en vue. Nous avons brièvement indiqué dans une des pages précédentes la nature de cette fin, et nous avons vu la différence qui existe entre l'action simplement suggérée ou impulsive qui ne considère que le terme présent dans la situation présente ou dans l'ensemble des *stimuli* actuels, et celle qui comporte une vue éloignée dans l'espace et le temps. Aussi, en venant à étudier la sanction de l'action dite intelligente, nous sommes conduits à nous demander comment le fait d'avoir l'idée d'une fin plus ou moins éloignée peut compliquer l'activité consciente.

239. Les faits nous montrent qu'ici encore deux cas différents doivent être distingués avec soin. D'abord il y a l'action qui est encore du type impulsif ; ensuite, il y a l'action du type hédonique (en désignant par ces mots les actes qui sont accomplis sous l'influence d'une coloration hédonique des objets, déjà décrite plus haut) ; toutes deux cependant sont maintenant portées à un degré supérieur.

Dans le cas où la simple conception de la fin ou de l'objet suscite le désir de le réaliser ou de l'atteindre, nous pouvons dire que le désir est « spontané ». Il est relativement compliqué et suit une délibération plus ou moins importante sur les différentes directions qui font l'alternative pratique, à laquelle se joint le choix volontaire de la fin particulière ou de la pensée que l'agent va réaliser. Mais il a ce caractère commun avec l'impulsion que c'est le terme objectif — chose ou fait — qui se subordonne les énergies capables de réaliser le choix. L'âme est pleine de la conception de l'objet dans les formes inférieures du désir. Il y entre fort peu de pensée de soi-

même, de conception des fins éloignées et rivales, de choix distinct des moyens, de prévision des conséquences désirables ou funestes. L'enfant se trouve placé en face de l'objet, de la chose, et laisse l'activité indispensable à la réalisation de sa fin se dérouler d'elle-même de la même façon impulsive et automatique que dans l'époque précédente. Et comme auparavant, la raison de l'action ou sanction est contenue presque entièrement ou tout à fait même dans la nécessité de l'impulsion et de la suggestion ; celles-ci sont seulement plus complexes.

240. Mais un changement se produit bientôt dans la conscience, contemporain de la naissance de la réflexion chez l'enfant.

Nous avons vu cette évolution plus complètement et plus normalement dans l'étude du devenir personnel chez l'enfant, à propos de l'idée qu'il se fait de lui-même et de l'antithèse qui s'établit dans son esprit entre lui-même et « l'autre moi », celui de son père ou de son compagnon de jeu. Cette évolution embrasse tout, au point que tout autre affaire devient pour l'enfant de deux à cinq ans relativement insignifiante. Ce progrès dans le sens d'un moi complet apparaît dans le désir « réflexif ».

Pour être bref, disons que le sens du moi tend toujours davantage à être impliqué dans le désir « réflexif ». La synthèse lentement élaborée qui constitue le moi est opposée aux données partielles de l'expérience, le tout aux parties isolées, et de même que la synthèse personnelle est devenue ce qu'elle est par l'incorporation et l'assimilation de nouveaux éléments empiriques, de même ce processus tend à se compléter et à s'étendre. Le succès dans le passé se réflète dans l'attitude que prend l'enfant en face des événements à venir. La valeur variable des choses est reconnue grâce à la tendance à l'assimilation qu'ont établie les synthèses antérieures. La teinte hédo-

nique des expériences précédentes est née du degré d'adaptation des faits détachés aux exigences du devenir personnel ; les deux aspects du désir consistent dans la ratification de ces adaptations et dans l'éloignement de tout ce qui ne peut être objet d'adaptation. Ainsi vient dans la conscience une tendance à réfléchir à examiner à la fois l'ancien et le nouveau en les soumettant aux critères fournis par la notion du moi. Puis-je mettre ceci d'accord avec mon système aperceptif antérieurement édifié sur l'expérience, ou bien ceci tendrait-il à la désintégration ? La première de ces deux questions est posée par mes désirs positifs, indices de l'avantage reconnu du plaisir déjà éprouvé ; la seconde, par mes désirs négatifs, mes répulsions, mes états pénibles, quand je m'examine à la lumière de ma propre histoire.

Le désir « réflexif » est donc la détermination concrète du sens du moi. Il représente des intégrations motrices en vue d'aboutir à des moyens d'action particuliers. C'est l'instrument de conservation, d'assimilation, de concentration de l'expérience acquise, par lequel sont reconstituées les anciennes combinaisons de matériaux sous l'unité du moi ; ceci du moins, au point de vue rétrospectif, celui de l'habitude. Mais, le désir est aussi l'agent du développement ultérieur du sens personnel, puisque c'est grâce au côté imitatif du désir, celui qui assure de nouvelles adaptations, de nouvelles satisfactions, que le nucleus du moi s'accroît de nouvelles acquisitions. Il a donc aussi un aspect prospectif, qui est d'ailleurs très apparent dans les processus psychologiques.

241. — Si tel est le désir considéré au point de vue génétique comme état mental, que dirons-nous des sanctions appropriées aux actions intelligentes que détermine le désir ? Pour répondre à cette question, il est bon d'examiner de plus près ce qu'on appelle « l'objet du désir ».

Ce que nous avons dit plus haut de la fin de l'action intelli-

gente (1) — à savoir qu'elle est simplement le contenu mental qui fournit à l'acte un terme approprié — suffit à déterminer la fin du désir quand il est de nature spontanée. Mais, quand il s'agit du désir « réflexif », il est bon de noter certains éléments nouveaux qui y sont impliquées.

Si la fonction génétique du désir « réflexif » est de produire l'action dans des directions qui conservent et prolongent la synthèse progressive d'assimilation constitutive du moi, alors la fin du désir n'est pas celle que les idéalistes prétendent, la réalisation du moi ? Cela me semble évident, si on considère la chose d'un point de vue spéculatif. Mais, n'est-il pas aussi évident que de ce point de vue il est impossible de découvrir la fin subjective du désir, comme le prétend la philosophie idéaliste ? Nous pouvons dire que l'enfant réflète par ses désirs le genre de moi qu'il se trouve avoir à réaliser, et que son moi futur enrichira des réactions auxquelles ses désirs présents le poussent. Mais, ne sommes-nous pas loin de dire ainsi que l'enfant désire conserver, développer, réaliser le moi dont ses présents désirs ont pour but d'assurer l'existence ? Telle est cependant la confusion à laquelle mène d'ordinaire la définition habituelle de l'objet du désir dans la théorie morale. Cette confusion devient évidente quand nous prenons l'enfant pour sujet de nos investigations au moment où il est évidemment absurde de dire qu'il a un sens adéquat d'une fin générale quelconque à la réalisation de laquelle tendraient ses différents désirs.

Si donc, nous disons que la fin du désir c'est la réalisation du moi, en ce sens que telle est la portée de tous les désirs, considérés du point de vue du développement mental, pris dans son ensemble, nous devons dire aussi que c'est *la fin théorique*, *spéculative*, *philosophique*, analogue à celle que nous avons trouvée au stade impulsif. C'est autant de gagné pour

(1) Plus haut, Ch. VII. § 1. (surtout sect. 161).

notre théorie de la sanction, puisque nous avons dans la *réalisation de soi-même*, la sanction spéculative ou philosophique des actes de désir « réflexif ». Mais, nous devons rechercher aussi la fin subjective, telle que l'enfant la conçoit.

242. Tout d'abord, il semble indispensable à l'intégrité de la fin objective généralisée qu'est la « réalisation de soi-même », que l'individu dans ses choix et ses désirs ne la prenne pas pour fin consciente. Car, ce n'est qu'une généralisation fondée sur les détails des diverses fonctions spéciales qui doivent chacune à part participer à la réalisation du plan d'ensemble. Chaque acte ou désir particulier correspond à l'une de ces fonctions partielles avec sa fin concrète. Supposons que l'enfant réfléchisse sur son bien dans son ensemble et en vienne à choisir entre les désirs qui s'ensuivent normalement : ne pourra-t-il pas diriger son énergie vitale en des sens qui l'éloigneront de la réalisation d'un moi complet ? N'est-ce pas ce que font les hommes qui, parvenus à l'âge mûr, sont amenés par la réflexion à construire des théories sur l'existence et à proposer les fins qu'ils souhaitent voir se réaliser comme des fins universelles, se heurtant ainsi à la spontanéité du désir et dérangeant l'harmonie des différentes sources motrices de notre nature individuelle ?

En second lieu et plus positivement, ce vers quoi tend l'enfant, c'est encore *des choses et des situations*. Cependant, un nouveau développement se produit dans le processus par lequel il parvient à acquérir le sens des choses et des situations. Distinguons son sens des *choses en tant que faits* et celui des *choses en tant que qu'objets de désir*, et nous pourrons mieux examiner le dernier par opposition avec le premier et voir l'importance de cette opposition.

243. En général, il y a pour chacun de nous, à la fois un monde de faits et un monde d'objets désirables, bien différents

l'un de l'autre en tant que systèmes. Le monde des faits nous est commun à tous, en un sens très large ; celui des désirs diffère avec chacun de nous. D'une façon générale, ils coïncident tous deux chez différentes personnes, parce que le monde des désirs a son point de départ dans le monde des faits et qu'il y a assez d'analogies entre différents hommes quant à leur constitution mentale, pour que leurs désirs soient les mêmes. Mais, dans tous les cas concrets, quand il s'agit de savoir ce qui est désirable en ce moment et à cet endroit particulier, nous différons sensiblement les uns des autres dans nos choix et dans nos décisions.

En ne considérant que l'individu, nous trouvons une distinction bien nette entre la chose telle qu'elle existe et la chose telle qu'elle est désirée. Tout désir est précédé du sentiment que son objet est encore irréalisé, d'un besoin, d'une tendance vers ce qui est conçu, mais non accompli. Appelons l'objet ou l'événement présent, réellement posé devant moi, A, et ce que je désire en son absence, *a* ; voyons quelle différence il y a entre A qui existe et *a* qui est désiré.

Cette différence, c'est que A est une réalité rigide, prise dans l'engrenage de ce qu'on appelle les lois mécaniques, dont les effets se produisent sans tenir compte de mes besoins et de mon plaisir. A l'origine, je la conçois en dépouillant mon expérience de son aspect personnel, de l'élément subjectif « d'équation personnelle » et en ne laissant dans l'espace et le temps que les points communs à de nombreuses expériences, elles-mêmes communes à tous les individus qui ont suivi la même voie, et ont eu la même perception de A. Voilà *ce qui est*, l'objet, la chose, à part de mon désir.

Mais *a* la chose *désirée* est très différente de cet objet. Le simple A, projeté dans l'espace, n'est pas ce que je pense quand un désir pressant me le fait concevoir. Sans doute, je me tourne vers le fait A, mais je conçois quelque chose d'une nature bien différente. Ce que je conçois, dans mon désir,

c'est un fait de mon expérience, un mode de l'existence riche et complet, dont l'objet de ma perception n'est que le noyau, ce qui entoure ce noyau m'étant tout à fait particulier. Le fait impersonnel, A, rigide dans son obéissance à la loi et commun à tous les hommes pour qui il est identique, est remplacé dans ma pensée par une représentation qui éveille toutes sortes de réminiscences agréables, d'excitations, d'associations d'idées, de rapports sociaux, de satisfactions personnelles, etc. ; toute une explosion mentale d'une grande richesse personnelle.

Ceci est l'indice de ce que nous avons vu plus haut : le système d'aperceptions que nous appelons « moi » est impliqué dans « l'objet du désir » *a*. C'est l'écho de ma conception personnelle de la réalité, de tous mes rapports antérieurs avec elle, de tout ce que j'ai souffert et dont j'ai joui dans mes rapports avec les choses de la série A, qui maintenant donne au désir sa signification. C'est ma fonction d'assimilation, la lutte que j'ai à soutenir pour acquérir une valeur personnelle qui me met en branle. Et tout ceci me vient à l'esprit quand la chose n'est pas encore présente, mais parce que je conçois sa présence comme possible ; et je désire l'objet, la chose toute simple, seulement en ce sens que c'est la conscience que j'en ai, en même temps que la conscience du besoin que j'en éprouve qui sert à exciter en moi tout ce tourbillon d'images motrices.

S'il en est ainsi, la controverse historique mentionnée plus haut et relative à « l'objet » ou à la « fin » du désir a eu quelque raison d'être.

Les uns ont dit que les hommes agissent directement en vue de réaliser *a*, la chose du monde des désirs. Ils veulent faire rentrer dans cet *a* toutes les richesses de l'expérience. D'autres disent que ce n'est pas là ce que les hommes recherchent consciemment ; si c'était cela, ils n'y atteindraient jamais. Les hommes, suivant eux luttent pour acquérir les

choses de fait, les objets de valeur externe, et c'est seulement en y parvenant que par surcroît ils obtiennent encore d'avantage.

C'est un point qui a déjà été examiné par nous (1) et nous avons vu que la distinction est surtout génétique. La poursuite de l'objet A caractérise ce que nous avons appelé le « désir spontané ». Cependant il importe à notre présent dessein de voir que la distinction proposée est réelle.

Ce qui semble évident, c'est que généralement, lorsque la spontanéité est la plus grande, les hommes agissent directement en considération de « l'objet de fait ». Toutefois dans ce cas même il y a souvent une distinction vaguement consciente de ce qu'ils recherchent et de ce qui dans leur esprit les pousse à cette recherche ; cette dernière chose est l'*a*, la « chose du désir » ; c'est ce qu'on appelle d'ordinaire « motif », dans le meilleur usage que l'on puisse faire du mot ; je l'appelle ainsi réservant le mot « fin » pour la chose poursuivie, l'A dans la plupart des cas, la « chose de fait » (2).

224. Ceci n'est que préliminaire à la question de la sanction posée sur le terrain du désir. A cette époque le motif est la sanction. Rien autre chose ne pourrait l'être. Il n'y a aucune autre sanction possible si ce n'est la « chose de fait », but du désir. Mais ce ne peut pas être celle-ci parce que, sauf dans les cas du plus pur automatisme idéo-moteur, ce n'est pas là le véritable contenu de la conscience. Nous avons vu que même le désir spontané et l'impulsion pure sont, dès que l'expérience s'élargit, absorbés par cet état où un élément hédonique entre dans le complexus des motifs. En outre, la

(1) Plus haut, Ch. VI. sect. 167.

(2) C'est-à-dire que le « motif » renferme tous les processus affectifs, subconscients, moteurs qui s'ajoutent aux images intellectuelles ou représentatives qui constituent la « fin ». Le moi senti est en un sens large un « motif » et non un élément de la « fin ».

« chose de fait » est un élément commun de plusieurs états de conscience, peut-être chez plusieurs personnes à la fois, et les différentes attitudes, les différentes actions qui en résultent appellent différentes sanctions.

En d'autres termes, la chose A, rigide, figée, dont on a retranché tous les caractères dus à la conscience et à l'existence personnelle, précisément en vue de lui donner une nature abstraite, commune, indifférente aux situations multiples — la chose toute simple qui est la même en tout temps et pour tous les hommes — ne saurait justifier en même temps les actions variées, différenciées qu'accomplissent, eu égard à elle, les différents hommes au même moment et le même en différents temps.

Le seule genre d'activité intelligente qu'elle puisse sanctionner serait la recherche d'elle-même, telle qu'on la trouve dans la prescription des faits de la nature considérées en eux-mêmes, c'est-à-dire dans la *science*. La science est justifiée par ses propres produits, les A ; mais le désir peut être rebelle à la science, et il est inévitable qu'il cherche à la compléter. La science ne peut donc être invoquée pour légitimer les produits du désir.

245. La recherche du savoir scientifique, toutefois, représente une sanction réelle et normale. Car elle est caractéristique de l'usage plus général de l'intelligence que nous avons constaté plus haut dans ce que nous avons appelé la « pensée sélective » (1). Les critères de la valeur de ses conceptions considérées comme des survivances, reçoivent dans l'esprit du penseur le terme général de « vérités ». Les correspondances découvertes et vérifiées entre les conceptions et les « choses de fait » servent à constituer un système de vérités ; système auquel se réfère l'activité humaine, non moins dans la société

(1) Chap. III. § 3.

que dans le laboratoire ou dans les différents domaines du monde extérieur. Etant donné que la satisfaction du désir — la réalisation du motif adopté — est conditionnée par des attitudes appropriées à la réintégration des choses de fait dans les relations véritables, la vérité devient elle-même une sanction subjective ou individuelle reconnue. La vérité ainsi définie est une des grandes sanctions du désir, puisqu'elle devient ainsi elle-même un motif.

246. Si telle est réellement la sanction psychologique du désir — à savoir, le motif, défini d'une façon large, comme il l'a été plus haut — alors un acte doit paraître avoir une sanction objective dans la mesure où c'est réellement l'acte auquel porte le présent motif dans son entier. Cet acte que je considère satisfera-t-il le désir que j'ai de cet objet de fait ? Il le doit normalement, s'il résulte de l'état de conscience tout entier qui constitue le désir. Dans ce cas, en effet l'adaptation étant assurée, l'acte procure la chose, plus ou moins complètement et le désir est ainsi satisfait. La sanction prend alors dans notre conscience une vigueur proportionnée au succès de l'action à laquelle la pensée nous porte ; et nous parvenons à cette vérité générale que pour l'action intelligente, déterminée comme elle l'est par le désir, *la sanction objective est le succès* (1).

247. Le succès devient aussi la sanction subjective quand il devient motif dans la conscience réfléchie, et il devient aussi le critère individuel du degré auquel l'action est désirable, au point que nous pouvons parler à l'occasion de la sanction du succès comme d'un motif individuel.

(1) Ce qui signifie simplement, en se plaçant au point de vue du caractère imitatif de la volition, le rétablissement de la série qui libère l'action. Ceci montre aussi quelle est, *dans les cas concrets*, la sanction philosophique de la réalisation de soi-même.

Naturellement, il y a des cas dans lesquels l'action qui suit un désir ne lui est pas appropriée, ce sont ceux dans lesquels l'acte n'est pas suivi de succès. Alors l'homme se lamente sur sa conduite et constate qu'il n'a pas bien fait.

Dans de tels cas nous ne nous éloignons pas vraiment de la formule que nous venons d'adopter. Car l'homme manque d'intelligence ou d'expérience. L'action lui paraissait justifiée, mais pour nous elle s'éloigne du type intelligent. Il peut dire « Quel insensé j'ai été de faire ceci ! » ou « combien j'ai mal combiné mon plan », mais c'est qu'en réalité l'objet de son désir n'était pas rattaché aux « objets de fait » ; ou sa conception de l'objet du désir ne procéderait pas d'une interprétation convenable de l'expérience ; ou la suite d'actions était trop complexe pour qu'il puisse relier convenablement la fin au commencement, et ainsi une ligne ou deux ont été passées ; ou peut-être il n'a pas tenu compte dans son plan d'existence, de l'influence des désirs et de la conduite des autres, ou bien des modifications de sa propre attention au profit d'autres fins objectives. Toutes ces influences et beaucoup d'autres ont rendu son succès problématique et lui semblent avoir supprimé la sanction quand sa conscience vient à les considérer d'un point de vue *ex post facto*. A ce moment, faisant le mieux qu'il pouvait, son action était sanctionnée pour lui par le motif ; mais dans ses résultats et à la fois pour l'observateur et pour l'agent, la sanction se trouve dans le succès qui prouve que l'acte est plus ou moins approprié.

Le succès considéré comme sanction personnelle est renforcé par la sanction de la vérité. Car toute correspondance véritable entre la pensée et le fait entraîne le succès de la pensée dans le monde des faits. Nous sommes ainsi autorisés à parler du succès comme de la sanction de l'intelligence attendu qu'elle opère à la fois dans les deux sphères, celle du fait et celle du désir.

248. D'autres questions psychologiques surgissent en ce moment ; mais je me contenterai d'en examiner une ou deux dont la solution est utile au progrès de notre étude de la vie sociale, à ce stade de l'intelligence.

On se souvient que la notion du moi chez l'enfant se rattache à deux systèmes en quelque sorte opposés d'expression émotionnelle et active. Un des résultats de notre étude du sens primitif du moi, c'est qu'il présente une certaine dualité au sein de son évolution définie. Il y a une question, nécessaire pour l'action, entre le moi agressif prétentieux, égoïste, et le moi de l'imitation, de la sympathie, de l'accommodation, de l'altruisme. Si ceci est vrai, ce que nous avons vu des sanctions à la fois dans la période impulsive et dans la période intelligente doit se rattacher à ces deux formes de la notion du moi. Si les actions diffèrent au point que les deux termes opposés « égoïste » et « altruiste » leur soient respectivement applicables, alors les sanctions-motifs qui leur donnent naissance doivent différer aussi.

En ce qui concerne la période impulsive la distinction n'est pas d'une grande importance spéculative attendu que la vie pratique tout entière repose sur l'impulsion ; mais la question de savoir si les faits de cette période montrent l'existence des deux sortes de réactions (altruistes et égoïstes) chez l'enfant, est d'une grande importance pratique. L'enfant est-il un être doué d'impulsions généreuses aussi bien que d'impulsions égoïstes ? Les faits ne laissent aucune place au doute, et j'ai eu l'occasion de le montrer en détail. L'enfant agit sous la sanction de l'impulsion ou de la nécessité, qu'il aille dans un sens ou dans l'autre. Il suffit d'indiquer que ceci est le point de départ des considérations sur la sanction sociale qui vont suivre. Mais il nous faut établir encore quelques distinctions, en ce qui concerne la sanction du désir dans la période intellectuelle. Si, comme nous avons des raisons de le croire, le motif, l'objet du désir, la « chose du monde du désir », par

opposition à la « chose du monde des faits », est une construction de l'esprit dans laquelle le sens du moi est le centre qui s'assimile les autres éléments ; si c'est cette notion du moi qui par sa puissance d'attraction absorbe progressivement les choses de fait pour les mettre sous forme de construction personnelle, nous avons à nous demander quelle est celle des deux conceptions normales du moi qui joue ce rôle. L'objet du désir relève-t-il de l'égoïsme ou de l'altruisme ? Est-ce le moi égoïste, agressif, dominateur, qui désire ; ou bien est-ce le moi imitateur, éducable, généreux, altruiste, capable d'abnégation ? Ou bien est-ce les deux ? Ou bien aucun des deux ?

Naturellement il faut que ce soit les deux, ou séparément ou ensemble. Ce ne peut être les deux ensemble aux degrés inférieurs de l'évolution du sens du moi, puisque l'assimilation des conceptions partielles du moi qui les réunit n'est pas encore faite. Mais ce qui caractérise le dernier stade du sentiment — moral, religieux, etc. — c'est, comme on l'a dit, que le progrès s'y fonde sur une conception généralisée du moi dans laquelle les motifs combinés de toutes les conceptions personnelles prennent place en une notion idéale à laquelle on subordonne plus ou moins consciemment les conceptions partielles à demi-isolées. Si alors nous réservons l'époque de l'idéal pour en faire l'objet d'une étude distincte, au sujet de la sanction, en caractérisant l'époque du désir strictement par le développement de l'intelligence et l'aptitude à utiliser l'intelligence pour des dessins personnels ; alors nous devons dire que les deux conceptions du moi celle de l'ego et celle de l'alter stimulent tour à tour l'activité et donnent ainsi chacune sa propre sanction au genre d'actions qu'elle engendre.

249. Si tout d'abord, nous considérons ces deux cas séparément par une distinction en quelque sorte artificielle, nous voyons quels sont les genres d'activité personnelle qui reçoi-

vent ainsi une sanction. Toute action accomplie par esprit agressif, par orgueil ou égoïsme aurait pour justification la conception du moi privé — s'assimilant les « choses de fait », les circonstances de la vie sociale, les actes des autres, le contenu empirique en général ; et le succès dans la tentative faite pour soumettre toutes ces activités et tous ces matériaux à l'empire des conceptions égoïstes de l'individu serait sa récompense. C'est ce qui semble surtout se produire dans la période qui va de la deuxième à la quatrième année. J'ai déjà cité quelques faits qui montrent l'usage égoïste que l'enfant fait de son intelligence quand il vient de la découvrir en lui et qu'il apprend qu'il peut s'en servir pour son avantage personnel. Il trompe les plus jeunes que lui, il circonvient ceux qui l'entourent, il essaye d'induire en erreur ses aînés. Ce mode d'emploi de l'intelligence est une des premières raisons du mensonge naturel à l'enfant. Sa sanction est le succès, et pas autre chose. Telle est la règle de ses actions et il n'a aucune raison d'hésiter à l'appliquer, excepté lorsque ces actions elles-mêmes ou les modèles qu'il est expressément convié à imiter font surgir l'autre conception du moi, éveillant ainsi la sympathie et faisant naître entre les deux notions du moi un conflit pour la suprématie temporaire de l'une ou de l'autre. Il y a dans la société des hommes que nous classons parmi les égoïtes et qui sont généralement très bien doués au point de vue de l'intelligence ; ils emploient leur milieu social à se procurer des avantages personnels. Il y a aussi le criminel dont la conduite égoïste reçoit la sanction de succès personnel, et qui oblige à douter de l'efficacité des sanctions que la société institue pour la punition de ses actes ou la récompense d'actions d'une nature différente.

Quoi qu'il ne soit pas dans notre dessein de discuter ici les théories sociales, nous ne pouvons nous dispenser d'indiquer quel fondement est obligé d'adopter une théorie individualiste de la société, tant qu'on considère l'homme simplement

du point de vue de l'intelligence agissant sous la sanction du désir personnel. La violence des compétitions individuelles tend directement à justifier la poursuite du succès. « Rien ne donne le succès comme le succès lui-même », voilà le mot d'ordre. Il y a de grands domaines de l'activité humaine où la compétition est de tous les instants et dans lesquels cette sanction n'est jamais supprimée ni même beaucoup modifiée.

250. Dire que c'est la seule sanction de la conduite intelligente, c'est nier qu'il y ait d'autres motifs corrélatifs de l'égoïsme. Or, il est psychologiquement impossible de concevoir le moi comme un ego, sans concevoir corrélativement le moi en tant qu'alter. La réaction émotionnelle et pratique correspondant à celui-ci est aussi originale que l'autre. L'enfant semble montrer beaucoup de goût, au moment où son intelligence naît, pour l'exercice égoïste d'un pouvoir récemment acquis ; mais l'autre côté de sa nature ne disparaît pas pour cela. J'ai déjà indiqué les raisons pour lesquelles son évolution semble à cette époque se faire toute entière dans un sens seulement : c'est principalement en vue de l'exercice, de l'éducation, de la pratique, de l'accroissement des forces que l'intelligence est à cette époque employée surtout à la réalisation de fins égoïstes. Mais, nous ne tardons pas à voir chez l'enfant une sorte de réaction en sens contraire. Il commence par élargir le cercle de ses affaires. Son égoïsme varie suivant qu'il est à la maison ou au dehors. Il commence à montrer une générosité intentionnelle. Tout ceci a été déjà indiqué. L'essentiel pour nous en ce moment, est que la conduite généreuse ait sa sanction absolument de la même façon que la conduite égoïste. Le moi qui conçoit les objets du désir est maintenant l'alter ; il remplit la conscience et aboutit normalement à l'action sympathique, désintéressée ; la sanction propre à ce type de motifs est le succès dans le genre d'activité correspondant ; ce qui fait du succès obtenu en étant généreux un genre normal

de sanction intelligente. C'est tout à fait analogue à ce qu'il y a de normal dans les actions impulsives des deux genres, celles qui semblent égoïstes et celles qui semblent généreuses ; les unes et les autres sont si naturelles que la présence de chacune d'elles est sa propre sanction. Ainsi, dans la sphère de l'intelligence, où un désir est bâti sur un fait auquel aboutisse le désir, la construction mentale prend deux formes également normales.

En définissant la sanction du désir dans les termes du succès, on doit donc comprendre les deux cas et les actions des deux types différents : celles du type égoïste et celles du type généreux. Chacune des deux sanctions correspondantes est une forme intelligente de succès.

251. Un autre point doit être examiné avant de passer à des développements d'un ordre plus élevé : les rapports de la sanction propre à l'action intelligente avec celle qui est propre à l'action impulsive.

La première se superpose à la seconde et en est inhibitrice, ou bien elle y tend quand du moins il y a à choisir entre les deux. Quand elle ne le fait pas, il y a violation de toute sanction dans l'esprit de l'agent. L'impulsion est la servante de la raison ; si elle devient prédominante par son intensité intrinsèque ou par la faiblesse de la sanction intelligente, alors l'action devient déraisonnable, et l'impulsion est de nouveau l'unique justification, comme elle l'était avant que l'intelligence ne naisse. Mais, quand on recouvre l'intelligence et qu'on commence à juger la situation de son propre point de vue, alors l'absence de toute sanction plus haute que celle d'une nécessité temporaire fait naître dans la conscience un sentiment de profond regret. De nouveau, l'agent se dit : « Combien j'ai été fou, enfant ! » Quand on considère le fait dans l'économie générale du développement personnel, c'est chose de grande importance, car c'est ce qui constitue le pas-

sage de la conscience à une sphère nouvelle d'adaptation intelligente aux hommes et aux choses. Aussi longtemps que l'impulsion est sans contrôle, il n'y a personne pour guider la machine humaine. La justification biologique est la seule justification L'impulsion est affaire d'activité aveugle, sauf pour le théoricien qui pose les principes du développement biologique. Mais, quand l'intelligence entre en scène avec sa sélection des moyens pour les fins et son utilisation des forces vitales et des impulsions pour la réalisation de ses desseins particuliers, apportant aussi un certain degré de contrôle et d'équilibre au sein des impulsions qui sont en lutte, alors commence une ère nouvelle, non seulement pour l'individu, mais comme nous avons trouvé des raisons de le croire en étudiant les fonctions sociales, pour la société elle-même. Songez à la différence entre le contrôle de soi-même et la licence, entre le juge et la foule, entre l'enfant qui regimbe aux douleurs et le génie qui les écarte, et vous aurez en partie une idée de ce que la sanction intelligente a d'importance dans l'histoire de l'humanité. L'ordre naît du chaos, des desseins constants et un plan d'existence succèdent à la capricieuse indulgence, aux joies fragmentaires ; l'économie de l'énergie mentale et vitale remplace la lutte aveugle et sans portée. Quelle chose surprenante est le contrôle de soi-même lorsqu'il a pour objet des fins qui ne sont pas les meilleures ! Combien grand est son succès, même quand sa sphère est celle de l'immoralité ! Et, combien un homme qui conçoit des fins éloignées tient bien la place de l'homme impulsif et émotif, non seulement en prenant pour fins le calme et la modération, mais encore en utilisant les forces des autres, peut-être pour les rendre plus parfaits par elles !

252. Indiquons enfin que la distinction entre le monde des faits et le monde des objets du désir, s'étend au domaine des faits sociaux, dans lequel nous trouvons les motifs les plus

propres à inspirer et agiter l'individu. Les personnes aussi bien que les choses diffèrent dans leur genre d'existence. Une personne peut être pour une autre un A dans le monde des faits — elle doit même l'être — et aussi un *a* dans le monde du désir. Une personne qui n'est qu'un simple A, un fait, une chose, dont on fait l'expérience comme d'une porte ou d'une chaise, n'est qu'un objet connu ; elle peut être ou ne pas être aussi un objet de désir. Son existence peut m'être aussi indifférente que celle de cette chaise ; mais elle peut m'être aussi nécessaire que celle de la mère l'est à l'enfant, celle de l'ami à l'ami quand « le secours manque et que les personnes affligées courent les rues ». L'ego peut s'attacher à tel ou tel alter de façon à ne faire avec lui qu'un moi ; ou bien l'alter peut être un ennemi.

La présence de plus en plus considérable parmi les objets du désir des autres personnes qui n'en restent pas moins des choses de fait est féconde en actions intelligentes. Je puis vous traiter comme une chose tout en vous considérant comme une personne. Ou bien je puis pourvoir à vos besoins comme personne en prétendant à votre affection alors que vous êtes réellement pour moi une chose et que mon but, mon désir véritable ne s'élève pas jusqu'à vous. En d'autres termes, l'intelligence peut manier ses matériaux personnels tout comme ceux du monde extérieur, subordonnant les choses à la satisfaction de ses désirs et cela sous la même sanction que précédemment, la sanction du succès, quelque dure qu'elle paraisse.

Toutefois — et c'est ici que surgit une des difficultés de la situation — en ce cas, l'idée d'utiliser une personne comme une simple chose, comme un moyen pour des fins éloignées, tend à entrer en conflit avec la conception nécessaire d'un alter ayant lui-même des désirs et suscitant par sa valeur intrinsèque la sympathie. De là, une complication de la conduite aussi bien dans la société que chez l'individu. Les objections faites à la vivisection et en général à l'usage d'animaux

vivants pour des desseins humains, en fournit un exemple. Ici, l'intelligence requiert l'emploi d'êtres vivants comme de simples choses, comme moyens, leur déniant le droit de s'élever au rang d'objets de désir, leur déniant toute valeur personnelle. Mais, les impulsions sympathiques poussent nécessairement à concevoir la souffrance d'un alter. De là, un conflit. Sans doute, ce n'est pas un conflit rationnel. La sympathie est une impulsion dont la sanction est la nécessité — considérée à part de toute sanction morale que d'autres éléments peuvent lui donner — tandis que la fin intelligente est affaire d'adaptation et réclame son droit à la préséance. La fin, c'est-à-dire la solution du problème biologique posé, sanctionne la vivisection. Si, dans un cas particulier, la solution du problème est d'une haute importance, des considérations morales peuvent intervenir ; mais, il suffit que l'intelligence sanctionne la vivisection, pour triompher de la sympathie purement impulsive.

La même complication apparaît quand nous faisons de la peine à quelqu'un pour son bien. Plus d'une mère connaît cette situation pénible : d'être obligée de faire souffrir l'enfant pour un bien plus grand, comme dans le cas d'une opération chirurgicale nécessaire. Dans ce cas, il n'y a pas moins de trois conceptions du même enfant dans l'esprit de la mère : celle de fait, l'enfant malade ; celle de la sympathie, l'enfant souffrant l'opération ; celle du désir, l'enfant guéri. La première est dans une certaine mesure une abstraction. Mais, si la conception de l'enfant comme un fait n'avait pas assez de force pour empêcher l'action impulsive de repousser le chirurgien, action qui trouve sa sanction dans la conception de la sympathie, l'action intelligente ne se produirait jamais. Car, alors le désir dont procèderait l'action intelligente ne pourrait pas se constituer.

Ces situations suffisent à montrer les embarras dans lesquels l'intelligence peut tomber, même à ce degré relativement infé-

rieur du développement qui précède l'apparition du sentiment moral et social. Combien pauvres, apparaissent dès lors, les constructions des théoriciens de la politique et de l'économie politique qui traitent le désir comme une sorte de quantité constante, qui peut être multipliée par le nombre des individus et qui sert ainsi de base à une théorie de la valeur ; ou bien que l'on identifie avec la « demande » et que l'on peut ainsi poser comme le corrélatif de « l'offre ». Et, cette complexité n'est rien par rapport à celle qui apparaît dans le domaine plus élevé qu'atteint sa conscience à mesure que la personnalité se rapproche de sa forme idéale.

§ 4. — *La sanction hédonique supérieure.*

Le développement de la conscience dans le sens que nous venons d'indiquer, conduit à un sentiment plus raffiné de plaisir et de douleur chez l'agent. Nous avons vu que la teinte hédonique de l'expérience suscite les attitudes diverses du moi à l'égard des choses particulières. De là, vient l'opposition des « choses du désir » aux « choses de fait ». La chose de fait reste affaire de connaissance, de science, d'observation ; la chose du désir est cette riche donnée hédonique que le moi assimile immédiatement

Mais une autre tendance se fait souvent jour dans la conscience réfléchie, et même toujours, eu égard aux différents types d'expérience correspondant aux différents esprits. L'agent lui-même découvre précisément la distinction qui existe entre les choses comme objets de désir personnel. Il en vient à s'apercevoir que ce n'est pas l'objet per se qu'il recherche, mais les états du moi qui résultent de la réalisation des objets de son désir. La satisfaction recherchée est ainsi

isolée pour ainsi dire, dans sa pensée, et proposée *elle-même comme objet de désir*. L'agent généralise l'expérience hédonique proprement dite, se la propose pour fin et recherche les objets de fait, même les objets habituels de ses désirs, uniquement en vue de ce nouvel objet de désir, dérivé des autres : le plaisir. Nous trouvons sous cette forme, réalisé pour la première fois, un pur hédonisme de la conscience subjective. C'est dans la sphère du désir, ce que la sanction hédonique inférieure correspondante, dont on a déjà parlé, est dans la sphère de l'impulsion. L'enfant est d'abord porté par l'impulsion vers les objets considérés comme choses, ensuite vers eux considérés comme choses agréables ou désagréables ou même comme de purs plaisirs ou de pures douleurs. Aussi, dans la sphère du désir, la première action réfléchie est-elle de se porter vers l'objet du désir qui remplace la simple chose de fait. L'objet du désir est constitué par l'un de ces états vivement colorés de plaisir ou de douleur qui tendent à produire les attitudes du moi. Finalement, le plaisir comme conception devient lui-même l'objet de la poursuite et l'agent qui agit ainsi est dès lors un « hédoniste réfléchi ». Chez de telles personnes il peut y avoir vraiment une « arithmétique des plaisirs ».

Telle est la fameuse sanction hédoniste, la poursuite du plaisir comme tel. Elle correspond à l'égoïsme le plus raffiné, dans le sens individualiste (1). Elle représente le point culminant du développement intellectuel en tant qu'il fournit un type de sanction pour la conduite. Nous verrons plus tard dans quelles conditions elles se présente dans la vie sociale.

(1) Qui cependant n'est pas nécessairement aussi anti-social ou « inaltruiste » dans ses modes d'expression ; car les plaisirs que procure la société ou la bienfaissance peuvent être recherchés simplement comme plaisirs. (Voir aussi sect. 260).

§ 5. — *La sanction du devoir.*

Dans nos considérations psychologiques antérieures sur le développement du sens de la personnalité, nous avons vu le progrès graduel du moi général ou idéal, s'opérer grâce à un processus continu d'accommodation imitative qui est d'ailleurs l'instrument de tout progrès mental. La croissance se fait par assimilation ; et quand la conscience est devenue capable, sous la direction des personnalités qui renforcent et mettent en lumière la loi morale, d'absorber ses deux conceptions partielles du moi — le moi égoïste et le moi généreux — sous un nouvel idéal qui leur dicte sa loi, alors elle pénètre dans la sphère des droits et des devoirs. En suivant ce progrès chez l'enfant en vue de résoudre la question de la sanction de la conduite à ce stade le plus élevé du développement personnel, nous nous trouvons en présence de conditions complexes et difficiles. Cependant c'est ici que le sujet présente à la fois le plus grand intérêt spéculatif et la plus haute importance pratique en matière sociale ; c'est pourquoi nous chercherons d'abord à tirer quelque lumière des principes que nous avons cru devoir reconnaître dans les conditions plus simples où nous nous sommes trouvés auparavant.

La sanction subjective du bien, celle qui pousse l'agent à reconnaître et à accomplir le devoir, c'est précisément le sentiment de l'obligation que nous sommes efforcés plus haut d'expliquer au point de vue génétique. En théorie, on l'a appelé l' « *impératif catégorique* » ; dans le langage populaire il a nom « conscience ». Il ne nous appartient pas de spéculer sur ce sentiment ; mais nous devons seulement nous demander comment la présence de la sanction dans l'esprit de l'individu modifie les raisons qu'il a d'agir et par conséquent les

actions elles-mêmes que nous avons vu accomplir aux époques antérieures. L'impulsion conduit à l'action par la « nécessité » ; l'intelligence, à des actions différentes en vue du « succès » ; l'une et l'autre subsistent, la dernière modifiant les exigences et l'autorité de la première. Et maintenant quelles sont les nouvelles complications qui surgissent dans les produits de l'une et de l'autre quand l'*obligation* porte ses fruits, quand l'homme se sent poussé à faire le bien ?

255. Ce qu'on remarque tout d'abord dans cette nouvelle sanction, c'est que si on la considère simplement dans l'esprit du sujet elle ressemble à celle de l'impulsion. Elle surgit, sans que celui qui la conçoit en ait construit en détail et adéquatement le contenu. Il ne peut donner les raisons pour lesquelles il affirme qu'une conduite est bonne : il n'en a pas. Il ne peut se représenter à lui-même ni communiquer aux autres un plan général d'existence qui embrasse les détails de l'action à mesure que de nouvelles circonstances surgissent ; il n'apporte à chaque fois qu'un lambeau de sanction approprié simplement à la circonstance qui l'appelle particulièrement à l'action. C'est à ce point de vue que l'action morale est impulsive. Elle représente l'habitude en face de la loi. Elle est impulsive aussi, eu égard à la forme de quasi-nécessité que revêtent les injonctions de la conscience. Il est vrai que c'est là un nouveau mode de nécessité : il n'agit pas sur la conduite par la pression immédiate des conditions nerveuses. Mais son impératif est catégorique et ses commandements sont l'objet d'une sanction aussi réelle, quoique ce ne soit pas la même, que les impulsions réflexes inférieures. C'est par ce caractère quasi-impulsif que la sanction de l'obligation présente quelques rapports avec les autres.

256. La sanction morale tend à se subordonner les sanctions antérieures et cela parce qu'elle constitue une synthèse

mentale plus compréhensive. La généralisation de la notion du moi ne peut se faire que par la subsumption des moi normaux, mais partiels. Nous ne pouvons concevoir le moi idéal sans faire usage des conceptions partielles qui fournissent des matériaux à l'idéal. Le moi impulsif, avec sa sympathie capricieuse et égoïste doit y entrer, et le moi intellectuel, artificieux, aussi ; et chacun doit rechercher sa propre sanction, car c'est seulement par les exigences respectives de ces conceptions et l'adaptation de leurs activités propres, que la conception idéale, légale, régulière, morale et son activité propre, peuvent être constituées. S'il est vrai que la conception idéale indispensable à la naissance du sens moral naît de la généralisation des notions partielles et inférieures, les formes d'activité qui en résultent et requièrent une sanction nouvelle, doivent provenir en quelque façon de la réduction des formes antérieures à un type nouveau unique. Ceci nous mène à deux conclusions : d'abord que la conduite qui est sanctionnée par le sens de l'obligation existe naturellement et normalement à côté des autres formes d'action dans la même personne, et ensuite, que c'est seulement grâce à la vitalité de l'impulsion et de l'intelligence, grâce à leur influence normale sur la conduite que cette nouvelle synthèse et cette adaptation supérieure peuvent se constituer.

Ce fait que le sentiment moral est entièrement normal, ainsi que la sanction qui le renforce, est en nette opposition avec la tendance de certains auteurs à les considérer comme en quelque façon étrangers à l'humanité, et comme agissant par une intervention divine, par une croyance en des récompenses et des punitions surnaturelles, etc... Contrairement à cette conception nous voyons que la sanction du devoir naît du jeu naturel des impulsions et des opérations intellectuelles, exactement de même que nous avons vu les formes supérieures du sentiment religieux naître du sentiment moral. Le développement de l'intelligence, en tant qu'extension en ampleur et en

compétence du jugement personnel, entraîne normalement avec lui un développement de la sensibilité et de la rectitude dans l'attitude morale. Le progrès intellectuel est d'abord un progrès, dans le sens de la valeur personnelle et de la valeur du caractère, fondé sur une expérience sociale plus large. Ce progrès exige que la sanction des désirs ou impulsions généreuses soit entretenue aussi bien que celle des désirs ou impulsions égoïstes. Aussi la conséquence en est elle — en tant que compréhension plus haute et plus adéquate, et organisation supérieure des matériaux de la vie sociale et individuelle la sanction du devoir. La sanction naît par ce moyen et par celui-là seulement : elle n'est adéquate et n'a d'influence qu'en fonction d'une synthèse intellectuelle adéquate et compréhensive.

Il s'ensuit qu'il n'y a point dualité de la pensée et de l'action dans ce domaine supérieur, (pas plus qu'il n'y en a dans le domaine de l'intelligence et du désir), comme il y en aurait si la représentation d'un objet était naturelle et normale, mais la tendance à la lutte pour sa satisfaction d'origine extérieure. La seule opposition possible entre l'intelligence et le sens moral est celle qui existe dans quelques cas particuliers, quand le processus intellectuel correspond à une synthèse inférieure de valeurs individuelles et sociales dont la sanction est le succès ou le plaisir. Alors l'opposition est plutôt vive. L'assimilation est impossible ou du moins contrariée, de l'action que l'intelligence requiert à ce degré inférieur avec la conception idéale dont découle le sens du devoir. Ce fut donc par une véritable intuition que les moralistes Grecs opposèrent la raison pratique — la raison, une connaissance parfaite — à l'opinion, à la perception et à l'illusion des processus cognitifs inférieurs. La raison pratique est encore la raison. Mais les Grecs partagèrent l'avis que nous critiquons maintenant, sur l'origine de l'intuition morale, d'autant plus qu'ils essayèrent de l'expliquer par une

sorte d'illumination qui ne pouvait être la conséquence des processus naturels. Le dualisme entre la raison et l'opinion ou les sens fut aussi courant dans la pensée grecque que le dualisme de la pensée et du sentiment chez nous.

En opposition à ces deux dualismes nous posons un processus de développement à deux aspects : un aspect *constructif* et un aspect *actif*. Sous le premier aspect, il va des sens à la pensée raisonnable ; sous le second qui résulte constamment du premier, il va de l'impulsion à la conduite morale, de la nécessité au devoir.

258. Un autre point mentionné plus haut suggère aussi certaines réflexions. Il soulève la question du contenu actuel et du jeu des fonctions dans la conscience morale normale. Ce que nous en avons déjà dit montre qu'il doit y entrer des impulsions et de l'intelligence dont le développement est la condition du progrès du sens moral. Mais il est évident qu'on peut déterminer plus exactement les influences qui donnent une teinte plus relevée aux phases de la vie morale — phases dont il suffit de s'écarter pour donner naissance à diverses anomalies et à des tendances pathologiques.

En poursuivant cette étude, la première grande distinction que nous rencontrons est celle que nous avons déjà faite entre les choses considérées comme simples faits, les *choses de fait*, et les choses considérées comme compromises dans une conception progressive du moi, les *choses en tant qu'objets du désir*. Nous avons vu que même dans la vie de l'intelligence une distinction très compréhensible existe déjà. Le monde des choses, opposé au monde des objets du désir, constitue une série de termes que l'on peut manipuler, qui restent identiques à eux-mêmes avec une certaine constance, qui concernent certaines relations, sont capables d'une description plus ou moins exhaustive en vue de desseins individuels et sociaux et gardent une neutralité relative en égard à notre existence et

à nos attitudes pratiques. C'est seulement à mesure que ces choses entrent eu certaines relations avec les personnes et les usages personnels — bref avec la société, d'une façon ou de l'autre — qu'elles constituent des éléments ou des détails du monde des valeurs.

Il s'ensuit qu'il y a deux développements bien différents dans la vie intellectuelle suivant que les matériaux avec lesquels on a affaire sutout appartiennent à l'un ou à l'autre de ces deux domaines — celui des faits et celui des objets du désir. Le développement de la vie d'une personne peut être caractérisé par la poursuite essentielle des *faits*, des *vérités*. La recherche a naturellement son mobile dans le désir, mais non dans les choses en tant qu'objets du désir ou en tant qu'éléments du monde des objets du désir. Nous avons déjà reconnu ce caractère purement intellectuel dans la tendance scientifique à rechercher seulement le vrai en dédaignant l'utile. La notion du moi est alors absente : l'idéal de la connaissance est sans préjudice de l'intérêt personnel. La seule raison que nous ayons de mentionner ceci en ce moment c'est que dans un tel développement intellectuel nous constatons que l'idée de valeur est absente dans la mesure même où le désir humain et social est absent. La valeur vient seulement de l'introduction de la notion du moi, et elle se mesure par le degré d'adaptation possible des connaissances nouvelles, aux désirs. Quand ceci a lieu nous passons au pôle opposé de l'opération intellectuelle et ici nous trouvons certains caractères qui s'imposent et qui impliquent la sanction morale.

259. La vie morale est éminemment fondée sur la valeur. Ses objets sont des objets de désir, et cela au plus haut degré, quand la notion du moi est générale ou idéale. Quant à la ligne de séparation entre les conceptions du moi qui sont générales et celles qui ne le sont pas, il est d'ordinaire — dans les consciences développées — radicalement impossible

de la tirer. Le sentiment moral, une fois né dans la conscience de l'assimilation des conceptions partielles du moi l'habitude de cette assimilation générale naît précisément, et elle fait alors violence au cours normal du progrès pour isoler soit la notion du moi, soit la notion de l'alter et essayer d'adapter à l'une d'elles seulement, sur une grande échelle, les résultats de la vie. La vie du désir tout entière prend normalement un caractère moral. — « Que dois-je faire ? », telle devient la réplique spontanée de l'esprit aux exigences de l'impulsion et à l'attrait du succès.

Ceci nous mène à reconnaître une valeur sociale à tous les actes de la vie sauf ceux dont l'accomplissement est si habituel que nous pouvons les considérer comme indifférents. Mais on ne peut considérer comme tel aucun des actes qui ont un motif personnel. Tous ceux qui sont ainsi sont moraux ou sociaux, qu'ils soient égoïstes, altruistes, ou neutres en apparences, parce qu'une fois que la conscience a commencé à rapporter les conceptions personnelles partielles à la conception idéale, toutes les actions, tant soit peu personnelles, ont une valeur morale, tacite ou évidente, par comparaison avec l'action qui découlerait du point de vue idéal.

Il s'ensuit que toute action qui est de quelque façon intéressée est morale ; et c'est sur ce point que porte la sanction morale, dès que la personne est entrée dans la période du développement moral. La sanction intellectuelle du succès et la sanction impulsive de la nécessité ont ou bien à se plier aux exigences supérieures du devoir ou bien à les violer. Mais en tout cas il existe de telles exigences et leur présence même fait que la conscience diffère de ce qu'elle était auparavant. La sanction morale a une influence directe inhibitrice sur l'action des sanctions inférieures d'autant plus qu'aucune d'elles ne peut être considérée comme la sanction finale de l'acte qui résulte de la délibération morale. C'est ici la province du sens de l'obligation, du devoir ; et des directions

effectives prises par la conduite sous l'influence des sanctions antérieures quelques unes simplement peuvent être ratifiées, il peut se faire même qu'aucune ne le soit.

260. Ceci nous fait voir que même le conflit relatif entre l'intellectuel et le moral qui semblait devoir naître de la sanction hédonique (v. sect. 253) est rarement réel.

L'obéissance aux exigences de l'intérêt personnel peut paraître représenter une forme de conduite rationnelle en pleine opposition avec les formes qui font l'objet de la sanction morale. La sanction du succès peut prendre une importance exagérée chez un individu ou dans une société sans que la sanction morale prenne une importance correspondante. Ce développement de l'individualisme peut nous paraître maintenant dans une certaine mesure anormal. Un tel développement intellectuel, pour autant qu'il est intéressé (dans un sens égoïste) implique normalement la violation consciente des droits d'autrui et doit fatalement susciter un sentiment de regret ou de répulsion quand l'agent est devenu moral. Le pur intellectualisme peut être antérieur à la naissance du sens moral ; mais ensuite, la violation même des exigences morales — l'antithèse dont nous nous occupons ici — ne peut manquer d'entraîner dans la conscience individuelle un sentiment très vif de la sanction morale. La sanction est alors négative, comme le remords, le sentiment de malaise pour l'outrage fait à l'impératif catégorique ; mais elle n'en est pas moins morale. La satisfaction incomplète que donne alors le succès montre bien que le succès n'est plus la seule sanction que la conscience soit appelée à reconnaître.

261. Les rapports de la sanction morale aux sanctions inférieures, ainsi que les variations qui se produisent dans ces rapports suggèrent un problème intéressant pour la pathologie morale et la criminologie. Cette dernière science

concerne les applications sociales de la sanction morale, auxquelles nous reviendrons plus loin ; mais il y a certains désordres de la vie morale de l'individu qui servent le fondement à sa conduite publique et qu'il peut être bon d'examiner rapidement.

La pathologie morale semble reposer comme la psychopathologie en général — les vices héréditaires mis à part — simplement sur un défaut d'organisation normale, de systématisation de l'expérience. Les ouvrages récents sur la pathologie indiquent comme cause de décadence morale une incapacité synthétique de l'esprit ; et les psychologues fondent sur l'*unité systématique de l'attention et de la pensée*, effet de l'activité normale d'un esprit ou d'une fonction mentale, la mesure de la santé et de la valeur intellectuelle (1). Les ouvrages des médecins français, guidés dans cette voie tout d'abord par Charcot (2), ont montré que les altérations de la personnalité, de la volonté, du sens moral, etc., sont dues à la désagrégation mentale, à la dispersion des matériaux psychiques en des centres divers ou des synthèses distinctes, à la perte de l'aptitude que montre l'esprit normal à tenir réunis par un effort d'attention tous les matériaux de l'expérience et du souvenir, et à organiser ainsi la vie mentale dès son point de départ (3).

Le genre de maladie mentale dépend de la classe ou de la sphère des représentations empiriques qu'atteint la désagrégation mentale. Dans la sphère morale des troubles se mani-

(1) J'ai réuni des faits sur ce point dans mon « Développement mental » (Chap. XIII), en faisant largement usage des travaux de M. Pierre Janet (*L'Automal. psychol*). au point de vue pathologique.

(2) Charcot, Leçons sur les maladies mentales ; cf. Binet « Les Altérations de la personnalité ».

(3) Voir la critique de la théorie de la désagrégation mentale dans ma thèse [L. Duprat « *L'Instabilité mentale* ». Alcan éditeur] (Note du traducteur).

festent quand la synthèse des matériaux sociaux et personnels nécessaire à la constitution du moi, n'est pas normalement effectuée. Les troubles de la vie morale sont essentiellement des troubles de la conscience personnelle. Réciproquement toute maladie de la personnalité est un trouble moral, car il porte atteinte au sens des valeurs sociales et morales en détruisant la notion idéale du moi ou la subordination normale des conceptions partielles du moi à l'idéal (1). Tous ces troubles ont un rapport direct avec la rupture d'équilibre entre le sens de l'alter et celui de l'ego, et leur défaut d'adaptation dans leurs relations communes au sein de la société.

Dans la pratique de nombreux exemples intéressants montrent la réalité de ce genre de trouble et le désordre qu'il met dans l'équilibre des sanctions de la vie morale. L'individu est sujet à une exaltation de son moi, avec une diminution correspondante du sens de l'alter, et une violation consécutive des règles sociales et morales, ou bien il devient mélancolique par diminution de la vitalité de son propre moi et exagération de l'importance du pouvoir de domination ou de persécution d'autrui. Dans de tels cas l'intelligence s'aiguise pour inventer des stratagèmes aux dépens de la moralité. Il y a toujours une tendance consécutive à la perte du pouvoir de l'inhibition et de la synthèse, à retourner à une existence de ruses et d'impulsions. Il en résulte souvent un être impulsif et suggestible à l'excès. Ses idées fixes font une chasse acharnée à tout le reste de sa vie mentale, ou bien l'absence d'une idée qui s'affirme énergiquement, mène à un état général d'hébètement plutôt propre à l'animal qu'à l'homme. Toutes sortes de conditions pathologiques naissent alors, et le concept d'*anti-social* vient à jouer un rôle important dans les

(4) [Cette vue de l'Auteur est tout à fait d'accord avec celles que j'ai émises dans l'ouvrage cité ci-dessus « *L'Instabilité mentale* » 3e partie] (Note du traducteur).

théories en soulevant les problèmes relatifs au fou criminel (1).

(1) Il en est de même dans le cas indiqué dans la sect. 201, dans lequel l'équilibre entre les éléments privés et les éléments publics du moi idéal est rompu.

CHAPITRE X

LES SANCTIONS SOCIALES : L'OPPOSITION SOCIALE

262. Les sanctions sociales sont les raisons d'agir que l'individu trouve dans son milieu social. Ce sont les influences qui sont devenues en quelque sorte représentatives dans la vie sociale et qui constituent les éléments les plus importants de l'atmosphère morale dans laquelle vit l'individu au sein de son groupe. On se souvient d'un concept similaire que nous a fourni ce que nous avons appelé l' « hérédité sociale » (1), avec cette différence toutefois que l'hérédité sociale se rapporte aux effets produits par ces influences sur l'individu pour affecter son devenir personnel normal. C'est-à-dire que l'hérédité sociale nous représente la dette contractée par l'individu envers la société et la façon dont il la contracte ; mais elle ne nous permet pas de définir les formes spécifiques que prennent les influences sociales considérées comme mobiles des actions dans l'esprit individuel. Résoudre la question de la sanction sociale, c'est donc donner un prolongement à la théorie de l'hérédité sociale.

Nous avons trouvé aussi un autre sujet dont les rapports avec celui-ci sont étroits : celui des « auxiliaires sociaux de l'invention » (2). Nous avons vu que ce sont certains instru-

(1) Chap. II, § 1.
(2) Ch. IV.

ments d'usage social que l'enfant acquiert et qui lui apportent un secours indispensable dans son développement au sein de l'héritage social.

Les conclusions de cette étude, de même que les analyses de la section sur les « auxiliaires sociaux » peuvent montrer les voies par lesquelles le milieu social donne ses leçons à l'individu — spécialement dans les grands domaines du langage, de la littérature, de l'art et du jeu.

263. Ces développements antérieurs, plus ou moins adéquats nous permettent d'abréger l'exposé du problème qui se présente maintenant à nous. La question est celle-ci : Quelles sont les principales catégories objectives de la vie sociale sous lesquelles les éléments de l'héritage social propre à chaque individu se sont cristallisés en institutions représentatives, au cours du développement social ? et de quelle façon ces institutions fournissent-elles normalement des sanctions à la vie pratique des individus ?

Nous trouvons en fait les genres suivants d'institutions sociales sanctionnant chacun à sa façon les actes des individus : 1° les institutions naturelles ; 2° pédagogiques et conventionnelles ; 3° civiles ; 4° religieuses.

Nous pouvons les passer brièvement en revue, non point pour les décrire ou en faire une théorie. mais pour montrer simplement leur façon d'agir en fait sur chacun des membres de la société et de lui présenter des sanctions plus ou moins pressantes de sa conduite.

§ 1. — *Les sanctions naturelles*.

264. J'entends par institutions « *naturelles* » de la société, ces modes de l'organisation sociale qui résultent directement

de la nature de l'homme. Telle est tout d'abord la *famille*. Les relations familiales sont le type des influences que nous avons déjà brièvement indiquées. Leur caractéristique est un *esprit de corps* naturel. L'esprit de corps, dans la famille, a un tel fondement dans le cœur de chaque individu que l'action pour la famille lui est aussi nécessaire que l'action en vue de son intérêt privé. Ce qu'il y a de naturel dans cette influence de l'esprit de corps familial apparaît par la place importante qu'il occupe dans la vie animale.

Les sanctions naturelles s'étendent cependant au delà de la famille. L'influence de la parenté se fait ressentir à travers toutes les ramifications de la communauté d'origine. Et même un lien naturel analogue, que les historiens de la société font remonter jusqu'à la famille, s'étend aux divers agrégats naturels qui constituent le corps social aux différentes époques de son développement, en passant de la famille à la communauté du village par l'organisation de la tribu et l'organisation patriarcale. Nous n'avons pas besoin de nous y arrêter plus longtemps, ni d'en suivre le développement à travers les périodes mieux connues sur lesquelles nous avons des renseignements historiques — depuis la féodalité en Europe, l'unité civique en Grèce et les autres formes d'organisation civile restreinte, toutes reposant sur un lien naturel — jusqu'aux formes politiques les plus élevées et jusqu'aux plus hautes institutions sociales. L'*esprit de corps* naturel apparaît dans le patriotisme, le sentiment de la race, les préjugés de couleur, etc.

On n'a pas besoin de rappeler à ceux qui étudient la philosophie que la race humaine a été bien des générations avant d'acquérir la notion de la fraternité universelle. La distinction entre Juifs et Gentils, hommes libres et esclaves, Grecs et Barbares n'est pas encore tout à fait absente, sous quelqu'une de ses formes innombrables, de l'esprit populaire. L'esprit national n'est qu'une forme de l'*esprit de corps*

naturel. Chaque extension successive du lien social montre mieux sa réalité. Le lien familial subsiste, quoique les relations familiales ne soient plus le type de toute organisation sociale : il n'empêche pas des liens sociaux plus larges. L'orgueil de clocher, qui dans notre vie moderne est si rapproché de l'orgueil familial, permet cependant à des formes plus larges d'organisation naturelle de se parfaire en dehors de lui. La vie nationale avec tous ses déploiements de drapeaux et ses fanfares patriotiques, ne détruit pas l'attachement à la famille et à la cité ; et elle ne saurait même empêcher le plus sublime de tous les sentiments naturels — le sentiment de l'humanité et de la fraternité universelle. — Ainsi, la sanction sociale naturelle a son histoire ; elle est de plus en plus variée et a acquis une influence croissante à mesure que se poursuivait plus avant l'évolution de l'humanité.

265. Un pas de plus nous permet de voir les formes de sanction que l'esprit de corps naturel à l'homme propose à la vie individuelle et qui se réflètent dans sa conduite en tant que raisons immédiates de ses actions. Elles sont généralement inconscientes ou subconscientes. Nous n'entendrons pas un homme se demander s'il s'exposera au mauvais temps pour le bien de son enfant, s'il courra défendre sa cité menacée. L'écolier dont nous avons parlé plus haut ne se posera pas la question de savoir si l'école — la sienne ou celle du quartier voisin — est digne de son dévoûment et de ses luttes pour elle. Il l'admet impliciment, sans avoir recours à un raisonnement en forme ; et une fois cela admis, il ne raisonne pas davantage pour tomber à bras raccourcis sur l'enfant de la rue qui insulte l'école que lui-même a peut-être attaquée juste auparavant. Il en est de même dans les affaires plus graves de l'adulte qui combat pour sa patrie quand elle est attaquée, pour sa race quand les querelles de race succèdent aux luttes entre pays, pour sa famille quand son honneur est menacé, pour lui-même quand son frère empiète sur ses droits.

Il fait tout cela avec une spontanéité qui montre que dans chaque cas l'action est naturelle au sens le plus profond du mot. Son caractère naturel en est la justification. Dire que rien ne la justifie c'est dire que les choses qui ne sont pas naturelles à l'adulte peuvent cependant le lui devenir par un appel plus pressant. La seule solution dans un tel cas est celle d'un *conflit de sanctions*, condition assez commune.

Mais une fois admis que les actions humaines ont de telles sanctions naturelles, la question qui se pose ensuite est celle-ci : quel rapport y a-t-il entre ces sanctions sociales ou publiques et les sanctions privées de l'individu, que nous avons étudiées dans le chapitre précédent. Cette question nous mène à examiner tout un ordre d'idées d'après lequel il existerait une opposition entre les sanctions individuelles et les sanctions sociales, ainsi qu'entre les actions correspondantes. Cet examen nous permettra de condenser en quelques paragraphes, les principales propositions des chapitres précédents. Je vais donc traiter ce sujet en le reprenant par rapport à chaque espèce de sanction sociale.

266. Quelle relation existe-t-il entre les sanctions naturelles des actions accomplies par esprit de famille ou par toute autre forme de l'esprit de corps, et les sanctions privées que l'individu trouve pour ses actes personnels? Evidemment il n'y a pas ici deux classes de sanctions, mais une seule. Il est évident que dans les actions accomplies par esprit de corps, l'individu agit simplement et uniquement d'une façon impulsive. Le fait qu'il ne raisonne pas, n'hésite pas, ne recherche point une justification morale ou sociale, montre qu'il est précisément dans cette sphère que nous avons appelée eu égard aux impulsions qui s'y produisent celle de la sanction de la « nécessité ». Assurément, le champ de son action est tout autre maintenant ; il est maintenant placé dans le domaine social. Son action se rapporte à un cercle plus large — la fa-

mille, l'école, la corporation, la cité, l'Etat — et il en a conscience. Le contenu de sa conscience est différent, car son esprit est plein de la représentation de l'être ou des êtres pour lesquels il agit. Mais ceci n'empêche pas que la sanction ne soit simplement que celle de l'impulsion. La faire autre, c'est dire que l'agent fait appel à d'autres sources d'influences pour se donner des raisons d'agir ; et il est impossible d'en découvrir d'autres. Quand nous lui demandons pourquoi il lutte pour son frère, il répond simplement, comme on l'a dit plus haut « parce que c'est mon frère ». Il ne peut dire en vertu de quelle loi un homme doit défendre son frère. Il peut reconnaître volontiers que son frère est au point de vue du mérite, de la valeur morale, tout à fait indigne qu'on prenne tant de peine pour lui ; et cependant, il *lutte encore pour son frère*. Les sanctions tirées de régions sociales plus éloignées ou d'une nature sociale et morale supérieure ne sauraient s'appliquer ici. Il agit ainsi parce qu'il doit le faire, et il s'en tient là, le disant avec ce respect pour sa nature personnelle que Luther a formulé pour jamais : « Je ne puis faire autrement ».

Nous avons trouvé, dans notre étude, des raisons de croire à la coïncidence de cette forme de sanction sociale avec celle de la nature impulsive de l'individu. Les instincts naturels d'affection, d'*esprit de corps* sont inscrits dans l'organisation nerveuse même de l'homme. Ils sont sur le pied de caractères propres à l'individu, aussi bien que ses modes de réaction égoïstes et défensifs. Leurs rapports avec des influences en un sens supérieures sont celles qui existent entre toutes les impulsions et les sanctions plus relevées — rapports dont nous avons parlé plus haut en disant quelques mots de l'action réciproque des différentes formes de sanction personnelles les unes sur les autres.

La conclusion à laquelle nous arrivons maintenant sur les rapports entre les sanctions sociales naturelles et les sanctions individuelles, est celle-ci : les premiers sont identiques à la

sanction de la nécessité dans la sphère individuelle. Il n'y a pas deux sphères d'action individuelle dans le domaine de la spontanéité, l'une privée, l'autre sociale ; l'antithèse est fausse : il n'y a là qu'une sphère, celle qui a pour sanction la nécessité. Il est aussi naturel à l'individu que son activité ait des rapports sociaux que des rapports privés, et la sanction est une.

267. Un cas qui met en lumière la puissance extrême de ces sanctions naturelles — et c'est peut-être le cas le plus frappant — est celui des soins que prennent les parents pour la génération suivante. « Pourquoi, nous demande-t on, un homme supporte-t-il toutes sortes de vexations sociales, travaille-t-il de ses mains à l'excès, se refuse-t-il tout confortable et même le nécessaire, afin d'économiser pour ses enfants ? » Ce n'est pas la sanction du succès ou du bonheur personnel qui agit sur lui, car s'il en était ainsi, il calculerait ses chances sur le terrain de l'égoïsme réfléchi dans la plupart des cas, sinon dans tous, et il serait conduit ainsi, pour mettre les choses à l'extrême, à l'abandon de ses enfants — ou à la suppression en lui de l'instinct familial, afin qu'il n'y ait pas de génération suivante. Mais généralement ce n'est pas ainsi que font les hommes. La sanction de leur nature impulsive commence par en décréter tout autrement ; et le refus d'obéissance de la part d'un homme serait plus pénible et plus désastreux pour lui — surtout si nous considérons que l'instinct familial est considérablement renforcé par les impulsions sociales — que l'obéissance. Et on ne saurait dire que cette obéissance est déraisonnable. La sanction même de l'intelligence ne saurait être nécessairement comme on le voit en fait, favorable au seul égoïsme ; nous l'avons déjà montré. L'activité purement égoïste est l'exception *et elle est déraisonnable même* si l'on considère l'ensemble des fonctions de l'homme moyen. Au contraire, l'intelligence s'allie elle-même normale-

ment aux impulsions de la vie sociale et familiale. L'impulsion à prendre soin des enfants, avec toutes ses conséquences sociales, est aussi profondément enracinée que l'impulsion à penser (1). La mesure de l'intelligence en cette matière est donnée par le degré auquel le moi identifié avec l'objet du désir et du choix est le moi complet avec toutes ses sources normales d'activité (2). L'action pour ce moi est intelligente ; ce moi est, comme le montrent les impulsions sociales, en grande partie un moi social,comme l'est par exemple,celui du père de famille. Quand, en effet, la notion du moi est devenue morale, l'extrême égoïsme de l'intelligence est normalement inhibé dans cette sphère comme dans les autres.

(1) Au point de vue phylogénétique elle l'est encore plus.

(2) Voir Ch. IX. §§ 3, 5. L'objection (*Cf. Kidd, Social Evolution*) que l'activité pour la postérité n'a pas de « sanction rationnelle » contient une confusion qui vient de ce qu'on ne distingue pas les fins « philosophiques » des fins « subjectives » qui sont alternativement attribuées à l'agent. Pour le théoricien hédoniste ou utilitaire il y aurait gain dans la suppression de l'instinct sexuel par exemple : *philosophiquement* ce serait « rationnel » ; mais pour l'agent lui-même la seule fin présente à son esprit est la fin psychologique, vers laquelle son instinct le pousse. S'il n'est pas d'autre fin impérieusement posée dans sa conscience, comment pourrait-il « ratsonnablement » en adopter une autre ? Ce fait qu'il considère la vie de famille comme irrationnelle — dans le cas où il adopte la sanction philosophique ou hédoniste — ne peut avoir de résultat que s'il lui est possible d'adopter des mesures préventives contre les sanctions naturelles avant qu'elles aient pris quelque vigueur, de se prémunir, tant qu'il n'éprouve pas d'émotions sociales, contre ces émotions mêmes quand elles viendront. Il doit y avoir quelque chose de ce genre de malthusianisme dans la diminution du nombre d'enfants dans les hautes classes de la société et en France dans le peuple même, comme le montrent les statistiques. Le lecteur pourra consulter l'intéressant ouvrage de Guyau « L'irréligion de l'avenir » chap. VII, et la preuve statistique donnée par Pearson, « *The chances of Death*, 4e vol. chap. 3. Ceci semble dû à un mélange de pessimisme théorique et d'hédonisme pratique,à une combinaison de sanctions qui, étant possible chez les individus, a dans de tel cas des résultats sociaux directs.

§ 2. — *Les sanctions pédagogiques et conventionnelles.*

268. La seconde classe d'institutions qui appelle notre attention est celle de ce que nous pouvons appeler dans le plus large sens du mot des *institutions pédagogiques*. Ces termes se rapportent à l'éducation donnée à l'individu, membre de la société, en vue de lui permettre de jouer son rôle dans la vie. Un simple coup d'œil sur la société rend évident que de telles institutions occupent une place importante dans l'économie sociale et qu'elles fournissent la série la plus importante des sanctions à appliquer à tout membre sain de la communauté.

A ces institutions, il faut ajouter celles que j'appelle « conventionnelles », indiquant par là qu'elles doivent leur persistance à l'opinion publique, aux nécessités économiques, industrielles. etc.; et, en laissant de côté les institutions légales et civiles, qui ont des moyens particuliers de renforcer et de faire exécuter leurs ordonnances.

Il est inutile d'entrer ici dans le détail des institutions d'éducation ou de « convention », puisque leurs sanctions sont les mêmes quant à leur nature, quelle que soit la variété que présente leur organisation. L'école, l'université, l'atelier de l'apprenti, l'étude du clerc, le bureau d'affaires, requièrent de l'individu qu'il se soumette à certains règlements, positifs et négatifs, indispensables à son succès au moment où il devient un membre effectif de la société, dans le sens qu'entraîne le choix qu'il a fait de sa condition d'existence. Le fait d'avoir à faire un apprentissage pour agir d'une certaine façon, donne les raisons du cours actuellement suivi par l'activité d'une personne ; et c'est pourquoi il nous faut considérer essentiellement les diverses directions prises : la « raison » de chacune sera sa sanction sociale.

269. Au préalable, nous pouvons mettre en opposition deux grandes classes de cas d'activité déterminés par ces influences : les actes de soumission aux règles imposées, d'une part ; et, d'autre part, les actes de soumission volontaire ou spontanée. Il est évident que la dernière classe comprend encore certains modes de contrainte, de discipline, etc., auxquels il est nécessaire qu'on se soumette ; mais le fait qu'on les accepte librement suffit pour les faire entrer dans la seconde classe (1).

D'abord, en ce qui concerne les influences du genre éducation — dans le sens le plus large — auxquelles l'individu, apprenti de la vie sociale, doit se soumettre, ces actions relèvent évidemment d'une discipline pédagogique qui vient relativement tard dans la vie, au moment seulement où l'agent a fait le libre choix de la carrière qu'il entend suivre et des moyens qui lui paraissent bons. La raison pour laquelle nous avons cru devoir réunir toutes ces influences, c'est que ce ne sont pas des influences particulièrement sociales après que l'individu se les est appropriées par son choix ; ce qui est plus évident pour nous quand nous les considérons du point de vue de la sanction. Les sanctions deviennent individuelles en devenant les raisons conscientes pour lesquelles l'individu agit, bien qu'elles restent en outre sociales. Elles sont toujours sociales, puisqu'elles sont les prescriptions de la société en vue du succès dans telle ou telle carrière sociale. Mais ce n'est pas en tant que prescriptions sociales que l'individu y obéit, et les sanctions que lui fournit la société n'agissent pas sur lui simplement parce que ce sont des prescriptions de la société. En faisant choix de telle ou telle ligne de conduite, il les admet dans son esprit comme objets de désir, et il se soumet ainsi,

(1) Plusieurs des règlements auxquels on est obligé de se soumettre rentrent dans la catégorie des « sanctions civiles » (Voir sect. 275), classe de sanctions qui ne peut être séparée nettement de la classe présente, comme le résultat final le montrera.

dans ce genre particulier d'action, à la sanction individuelle du désir.

Les considérations déjà émises dans la section précédente (Ch. IX, § 3) sur cette sanction, s'appliquent donc aussi à ce cas. Et nous pouvons dire une fois pour toutes que les prescriptions sociales de nature pédagogique ou conventionnelle que l'individu adopte comme objets de désir, sont des prescriptions personnelles et ont ainsi une sanction personnelle. Toute opposition entre le social et l'individuel, par rapport à ces influences et aux actions auxquelles elles conduisent, est *ipso facto* impossible.

270. Passons maintenant à certaines autres influences pédagogiques, celles auxquelles l'individu est soumis par l'exemple ou la suggestion, sans qu'il y ait choix de sa part et sans qu'il ait conscience d'y être soumis : nous avons à rechercher à quels genres de sanction elles le mènent, et le rapport de ces sanctions avec les sanctions individuelles. Il est bon d'indiquer que cette classe et celle qui suit ne sont pas exclusives l'une de l'autre chez les différents individus ou chez le même individu. Les mêmes prescriptions sociales peuvent être acceptées par un individu et repoussées par un autre : ce cas est assez fréquent. La même prescription peut être tantôt acceptée, tantôt rejetée par un même individu. Donc, en examinant la classe de faits dont il a déjà été question, nous n'avons trouvé place pour aucune réglementation sociale particulière ; nous avons simplement établi que dans tous les cas où l'attitude de l'agent envers une réglementation quelconque est consciente, la sanction est alors déterminée par la nature de cette attitude.

Dans le second cas — c'est-à-dire dans celui où cette attitude est absente — nous trouvons toute une série de cas intéressants. Tous les faits d'hérédité sociale, dont nous avons parlé en détail plus haut, se retrouvent ici : on voit l'enfant

ou l'adulte absorbant sans effort, sans choix, tous les matériaux auxquels il a droit par naissance, depuis ses premières leçons de tenue jusqu'à ses dernières réactions imitatives aux modèles de style, d'habits, d'opinion, etc., que lui présentent ceux qui l'entourent dans toutes les sphères de la littérature, de l'art, de la politique, du sentiment, de la conformité sociale en général. Quelles sont les sanctions de ces acquisitions ?

271. Il y a deux concepts généraux qui s'appliquent également à ces faits et qui nous sont également familiers maintenant. Ces actions semblent recevoir leur sanction également de l' « émotion sociale en elle-même » — comme nous avons cru devoir l'appeler (Chap. VI, § 4) — et de la sensibilité à l' « opinion publique ».

On se souvient que par « émotion sociale proprement dite » nous avons entendu les phénomènes d'action collective, de contagion des sentiments, d'influence exercée par la foule, etc., qui sont le sujet favori des psychologues qui s'exercent actuellement à traiter les questions sociales. Notre examen antérieur de ces phénomènes nous permet de leur assigner leur véritable place par rapport à l'individu. Nous en sommes arrivés à cette conclusion que ces faits sont seulement des cas d'exagération des tendances ou impulsions grégaires, et qu'en conséquence, ils résultent de l'imitation. Voilà le type de fonction auquel toutes ces tendances peuvent être réduites (1) : tout le progrès de l'individu, à la fois dans son instruction et dans sa puissance d'invention, se fait par imitation. C'est la loi de ses acquisitions. L'attitude qui caractérise l'être social doit, quelles que soient ses autres qualités, comprendre une impulsion à imiter, l'instinct d'imitation. Donnez à cette impulsion quelque chance de se développer, sans être contrariée,

(1) Voir aussi plus loin Chap. XII § 4.

en un groupe d'hommes, encouragez-la, et il en résultera une libre activité du type collectif ou coopératif.

Outre les occasions opportunes que cette tendance à l'imitation trouve de se manifester grâce à la suggestion collective — le cas extrême étant celui de l'imitation dans les foules — elle a les plus grandes chances de se développer dans la sphère de l'éducation. Ici, non seulement l'imitation n'est pas contrariée, mais elle est constamment encouragée : il y est fait appel sans cesse. L'enfant qui n'imite pas n'apprend pas. Il n'y a qu'un petit pas à faire par conséquent, pour conclure que la raison pour laquelle l'individu agit en se conformant aux prescriptions de l'éducation ou des conventions sociales, c'est qu'il se sent porté à l'imitation spontanée toutes les fois qu'il peut ; et cette raison est la sanction de ce genre d'activité.

272. L'analyse du processus par lequel l'individu se conçoit lui-même nous donne le même résultat. Inutile de répéter que le sens du moi se développe par une absorption incessante des suggestions personnelles que l'enfant rencontre sur son chemin, qui lui viennent de ses compagnons : pour mieux se connaître lui-même, il faut qu'il apprenne à connaître ses compagnons. Mais le seul moyen qu'il ait d'apprendre quelque chose d'eux, c'est de faire ce qu'ils font, afin de sentir ce qu'ils sentent et de connaître ce qu'ils connaissent. Et ensuite le seul moyen qu'il ait — après avoir incorporé dans la conception de son moi ses interprétations d'autrui — d'enrichir la personnalité des autres des mêmes attributs, c'est de leur attribuer les qualités qu'il se reconnaît à lui-même. Ce qui nous importe ici, c'est que ce sont là deux processus imitatifs. Ils procèdent par petits actes d'imitation, et la véritable sanction des actes qu'accomplit l'enfant ou l'homme en conformité avec la société, par ses émotions et

ses attitudes personnelles, est la sanction de l'imitation même.

Or l'imitation est chose impulsive et spontanée. Dans toutes les formes d'activité auxquelles elle donne naissance, elle revient en général à l'impulsion et elle a aussi la sanction qu'a en général l'impulsion : celle de la nécessité psychologique (1). Nous arrivons donc à cette conclusion que la sanction de tous ces éléments de l'action qui, dans le domaine pédagogique, naissent de la conformité spontanée de l'individu aux modèles que le corps social offre à son imitation, est la nécessité, et nous retournons au *type individuel de la sanction.*

273. Se réduit également à la sanction individuelle, disons-le tout de suite, cet autre élément des actes conformes aux exigences de l'éducation et de la convention, que nous avons appelé plus haut l'influence de l'opinion publique. Ceci a déjà été indiqué au sujet du sentiment social et moral.

Nous avons employé le mot « publicité » pour désigner le rapport caractéristique des actions morales à la société ; nous avons indiqué sa place dans le développement du sens moral et social ; et il nous suffit de rappeler le rôle joué par l'alter dans tout le développement individuel pour voir que l'opinion publique tient sa sanction non de ce qu'elle est publique (dans un sens objectif, en tant que commune ou accessible à tous les hommes), mais de ce qu'elle est conçue par l'individu comme publique (que la conception privée que s'en fait l'individu lui assigne la « publicité »). Tout savoir social doit avoir une valeur publique et une valeur privée pour moi, pour pouvoir exercer une influence sur mes actes

(1) Quand elle devient volontaire, comme dans l'imitation persistante » elle tombe sous le chef suivant, celui de l'action soumise à la sanction individuelle du désir.

(2) Ch. VIII. §§ 2, 3.

en leur donnant une sanction. L'aspect privé de la sanction la rend alors personnelle.

Pour rendre ceci plus clair, nous pouvons rappeler que, même dans la période d'activité spontanée, l'enfant ne peut pas traiter les autres avec le respect dû aux personnes — la déférence due à leur opinion, qui est pour lui l'opinion publique — sans prendre les attitudes personnelles qui font que l'idée de l'alter, du public est aussi celle de soi-même. Quand il pense qu'il est bon pour eux d'accomplir un acte, il pense nécessairement que c'est bon pour lui aussi. Ce qui est compris dans sa sphère est bon à accomplir, et il est indifférent que ce soit lui ou les autres qui l'accomplissent. Ceci provient de l'unité foncière du sens du moi.

La nature de l'opinion publique dans la période intellectuelle nous permet d'utiliser nos résultats précédents. Le sens de l'opinion publique peut être distingué du simple fait de l'opinion publique. Elle peut exercer son influence sur les processus intellectuels d'un homme sans que celui-ci en ait conscience et sans qu'il y rapporte aucune de ses pensées.

Dans de tels cas, c'est une des deux choses que nous venons précisément de considérer qui se produit : soit un fait de conformité sociale inconsciente et par imitation, tombant alors sous la sanction de l'impulsion, soit un fait de jugement social et moral et de sentiment qui relève de la sanction du désir.

Mais l'homme peut agir en se référant explicitement à l'opinion publique, en suivant une ou plusieurs des voies déterminées que nous avons été amenés à reconnaître. Ou bien il agit en vue de modifier, apaiser, persuader ses concitoyens — auquel cas son action a la sanction individuelle du désir — ou bien il agit en se fondant sur une connaissance plus ou moins exacte de l'approbation ou de la désapprobation d'autrui. Ce dernier cas relève de l'analyse que nous venons de faire et où nous avons vu que le sens qu'a un individu du

jugement d'un autre implique que le sujet lui-même a le même jugement, grâce à la réciprocité de l'ego et de l'alter. Ceci fait de la sanction, morale maintenant, une sanction individuelle. Nous y reviendrons plus loin en considérant l'influence morale que la société exerce sur l'individu.

D'autre part, l'homme peut agir en vue d'utiliser l'opinion publique, ou quelqu'autre forme d'influence sociale, pour quelque fin personnelle indirecte, processus que nous avons décrit avec détail comme caractérisant l'entrée de l'enfant dans la période intelligente. Ce cas fait passer l'influence de l'opinion publique de la sphère sociale dans celle des fins privées, et fait évidemment de la sanction une sanction du désir.

Nous devons ainsi conclure que l'influence de l'opinion publique s'exerce totalement par l'intermédiaire de sanctions individuelles au premier abord, quoiqu'elles puissent être communes à différents individus ; et que dans ce domaine l'opposition entre les sanctions individuelles et les sanctions sociales n'existe pas, puisqu'il n'y a pas de sanctions sociales proprement dites.

274. Il ne reste qu'un autre aspect du problème pédagogique qui se rapporte à la sanction : l'obligation de se conformer aux exigences sociales. Il y a certaines connaissances que l'enfant et l'adulte doivent acquérir pour vivre socialement, exactement comme il y a certains actes, certains devoirs à remplir envers la société qu'il faut accomplir pour vivre. L'objet de leur connaissance, cependant, rentre réellement sous la catégorie des choses qu'il faut faire. Apprendre est « quelque chose à faire ». Et comme le genre de sanctions que nous allons examiner, les sanctions « civiles », comprend ces cas où l'on est obligé de faire certaines choses, « *obligé* » dans le sens de « *contraint* », cette sorte de connaissance à acquérir pourra être examinée dans le prochain chapitre.

§ 3. — *Les sanctions civiles.*

275. Nous abordons maintenant l'étude de ces grandes institutions sociales qui se perpétuent de génération en génération comme des monuments de ce qu'il y a de plus humain dans l'humanité : le gouvernement, la loi, la justice, etc. Il est évident que nous ne saurions tenter, dans les limites de cet essai — y fussions-nous d'ailleurs préparé — de développer une philosophie de ces grandes et permanentes institutions sociales et politiques. Le simple fait de les classer avec les autres sujets que nous venons de traiter montre qu'on n'examinera ici qu'un seul de leurs divers aspects : celui de la sanction. Et c'est ce qui nous justifie de grouper ensemble des choses à d'autres égards si disparates. Je veux dire par là que la sphère de toutes ces institutions de nature sociale auxquelles l'individu doit se soumettre en tant que bon citoyen — et auxquelles il est soumis encore dans un sens tout autrement impératif s'il est mauvais citoyen — est la même si on les considère simplement au point de vue de leur sanction, que nous pouvons appeler la « sanction civile. »

La question qui maintenant se présente à nous est, par conséquent, celle de la nature de la sanction civile. Trouvons-nous, dans ce que la société et les institutions sociales requièrent de l'individu, une raison ou une sanction nettement sociale, c'est-à-dire une sanction dont l'individu n'ait point d'équivalent dans sa propre nature d'être agissant en tant qu'individu ?

276. A première vue, il semble que la réponse doive être affirmative. Ceux qui sont familiers avec les écrits socialistes du temps présent savent que la réponse affirmative à cette

question est le premier postulat et le postulat unanime des théoriciens du socialisme moderne. Ce qui caractérise les doctrines nihilistes et anarchistes, c'est la théorie d'après laquelle les grandes institutions de la loi, de la justice, de la propriété constituent un grand pouvoir qui impose sa réglementation à l'individu contre son gré et dans beaucoup de cas contrairement à son jugement et à la raison même. Il est bon de remonter jusqu'à la forme extrême prise par cette doctrine pour la concevoir sous la forme plus modérée sous laquelle elle se présente dans le socialisme. La puissance de la propagande socialiste me semble, en effet, provenir d'abord d'un véritable retour à l'individualisme (car la doctrine socialiste de nos jours reconnaît pleinement l'autonomie de l'individu agissant sous l'influence de sanctions individuelles) et ensuite de ce qu'elle suppose une opposition véritable entre les intérêts et les sanctions de l'individu et ceux du groupe social dans l'état actuel de la société.

Le retour à l'individualisme apparaît dans la supposition que l'individu est capable de se gouverner lui-même sans le secours du système de contraintes par lequel la société fait participer les individus à la sagesse accumulée et toujours croissante des générations humaines. Cette position expose la doctrine socialiste à cette critique : que l'individu est après tout une bien pauvre créature et qu'on ne peut guère se confier à lui pour faire mieux, une fois détruite l'œuvre du passé. Cependant je n'ai pas à discuter cette question ici, attendu que c'est l'autre côté de la position socialiste qui nous intéresse principalement.

Cet autre côté, c'est l'affirmation qu'il y a une réelle opposition entre ce qu'exige de l'homme l'organisation civile de notre temps et ce qu'exige sa propre nature ; et elle me semble se retrouver dans toute l'évolution moderne du socialisme. En un certain sens il y a vraiment une antithèse de ce

genre, celle dont les écrivains socialistes semblent témoigner par leur attitude personnelle (1).

Les relations de l'individu avec son milieu social nous obligent à établir ici une distinction ; mais nous pouvons espérer que les différents aspects de ces relations y sont compris sous les deux chefs que nous posons, si du moins nos recherches antérieures nous ont amené à des vues exactes.

I. Nous avons *distingué l'homme moyen et l'homme exceptionnel*, d'un côté l'homme socialement normal, et, d'autre part, l'être qui se fait remarquer dans la société par son éloignement du type commun, le génie, à l'une des extrémités des variations mentales, et le faible d'esprit, à l'autre.

II. L'antithèse des sanctions civiles et des sanctions individuelles *se présente seulement chez l'être exceptionnel ou dans les jugements exceptionnels de l'être moyen.*

277. Nous pouvons considérer d'abord « l'être moyen » par rapport à ces deux propositions, en insistant un peu sur la première, car bien que personne ne puisse nier qu'il y ait dans l'humanité une moyenne et des exceptions, cependant la façon dont la distinction doit être accentuée dans la suite, exige qu'elle soit clairement établie au point de vue social et moral.

I. L'être « moyen » au point de vue social est l'homme qui passe normalement par tous les stades de l'apprentissage social auxquels correspondent les diverses sanctions pédagogiques dont il a été question. En nous demandant quelles

(1) Il faut dire, pour être juste, que l'*idéal* socialiste ne comporte que la première de ces deux assertions : celle d'une complète harmonie entre l'individu en société et le bureau central par lequel seront administrées les affaires collectives. Mais c'est cette hypothèse même qui semble en contradiction avec l'attitude du socialiste à l'égard des institutions civiles. Un tel idéal ne peut être réalisé que par un accord actuel de la société et de l'individu leur permettant de travailler ensemble à la réalisation de leur but commun.

qualités doivent avoir ceux qui demandent à participer à l'héritage social, nous avons vu qu'il y en a deux : *ils doivent pouvoir apprendre, et tous doivent pouvoir apprendre les mêmes choses* (1). C'est seulement dans l'hypothèse de l'existence de ces deux qualités chez les individus que le développement des institutions sociales est possible. Car, comme nous l'avons vu, si une grande quantité de jeunes gens d'une génération étaient rebelles aux enseignements de la société, aussitôt la société tomberait en pièces, à moins qu'il y ait en dehors de l'appel fait aux individus, quelque moyen de renforcer les sanctions que l'organisation sociale implique. Il doit toujours y avoir une personne moyenne qui représente d'abord l'ensemble des qualités héréditaires qui se développent normalement dans les voies sociales établies et requises ; et qui ensuite, dans ses opinions de l'âge mûr représente le type conforme aux usages, aux sentiments, aux exigences de la société. Cette conformité est sans doute difficile à constater, mais elle est réelle. Le développement du sens moral et de ce sens particulièrement social qui accompagne le sens moral, donne aux jugements de l'individu cette « publicité » qui, on s'en souvient, comporte que le public connaisse les actes de l'agent privé et s'accorde avec son propre jugement sur eux (Voir sect. 200). Elle est indispensable à tous les membres adultes de la société. La volonté sociale ne se manifeste tout d'abord que par l'intermédiaire d'un certain nombre d'individus qui reconnaissent la nécessité de la « publicité » des jugements et des adhésions objectives sur lesquelles la « publicité » repose. Ensuite viennent les formules légales et les institutions dans lesquelles la volonté sociale prend corps. Mais par derrière il reste encore et il doit rester des individus qui représentent précisément ce degré moyen qu'expriment les lois civiles.

Chez ces individus qui établissent le niveau moyen pour

(1) Chap. II. § 1.

ainsi dire, la société trouve une Cour d'appel, non en tant qu'individus, mais en tant que « porte-drapeau » de la société. La valeur individuelle et la valeur sociale de l'individu moyen naturellement ne sont pas distinctes : il arrive à la possession de l'une par celle de l'autre. Ce n'est que par un entraînement pédagogique qu'il peut acquérir les jugements, les sentiments, etc. qui en font un représentant convenable du type social de son temps. Le lecteur psychologue voit bien maintenant la portée de tout ceci dans le développement de l'individu. C'est le progrès essentiel de sa personnalité que représente le degré de conformité sociale atteint par son jugement individuel ; et le progrès dans la « publicité » de ce jugement, qui fait de celui qui le porte un solide appui des institutions sociales de son temps et de son pays, est une phase également importante du développement personnel.

278. II. Il est un second point qu'il nous faut examiner dans l'homme moyen. Peut-il y avoir chez lui opposition entre les sanctions sociales, qui déterminent la conformité de son existence individuelle aux institutions sociales, et les sanctions personnelles qui ont pour fondement sa propre nature? Est-il possible qu'il se conforme aux prescriptions civiles de son pays et de son temps malgré les protestations de sa nature intime?

Ce sujet est un des plus délicats pour la conscience sociale développée et on ne peut espérer dire quelque chose de définitif sur lui. Je crois cependant que notre distinction nous fournit le principal sens d'une réponse partielle. La distinction entre le normal et l'exceptionnel peut être prolongée de deux façons. I. D'abord les individus s'écartent du type normal, sur un ou plusieurs des types communs de sanction individuelle. Nous avons déjà remarqué que certains préfèrent la sanction intellectuelle qui chez eux gouverne les impulsions et en quelque sorte la moralité. D'autres, au contraire,

vivent naturellement la vie impulsive, tandis qu'une troisième classe de gens présente la sensibilité morale la plus raffinée.

Ces différences entre individus — appartenant tous cependant à la classe moyenne — représentent une possibilité de conflit entre les sanctions sociales et les sanctions individuelles — celui que présente le théoricien ou le dissident en tant que tel, l'homme qui raisonne sur la société en n'admettant que la sanction intellectuelle. La majorité des écrivains socialistes — pour n'en citer qu'un exemple — me semblent être dans ce cas. Ce sont des hommes qui représentent la moyenne résultant d'une vie normale de pleine conformité sociale et qui généralement présentent aussi des jugements sains sur les coutumes et les usages de la société, mais qui cherchent à raisonner en appliquant la sanction intellectuelle à des problèmes qui ne comportent pas une solution purement intellectuelle. Leur argumentation est dirigée ainsi contre les autres sanctions encore en vigueur et sur lesquelles reposent les institutions sociales.

Ce qu'il importe de noter dans ce cas, c'est plus que l'antithèse du social et de l'individuel ; c'est l'antithèse de deux sortes de sanctions individuelles. Il y a un jugement social moyen, mais l'intelligence le trouve insupportable : il en résulte un conflit de sanctions personnelles. Le théoricien trouve que le résultat de l'action totale des sanctions individuelles diffère de celui que présente l'homme moyen ; c'est une circonstance favorable à de nouvelles conclusions intellectualistes avec leurs corollaires sociaux ; ce qui le conduit à élever la voix, en se plaçant sur le terrain intellectuel, contre l'ordre social existant, au temps même où son adoption des sanctions sociales le conserve dans la sphère de la conformité pratique.

L'anarchiste nous fournit un cas extrême de cet intéressant conflit de sanctions. C'est un homme que ses sanctions intel-

lectuelles, hédoniques ou économiques conduisent à se mettre en rébellion ouverte contre l'ordre social. Il me semble cependant sortir des limites de l'homme moyen, tant est insuffisante sa conception particulière des sanctions sociales d'usage courant.

279. 2° La distinction entre la moyenne et l'exceptionnel s'applique encore dans la sphère moyenne aux jugements de l'individu isolé. Les jugements de l'homme moyen varient de l'usuel à l'exceptionnel. C'est le cas commun de l'individu qui a une « *marotte.* » Beaucoup d'entre nous sont pratiquement insensés sur un sujet seulement. Nos amis nous accordent leur indulgence quand nous « enfourchons notre dada. » La psychologie de la « marotte » est bien faite : c'est celle de tout système aperceptif favori et qui a pris un développement anormal. Il n'est pas difficile de l'exprimer en des termes qui en font un jeu de sanctions : un homme peut voir si clairement les raisons d'une chose — qu'elles soient individuelles ou sociales, intellectuelles ou morales — qu'il peut laisser la pensée de cette chose obscurcir dans son esprit celle de toutes les autres dont il verrait aussi la sanction si une fois il leur accordait quelque attention (1). Il entre d'autant plus en conflit avec les autres hommes et avec leurs institutions que ces autres choses ont leur place dans l'esprit d'autrui et ont peut-être une sanction plus pressante que la seule chose sur laquelle sa pensée s'arrête. La révolte si fréquente contre les obligations qu'impose le mariage — si féconde au point de vue littéraire et spéculatif — nous en fournit un exemple remarquable. La sanction de sentiment que la vie émotionnelle semble parfois donner à la violation des règles du mariage prend dans l'esprit de M. Grant-Allen — pour

(1) Ou bien ses opinions peuvent avoir dans son esprit la « sanction de la vérité » qui cependant ne devrait appartenir qu'à un système plus large.

prendre l'exemple d'un homme qui, en publiant ses opinions, s'est exposé à la critique — une importance qui justifie sa révolte contre les prescriptions sociales à ce sujet. Les sanctions sociales du mariage que fournit la vie de famille — avec tout ce qu'elles ont d'important pour la théorie des sanctions sociales, surtout sous son aspect pédagogique et moral — tout ceci est effacé dans l'esprit de l'écrivain, semble-t-il, par la sanction d'un genre tout personnel correspondant à cette opinion : *le mariage, c'est l'injustice.* Mais il n'y a pas ici originairement opposition entre les sanctions individuelles et les sanctions sociales; il y a plutôt conflit entre différentes sanctions suscitées par un problème particulier dans l'esprit d'un individu qui, à d'autres égards, est en pleine conformité avec les jugements que représentent les institutions sociales. Pour autant que cette opinion doit subir l'épreuve de la discussion entre hommes, elle fournit un exemple de l'opposition entre les sanctions intellectuelles et les sanctions sociales, dont je parlerai à nouveau plus loin.

Il y a une autre forme de conflit qui naît de « l'opposition privée » faite par un individu, soit par « esprit contrariant » ou exagération de sa compétence, soit par simple amour du contraste social entre lui et les autres, fait que nous avons étudié plus haut (1). Ce conflit a lieu presque sur le terrain des impulsions privées, à moins qu'il ne prenne une forme intellectuelle et morale. La sanction pour ces actions « d'opposition privée », est, par conséquent, toujours personnelle.

280. La conclusion générale que j'ai déjà fait entrevoir semble donc devoir être que tant qu'il ne s'agit que de l'être moyen, ses sanctions ne sont pas de deux sortes, les unes individuelles, les autres sociales, entre lesquelles existerait une opposition chronique ou aiguë ; mais qu'au contraire il

(1) Chap. VI. §. 4.

n'a qu'un genre de sanctions, celles qu'il regarde comme les siennes propres. Les oppositions que présentent parfois sa vie et ses opinions, se produisent plutôt à propos de discussions intellectuelles ou en vue d'une application croissante de la sanction intellectuelle.

281. 3° Avant d'abandonner ces considérations sur l'homme moyen, nous devons indiquer un nouveau point de vue.

Nous voyons, loin de trouver une opposition entre les exigences de la vie sociale et les sanctions individuelles de la conduite, qu'il existe une tendance dans une direction tout à fait différente. En général, l'individu vit tellement à l'ombre du toit social qu'une certaine défaveur sociale s'attache à l'originalité des vues et encore plus à l'action originale. L'homme moyen est réduit à l'horizon borné dans lequel son éducation et sa docilité l'ont confiné. Loin de trouver pénible de se conformer aux exigences sociales, il est tourmenté au contraire d'avoir à y manquer. Cette situation sociale présente un certain engourdissement des individus qui est bien apparent dans ce genre d'attitude appelé « esprit conservateur ». Cette grande force sociale reste figée dans une conception prédominante de conformité conventionnelle aux types établis, dans une certaine vénération de la loi établie, qui jette du discrédit sur tout progrès. — S'il fallait une nouvelle preuve de l'absence d'opposition entre la sanction sociale et la sanction individuelle en général et chez l'homme moyen, on pourrait la trouver dans cet « esprit conservateur ». Il devient une habitude d'esprit, il fait de la stupidité une vertu et de l'invention un vice. Il n'est qu'un autre aspect de la tendance dont nous avons eu de nombreux exemples plus haut — la tendance générale à l'inertie et à l'habitude.

C'est par rapport à cette tendance, semble-t-il, que l'opposition intellectuelle entre l'individuel et le social se développe.

Les oppositions naissent de l'emploi de l'intelligence dans la solution des questions sociales et politiques pour combattre les formules de l'esprit conservateur extrême.

Plusieurs de ces oppositions s'arrêtent là. Mais l'opposition est très vive cependant en beaucoup de cas, et c'est souvent dans l'intransigence de l'esprit conservateur et de la tradition sociale que le « radicalisme » trouve sa principale raison d'être et son opportunité. Je n'examinerai pas de nouveau ces deux forces opposées de la vie politique et sociale — c'est d'ailleurs un sujet qui mérite qu'on s'y arrête plus longuement ; — je ne veux qu'indiquer l'opposition très marquée dans les luttes politiques et dans beaucoup de controverses qui ont caractérisé le progrès humain à travers les âges, opposition dont la source a été la puissance artificielle de ces deux tendances opposées de l'esprit. Aussi réelle que puisse être l'opposition de l'intelligence et de ses sanctions aux formes établies de gouvernement, de religion, de convention sociale, — et sa réalité est de la plus haute importance pour l'existence sociale et le progrès social quand l'intelligence est tournée du côté moral, — cependant on ne saurait croire qu'elle trouve sa véritable mesure dans le flux des passions étalées de part et d'autre dans ces attitudes habituelles de l'esprit humain.

282. Si nous en venons maintenant aux êtres exceptionnels, nous trouvons un tout autre état de choses. Les hommes peuvent constituer des exceptions de plusieurs façons différentes ; et il peut se faire que la meilleure méthode pour en décrire quelques-unes -- de même que la façon la plus rapide de répondre à la question que nous nous sommes posée à leur sujet — est de considérer d'abord les cas pour lesquels

(1) Cf. ce qui a été dit plus haut du « conservatisme » et du « libéralisme » chap. V. §. 3.

la société a institué des formes spéciales ou exceptionnelles de traitement. Il est impossible de nier l'opposition entre les sanctions individuelles et les sanctions sociales de la conduite dans les cas où la société prend une connaissance directe de cette opposition même.

On peut en traiter brièvement cependant, attendu que quelques-unes de ces variations sociales ont déjà été mentionnées (1). D'abord se présentent les faibles d'esprit qui ne reconnaissent pas la règlementation sociale, simplement parce qu'ils ne le peuvent pas. Leur présence ne peut affecter le progrès social, parce qu'ils ne sont d'aucune façon de véritables éléments sociaux. Ils posent le problème de savoir comment la société emploiera son intelligence à les supporter avec la moindre perte d'énergie possible ; et c'est tout. Parmi eux, nous pouvons comprendre tous ceux qui ont un défaut physique, ou mental, ou moral, en allant jusqu'aux cas où ce défaut devient un danger quelconque pour les autres hommes ; car dans ce cas nous commençons à discerner les différentes sortes de violents et de criminels, avec lesquels la société agit d'une façon très sommaire. L'opposition est réelle, mais elle n'est pas féconde.

Je veux dire par là que les conséquences sont nulles, que ces hommes ne représentent pas une influence susceptible d'entrer en opposition avec les forces organisées et coercitives de la société. Ils posent des problèmes à la société et à l'individu, mais ne fournissent ni à l'une ni à l'autre des alliés.

283. Cependant le défaut moral présente un aspect intéressant qui permet de le ranger parmi les objets de nos études antérieures. Le crime est contagieux. Le crime est le produit d'un manque de sens moral qui, dans la sphère où il se déve-

(1) Plus haut ch. II. §. 3.

loppe devient essentiellement un fait anti-social. La contagion du crime, conséquence de « l'imitation plastique » dont nous avons déjà parlé, conduit à une révolte à demi-organisée, dans certains cas, contre les sanctions sociales supérieures. Il est clair toutefois que la contagion dans le crime, comme les mouvements analogues au sein de la foule, se rapportent à la sphère impulsive de la conscience individuelle. Voilà tout ce qu'il était besoin d'ajouter à ce qui avait déjà été dit (1).

284. Il reste cependant deux grandes classes d'êtres exceptionnels : les exceptions intellectuelles et les exceptions morales. Quand nous nous demandons si chez eux il y a opposition entre les deux sortes de sanctions, certaines vérités tirées de nos considérations antérieures sur le génie viennent immédiatement à l'esprit.

Nous avons vu que l'homme exceptionnellement doué au point de vue intellectuel peut constituer une variation dans l'un ou l'autre sens : il peut être un grand penseur, un homme d'excellent jugement — un véritable génie ; ou un homme ayant de grandes aptitudes intellectuelles, mais peu de jugement — un pseudo génie. Nous avons vu qu'un homme de génie, qu'il appartienne à l'un ou à l'autre type peut entrer directement en conflit avec les sanctions sociales : le génie véritable pour instruire, le pseudo génie pour se révolter. Restons pour le moment sur cette position en nous reportant pour la justifier à une section antérieure de notre essai, disons seulement pour ajouter à notre pensée que la seule opposition véritable qui puisse naître chez un homme entre les sanctions individuelles et les sanctions sociales ne peut venir que du côté de son intelligence. Il peut ne pas estimer

(1) Plus haut. Ch. VI. §. 5.

vrai ce que la société estime vrai ; il peut ne pas se soumettre au jugement social, soit volontairement, soit du tout.

Cette opposition peut prendre deux formes, selon le genre de sanction adopté par un tel homme. D'abord, la « sanction de la vérité » peut être invoquée par lui dans sa pensée spéculative, et il peut adopter des fins différentes de celles qui sont communément recherchées. Ensuite, il peut invoquer la « sanction du succès » à la fois contre les actions que la société exige de lui et contre la réglementation sociale, entendant par succès la valeur des résultats acquis en vue des fins qu'il recherche d'accord avec la société.

Cette conclusion peut s'ajouter à celle à laquelle nous sommes déjà parvenus en examinant le jugement exceptionnel de l'homme moyen ; nous arrivons ainsi à dire qu'il peut y avoir opposition entre les deux sortes de sanctions dans la sphère intellectuelle — ce qui confirme les propositions générales émises au début de notre étude sur les sanctions civiles.

L'examen du conflit moral correspondant, dû à des variations morales de l'individu viendra plus tard : il implique une théorie complète du progrès social, qu'il nous reste encore à exposer. Les sanctions morales et religieuses normales vont cependant être étudiées dans le paragraphe suivant.

§ 4. — *Les sanctions morales et religieuses.*

285. Nous pouvons être très bref dans notre étude des sanctions morales et religieuses imposées aux hommes par la vie sociale ; car dans cette sphère la distinction entre l'indivi-

(1) Chap. XIV §§ 3, 4.

duel et le social n'est pas faite généralement de nos jours, même dans la société,

Les discussions des pages précédentes ont montré qu'il ne peut pas y avoir opposition entre la société et l'individu au sujet des exigences essentielles de la conscience morale et religieuse. La « publicité » de toute conception morale et religieuse rend nécessaire que le même idéal soit adopté par l'individu et par la communauté dans laquelle est compris l'individu, puisque le progrès de la notion d'un moi idéal chez l'individu dépend constamment de l'absorption par lui des suggestions morales et religieuses qui lui viennent de son milieu social. Ceci a déjà été montré avec assez de détails. Les individus et la société sont nécessairement moraux et religieux, et le sont de la même façon. Donc, aussi bien en ce qui concerne la « matière » de l'idéal comprise dans nos jugements d'obligation, qu'en ce qui concerne le sentiment de dépendance et de mystère, nous pouvons nier qu'aucune opposition puisse naître normalement entre l'homme et la société. La sanction est la même : elle est fonction du mouvement qu'effectue nécessairement l'esprit humain dans son progrès vers une conception idéale du moi (1). Dans le jugement moral, la sanction provient exclusivement de la conscience individuelle. C'est une sanction individuelle, bien que sa « publicité » en fasse l'objet d'un jugement commun auquel, comme nous l'avons vu, chaque individu est particulièrement sensible.

On peut dire de même de la vie religieuse en général. Au point de vue historique sans doute, une question véritable s'est posée ici : l'histoire nous montre la possibilité d'une vive opposition dans la sphère religieuse. La religion a servi de sanction civile artificielle. Mais en fait maintenant, du

(1) L'identité de l'idéal social et de l'idéal personnel est aussi la conclusion de l'étude détaillée du progrès social, qui va suivre.

moins dans les pays heureux où la séparation de l'Eglise et de l'Etat est chose accomplie et qui font du culte une affaire de conscience individuelle, aucune question ne se pose au sujet des sanctions religieuses publiques, puisque la religion n'est plus affaire de sanction sociale du tout.

286. Dans la mesure où il existe une pression irrégulière au profit de la conformité religieuse — une sorte de sanction exercée sur l'individu par les usages sociaux et les croyances ardentes de son milieu — elle rentre sous le chef de la sanction pédagogique plus ou moins conventionnelle que constitue l'opinion publique dont nous avons déjà suffisamment parlé. L'homme moyen obéit si promptement aux suggestions dans cette sphère, il va si vite aux extrêmes dans sa suggestibilité, que la religion a toujours été et reste la forteresse de l'esprit conservateur. C'est ce que montre le mieux l'histoire des prétentions dogmatiques des systèmes religieux, qui fournissent des sanctions civiles d'ordre surnaturel pour ainsi dire, qui viennent renforcer les sanctions pédagogiques et créer ainsi ce qu'on peut considérer comme une sanction absolument nouvelle, — celle de l'autorité divine, ses rapports avec les autres formes de sanction ne nous intéressent pas directement, sauf en ce qu'ils soulèvent la question de l'autonomie de l'individu agissant en vertu de sanctions qui lui apparaissent comme les siennes propres. A ce point de vue il nous faut considérer un peu plus attentivement ce que nous pouvons appeler la sanction de l'autorité religieuse.

287. Nous trouvons son influence agissant sous la « forme » du sentiment religieux dans les institutions et plus spécialement les doctrines dans lesquelles il est introduit à un moment ou à l'autre. Une théorie génétique des doctrines en général — dont les doctrines religieuses offrent le meilleur

exemple — reste à écrire. Mais même fût-elle faite, il resterait à répondre à la question relative aux rapports généraux de l'intelligence humaine avec le sentiment humain, et à l'usage social de l'intelligence en vue d'agir sur le sentiment. Le problème de la naissance, du progrès et de la sanction des doctrines religieuses repose réellement sur celui des rapports qu'ont entre elles ces différentes fonctions mentales de l'individu.

D'abord nous avons vu que l'utilité essentielle de l'intelligence, à la fois dans le développement de la race et dans le devenir individuel, consiste à ouvrir les avenues et à diriger l'expression du sentiment et de l'émotion. C'est ce que montrent les inhibitions que l'enfant exerce sur sa conduite dès qu'il commence à agir intelligemment et aussi le parti social qu'il tire si finement des attitudes, des émotions, des actes d'autrui dans son milieu. Nous avons vu qu'il y a des raisons de croire que ce contrôle intellectuel des énergies sociales est un facteur si important du progrès social que son apparition marque une époque critique dans l'histoire de la race humaine. Nous devons donc, si ceci est vrai, estimer que ce pouvoir de tout diriger qu'a l'intelligence ne renonce pas à s'exercer dans la sphère émotionnelle, soit sous la forme de jugements privés des individus, soit sous celle de jugements de la race en matière religieuse.

C'est ce que confirment les rapports mêmes de l'intelligence et du sentiment, que nous avons laissés entendre. Le sentiment religieux prend, par suite des conditions mêmes de son apparition au sein du développement individuel, certaines formes rationnelles. Les catégories de cause, personnalité, finalité, sont au nombre des moules dans lesquels est coulé l'idéal religieux ; et leur contenu concret tient son caractère du degré de raffinement atteint à un moment donné par l'intelligence individuelle qui construit la conception de l'idéal.

Il est donc fatal que toujours naissent chez l'individu des doctrines religieuses et, dans la société, des dogmes religieux.

288. Nous avons vu aussi que le contenu intellectuel de l'idéal s'*éjective* nécessairement, et par conséquent ici la formule religieuse. L'existence de l'objet d'adoration est fonction de sa conception même, car il n'y a pas de divorce possible entre la pensée et la croyance individuelles ; le concept de réalité n'est qu'une abstraction artificielle. Aussi y a-t-il toujours objectivation directe du sentiment religieux dans le monde. Les hommes sont toujours théistes en quelque façon.

289. L'homme n'est pas isolé. Son sens de la « publicité » de ses croyances en fait en quelque sorte un législateur d'autrui. Son sens de l'obligation morale est ce sens même de la publicité devenu subjectif par la réflexion. Ainsi l'obligation pour lui et pour les autres de faire ce qui doit être fait n'est jamais absente de son sens de l'être divin qui est l'incarnation du devoir et la source de la sanction.

Le sentiment religieux entraîne des institutions religieuses, institutions publiques, sociales. Dans les temps primitits, avant que les sentiments soient différenciés, ce sont aussi des institutions politiques. Par leur élément de publicité, elles favorisent l'esprit conservateur beaucoup plus que toutes les autres institutions sociales. Elles ont la sanction surnaturelle directement issue de la divinité. L'individu, assez exceptionnel dans son devenir personnel pour s'élever à une conception de l'idéal religieux différente quant à sa forme de celle qui est ainsi « divinement sanctionnée », est un rebelle à l'égard de la société et de son Dieu.

Il n'y a qu'un pas à faire pour que la société conclue dans ce cas, comme elle conclut en tous ceux où des individus antisociaux sont pernicieux aux institutions établies, à la suppression de l'individu. L'histoire en témoigne.

290. Une doctrine religieuse est une tentative faite pour formuler en termes d'ordre intellectuel l'idéal qui répond au sentiment de dépendance, de mystère et à tous les aspects de l'émotion religieuse et morale — et cela *une fois pour toutes*. Mais parce que c'est une fois pour toutes, et qu'il s'ensuit que la doctrine a un caractère de législation pour toutes les intelligences, il est impossible qu'elle réponde au processus d'évolution que requièrent et sa naissance et son progrès social. Aussi quand survient un réformateur, un prophète, un esprit qui systématise de nouveau, il ne peut se faire reconnaître que d'une ou deux façons, dont de grands personnages historiques nous donnent l'exemple ; soit (1) en ne faisant qu'une réforme purement *pratique*, c'est-à-dire dans la sphère sociale et morale des attitudes personnelles, dans laquelle une amélioration est directement prescrite ; soit (2) en montrant que sa doctrine n'est qu'une nouvelle interprétation de vérités anciennes, servant à confirmer la foi de la société et les enseignements ecclésiastiques. Mais il est évident que l'une et l'autre façon de faire peut n'être qu'un subterfuge, une concession à la puissance que la sanction surnaturelle donne aux formules religieuses établies. Il nous reste à nous demander comment le progrès religieux est possible si cette sanction surnaturelle conserve sa puissance.

291. Je crois que la solution donnée par l'histoire à ce problème confirme la solution que nous avons donnée plus haut du conflit entre les sanctions individuelles et les sanctions sociales. Il y a eu une réduction graduelle de la forme sociale de sanction religieuse, faisant appel à la fois à l'autorité surnaturelle et à l'autorité civile, à la forme individuelle de la sanction morale. Aussi longtemps que la sanction surnaturelle a sa place dans la société, elle pèse de tout son poids du côté de l'esprit conservateur et elle conduit à la stagnation sociale et à la décadence. Car les formules dans lesquelles

elle s'incorpore, ne prenant aucune part au progrès social que le devenir individuel représente, restent définitives, dogmatiques et extérieures aux mouvements les plus raffinés et les plus subtils du sentiment social et moral. C'est précisément le progrès du sentiment moral avec son adaptation toujours renouvelée au corps social qu'il tend à guider qui a rendu possible la réduction de la sanction surnaturelle à une sanction de forme individuelle. Ceci a entraîné graduellement le sentiment religieux dans les voies de la culture morale, en insistant d'une façon correspondante sur l'autonomie religieuse de l'individu, tandis que le sentiment moral en retour renforçait la forme individuelle de la sanction religieuse ; ce qui met fin au conflit entre les sanctions du devoir personnel, fournies par la conscience, et celles des rites religieux et des observances prescrites par une autorité infaillible, mais externe. Le rôle de la sanction religieuse dans le progrès humain a été comme celui des autres sanctions sociales, avantageux pour le progrès — en dehors de la fonction de conservation — dans la mesure seulement où il a reflété le progrès moral dans ce qu'il a d'essentiel; et c'est pourquoi à mesure que les exigences de la conscience morale sont devenues plus grandes, elle a subi constamment de nouvelles modifications. Dans la mesure où elle a tendu, à telle ou telle époque, à se séparer du sens moral de la communauté et à cristalliser en dogmatisme exigeant arbitrairement la soumission, dans cette mesure la religion, ou à proprement parler, la théologie, a été une limite qu'il faut dépasser — une « camisole de force » à laisser de côté. C'est ainsi que les grands mouvements de réforme religieuse ont pris naissance.

292. Finalement, il faut remarquer que la réduction de la

(1) En général, dans l'Etat.

sanction sociale de la religion à la forme morale de sanction individuelle renverse la relation que l'on suppose souvent exister entre la morale et la religion. Les formes supérieures du sentiment religieux naissent par le même mouvement mental qui aboutit au sentiment moral aussi ; celui du développement de la conception idéale ou publique du moi. Il s'ensuit qu'il est impossible de séparer les deux sanctions, sauf de la façon déjà indiquée, en mettant la sanction religieuse dans la Société, soit dans l'Eglise, soit dans l'Etat. Aussi est-ce une question oiseuse que celle de savoir ce qui a la priorité dans le domaine purement individuel. Etant donné que la moralité implique une construction mentale et reflète la situation sociale actuelle, elle doit être le facteur essentiel dans le développement de l'individu et, comme nous le verrons plus tard, de la société avec lui. Le sentiment religieux est en un sens une chose surajoutée, non qu'il se rajoute mécaniquement, mais parce qu'il est moins proche du centre de développement personnel et qu'il constitue un produit ultérieur, dans la vie émotive, du processus de développement. L'individu ne peut croire à une divinité bonne avant d'avoir conçu une personne moralement bonne et avant d'avoir pris conscience de l'obligation qui, dans son propre cœur le pousse à réaliser une personnalité également bonne. Auparavant, la conception de la divinité ne comprend pas comme attribut la bonté, parce que la notion du moi ne le possède pas. Il y a dès lors un progrès continu de la vie religieuse s'accordant avec celui de la vie morale.

Si la question était présentée par conséquent sous la forme sous laquelle l'a présentée un auteur récent, dont nous avons déjà parlé (2), et qui a fait de sa réponse la clef de voûte de sa théorie du progrès social, nous serions obligés d'y répondre

(1) Ch. XIII, § 3.
(2) M. Benjamin Kidd.

d'une façon directement opposée à cette théorie. Au lieu de considérer la sanction religieuse comme le principe directeur du progrès humain, et cela alors même que la sanction rationnelle ne lui offre aucun soutien, nous dirions que la sanction religieuse est un produit et un indice constant de la sanction morale, que sa valeur sociale vient surtout de son influence conservatrice et que la sanction morale est la plus importante aussi bien que la plus rationnelle de toutes les sources de l'action humaine, publique ou privée.

293. Nous avons dit que l'identification des sanctions religieuses et morales dans l'esprit de l'individu tend à renforcer la sanction religieuse et à lui donner une valeur : ajoutons un mot de plus pour montrer que c'est exact.

Nous avons vu dans notre exposé antérieur de la « dialectique du progrès personnel » que les critères sociaux auxquels sont soumis les résultats de l'interprétation et de la pensée personnelle sont essentiels au progrès de la personnalité elle-même. C'est la fonction des personnalités « éjectives » que sont nos compagnons d'apporter à l'individu de constantes confirmations ou des pierres de touche de la valeur de ses créations. C'est sous l'action de ce frein social que se forme le jugement de l'individu sur la valeur de ses conceptions personnelles, et qu'il devient de plus en plus adéquat.

Si ceci est vrai aux stades inférieurs du développement alors que les personnalités concrètes de notre milieu nous servent de guides, combien est-ce plus vrai aux stades supérieurs où la personnalité « éjective » représente l'idéal, le bien, la perfection, la divinité. Le mouvement subjectif par lequel l'idéal « éjectif » de la vie religieuse est constitué, doué d'une véritable existence et d'une personnalité, est essentiel, à chaque étage du progrès moral, à la construction continue d'un idéal moral subjectif. La conscience religieuse dans son ensemble est donc à la fois une cause et un effet :

elle est l'effet de la construction morale antérieure, incorporée dans les croyances religieuses ; mais elle est cause par rapport à la pleine adhésion et à la poursuite loyale de l'idéal moral ; et elle est aussi pour autant cause par rapport au progrès ultérieur de la synthèse morale qui implique, parmi les éléments appelés à la constituer, la pleine confirmation sociale qui dérive des rapports de l'individu avec la personnalité éjective que la vie religieuse postule.

La foi religieuse et, avec elle, les institutions religieuses sont indispensables à l'humanité par conséquent puisqu'elles en représentent des mouvements essentiels et normaux. Elles sont nécessaires à la compétence morale et au progrès moral. Il reste cependant toujours vrai, comme nous l'avons vu plus haut, qu'elles n'exercent qu'une influence indirecte sur le progrès social, et seulement par l'intermédiaire de la sanction morale qui est individuelle.

294. Ceci suffit à la philosophie de la sanction religieuse et porte directement sur notre présent sujet en montrant historiquement la possibilité d'une opposition directe dans le domaine moral et religieux entre la société et l'individu : pour nous c'est la principale indication que nous en attendons. Dans l'état actuel de la civilisation, comme nous l'avons dit plus haut, la religion ne prend pas d'ordinaire cette forme ; cependant cela arrive quelquefois, comme on le voit par les vexations religieuses, ecclésiastiques et même morales, et les autres formes de conflit de la vie sociale et de la vie individuelle. Nous avons été délivrés de cette forme d'opposition dans la mesure où nous le sommes, par les combats livrés par des individus isolés contre la société et les institutions sociales.

Le conflit réel entre l'autorité et la pensée n'existe plus maintenant que dans nos consciences.

Nous sentons le but de l'enseignement religieux reçu dans

notre enfance, très fortement peut-être ; il a tout le poids de l'hérédité sociale et l'aspect de la forme dans laquelle notre progrès social l'a moulé ; et si grâce à cette activité incessante de la pensée qui fait de l'homme l'être inventif et social qu'il est, nous trouvons que notre idéal moral s'incorpore autrement que les sanctions religieuses de notre éducation ne nous l'ont enseigné tout d'abord, alors le conflit qui se produit dans notre conscience est un long et pénible retour aux scènes de violence qui ont marqué les plus sombres périodes de l'histoire de l'humanité (1).

295. Notre examen des « sanctions sociales » est maintenant complet. Nous avons trouvé que si on avait raison de les appeler ainsi, leur opposition aux sanctions personnelles est du moins fictive en général. Nous avons, en effet, montré qu'il n'y a pas de sanction sociale qui — à la fois dans son origine et sa fonction — ne repose pas sur une sanction personnelle. Les oppositions qui peuvent naître entre la société et l'individu sont dans chaque cas susceptibles d'être ramenées à des oppositions entre sanctions prescrites par la

(1) Je crois qu'on peut dire aussi que les conflits purement moraux entre la société et l'individu sont largement réduits numériquement par la tendance de la moralité sociale à revêtir elle-même la forme religieuse et aussi à recevoir une sanction ultérieure de l'autorité religieuse positive. Le réformateur moral devient prophète religieux, en ajoutant à son idée de réforme sociale et morale la sanction de la révélation divine.

Il ne faut pas oublier que cette discussion ne met nullement en question la possibilité d'une influence réellement surnaturelle sur le progrès humain. Quoiqu'il en soit, l'esprit humain se comporte de la même façon. Supposons par exemple que les « saintes Ecritures » des chrétiens contiennent une véritable révélation et une sanction surnaturelle ; la révélation recevrait encore des interprétations successives à mesure que se développerait la conscience morale, et la sanction ne serait pas effective, manquerait totalement de vitalité, à moins qu'elle ne porte sur la vie individuelle et qu'elle soit ainsi renforcée par l'intérêt particulier. La loi de Dieu ne peut être loi pour l'homme avant que l'homme se soit pour ainsi dire appliqué cette loi à lui-même.

nature individuelle à différents moments de son développement, ou selon l'importance variable de ses opérations mentales

De toutes ces oppositions, deux seulement se présentent comme des facteurs réels dans le problème social d'un côté, dans le problème moral de l'autre. Ces deux oppositions sont celles qui représentent l'individu en *révolte* (1) *intellectuelle*, (2) *morale, contre les prescriptions de la société*. La révolte de l'intelligence détermine des « reconstructions » avec lesquelles les hommes espèrent réformer la société ou l'instruire, sur tel ou tel point. La révolte morale prend la forme d'une protestation ou d'une tentative de reconstruction dans la sphère des usages moraux, religieux et en général d'ordre sentimental qui sont confiés à la garde de la société. Dans chacun de ces domaines, l'opposition créée par cette révolte de l'intelligence ou du sentiment est si vive que sa signification devient le problème à résoudre par la théorie sociale et morale. Il reste à voir si l'application ultérieure des principes de la psychologie jettera quelque lumière sur la portée d'une telle opposition et sur les termes sous lesquels on peut espérer que se présentera la solution dernière.

296. Mais cette application de principes psychologiques nous entraîne à entreprendre un examen plus large du devenir social dans lequel se présentent naturellement l'opposition entre l'intelligence et la sensibilité individuelles et le conformisme exigé par la société. Nous pouvons alors espérer voir *quelle est la fonction de l'opposition même et comment elle constitue un facteur du mouvement social dans son ensemble.* Nous pourrons dès lors trouver finalement une *sanction pour l'opposition*, sanction de nature philosophique. Aussi pouvons-nous revenir à cette question : Quelle est le rôle joué dans le développement social, s'il en est un, par l'opposition entre les sanctions individuelles et les sanctions sociales ?

LIVRE II

LA SOCIÉTÉ

CINQUIÈME PARTIE

La personne en action

CHAPITRE XI

LES FORCES SOCIALES

Nous sommes arrivés à un point de notre étude où viennent converger les diverses lignes que nous avons suivies dans nos recherches sur l'individu et où certaines indications générales doivent être fournies par le principal sujet qui nous occupe : les rapports des pensées et des actions de l'individu avec celles que la société adopte. Nous pouvons dire en un sens que nous faisons ici la synthèse des chapitres antérieurs, puisque les propositions qui vont être développées impliquent les divers points de vue auxquels nous sommes parvenus dans les pages qui précèdent.

297. En employant le terme « forces sociales » pour désigner de la façon la plus large les différentes influences qui s'exercent dans la société, en tant que tout organisé et progressif, nous pouvons distinguer les influences qui ont leur origine *dans l'individu* de celles qui ont leur point de départ

dans l'organisation sociale. L'existence de l'individu qui pense, lutte, trafique, aime, hait, se querelle et fait la paix, implique un genre d'activité dont les précédents chapitres nous offrent de nombreux exemples. La présence est constante et elle a pour rôle constant, à plusieurs égards, de modifier l'organisation sociale et d'interrompre son cours. Nous avons vu que telle est l'influence du génie et aussi celle du criminel. Ce sont là des cas extrêmes ; mais tous les individus ont, à quelque degré, une initiative sociale ; aussi pouvons-nous considérer d'un côté l'individu comme représentant un *type de force sociale.* Mais en face de lui nous trouvons *le corps social en tant qu'organisation sociale,* avec un système de lois, de conventions, de coutumes, etc., qui lui sont propres. Le mouvement du corps social est produit, lui aussi, par une force sociale : celle qui est inhérente à la société elle-même (1).

Ces deux types de « force sociale », dont une définition plus exacte sera donnée dans la suite, ne constituent pas un dualisme dans le corps social. Toutes nos conclusions, jusqu'ici, ont été dans un sens radicalement opposées. Aucun dualisme de ce genre n'est possible dans la philosophie de la vie humaine, si du moins cette philosophie est possible. Au contraire, le corps social représente des formules qui, en quelque sorte, synthétisent les progrès accomplis par les individus. D'autre part, les individus, considérés comme incorporant une force sociale, ne font que donner une forme

(1) L'expression « forces sociales », telle qu'elle est communément employée, désigne un grand agrégat d'activités de tous genres, d'ordre physique, mental, industriel, militaire, etc. Je ne crois pas qu'on puisse espérer d'heureux résultats en sociologie, tant qu'un tel usage de ce terme prévaudra. Les deux forces dont je parle sont toutes deux *psychologiques* ; et étant donné que des fonctions psychologiques peuvent seules se rapporter directement à des modifications psychologiques, il n'y a pas lieu d'admettre en outre des forces *sociales.* Le milieu géographique par exemple peut limiter ou empêcher l'évolution de la vie sociale ; mais il n'est pas une force ou un *moment* de cette vie ; seuls les processus dans l'*esprit* de quelqu'un peuvent l'être (voir sect. 313 *a.*)

particulière et variable aux produits sociaux, grâce au processus de l'hérédité sociale. C'est ce qu'a montré le chapitre précédent dans lequel on a vu les oppositions entre l'individu et le corps social se réduire à deux, constituées par la révolte de l'intelligence et du sentiment individuels contre les sanctions sociales. Ceci étant admis, notre tâche est maintenant de rechercher si, dans cette révolte même avec le dualisme partiel et relatif qu'elle semble créer, nous ne pourrons pas trouver un principe constant capable de relier l'un à l'autre les deux facteurs ainsi opposés.

§ 1. — *Les différentes forces.*

298. Une distinction récente, fondée sur les faits, vient ici à notre aide. On se souvient que nous avons considéré l'homme moyen comme celui dont l'activité individuelle répond le mieux aux exigences sociales de son milieu. La raison en est que les exigences de tout milieu social réflètent précisément l'activité sociale de l'homme moyen. La loi des majorités dans la vie politique et le besoin de « faire campagne » pour aboutir aux réformes les plus clairement souhaitables, montrent que la société penche du côté de la moyenne, comme pouvaient nous le faire supposer nos considérations antérieures. La volonté de la majorité n'est pas une abstraction ; c'est un fait bien réel, important au point de vue de ce qui a été fait par la société comme de ce qui se fera. Nous ne voyons jamais la société se déterminer d'une façon collective à faire ceci ou cela : ce sont toujours des individus qui agissent sur la société par l'intermédiaire d'autres individus. Le résultat de leur action détermine dans la société les progrès de l'opinion publique, et il se réflète dans ces produits sociaux où les actions individuelles s'enregistrent et acquièrent

la vitalité nécessaire pour agir sur la collectivité. Aussi pouvons-nous dire avec confiance au début de cette nouvelle recherche, que la force agissante dans le corps social correspond à l'activité individuelle, moyenne, conservatrice, fort peu originale et beaucoup plutôt déterminée par la suggestion.

Restons pour le moment sur cette position générale et laissons sa justification pour plus tard. Nous trouvons un fait correspondant du côté de l'individu en tant que force sociale. Précisément, il est d'autant plus un être exceptionnel qu'il est davantage une force sociale distincte : c'est un homme qui, par ses dons personnels ou ses talents particuliers, se trouve être relativement isolé, avec les obligations et les satisfactions spéciales qu'une telle situation lui crée. S'il en est ainsi et si de tels hommes représentent dans le mouvement social une tendance générale — ont une importance générale dans toute l'histoire de l'humanité — c'est vers eux que nous devons tourner notre espoir d'arracher la société à l'esprit conservateur exclusif, à la solidification pénible et profonde qui résulterait de la domination absolue de la « moyenne » que présentent les produits sociaux dus à l'activité de la majorité. Ceci paraît si évident que nous pouvons nous contenter de l'indiquer en général ; et que nous pouvons passer à un exposé plus rigoureux des deux sortes de fonctions assignées aux deux sortes de forces sociales.

299. Voici d'abord les formules que je m'appliquerai à justifier :

1° L'individu est la force sociale qui particularise ;

2° La société est la force sociale qui généralise.

300. La meilleur moyen de prendre une vue générale de l'action de ces deux forces sociales quand elles opèrent ensemble est de recourir à une analogie biologique. Le progrès

biologique, tel qu'on le conçoit maintenant, est le résultat de deux activités qui coopèrent et qui toutes deux apparaissent dans les faits d'hérédité. Galton et Weismann ont montré qu'il y a une loi de « régression », qui a reçu d'ailleurs différents noms, en vertu de laquelle, dans les cas où le processus de sélection s'arrête, et où se poursuit l'union libre d'individus ayant des caractères de toutes sortes — comme dans la société humaine — le perfectionnement du caractère spécifique est impossible. Il y a une tendance à revenir à ce que Galton a appelé une hérédité moyenne qui constitue un milieu entre le père et la mère. Quand cet état de choses se poursuit à travers plusieurs générations et chez plusieurs couples en chacune d'elles, un certain ordre de valeurs s'établit pour chaque fonction et chaque caractère autour d'une moyenne constante. De nos jours, ceci est vrai, des caractères physiques, car dans la société la conservation artificielle des incapables de toutes sortes — des malades et des débilités — entraîne une sorte d'union libre à tous les degrés de perfection et d'imperfection.

Dans les « sociétés animales », où la lutte pour l'existence élimine les êtres inférieurs, un second facteur a l'avantage. Nous en avons déjà parlé sous le nom de principe des variations. La nature produit l'apte et l'inapte à tous les degrés. La reproduction amène une multitude d'individus parmi lesquels quelques-uns constitueraient un type supérieur dans telle ou telle direction s'ils pouvaient échapper aux unions hasardeuses et ainsi à la loi de régression. C'est la nature qui prend soin de l'éviter aux animaux. Les plus faibles, les plus incapables ne vivent pas et n'ont pas d'union sexuelle : il n'y a ni hôpitaux, ni médecins dans le règne animal pour conserver la vie aux malades et aux faibles ; il n'y a pas de

(1) Je n'accepte pas cependant la théorie de Weismann d'après laquelle l'affaiblissement progressif des caractères établis naît de cet état de choses qu'il appelle « panmixia ».

dispensaires pour les affamés. Aussi il n'y a que les plus forts qui survivent, qui s'unissent entre eux et le résultat est une race forte, puisque la nouvelle génération tend à une moyenne entre deux termes qui sont chacun excellents.

Le progrès en biologie dépend donc de deux choses : 1° la régression de l'ensemble des caractères, dans une espèce, à une valeur moyenne ; 2° la survivance des individus les meilleurs. Sans la régression, il n'y aurait pas un noyau de caractères relativement fixes correspondant à l'espèce proprement dite et déterminant la moyenne autour de laquelle les variations individuelles peuvent se produire, dans les limites posées par le milieu et les conditions d'existence. Sans les variations individuelles, d'autre part, il n'y aurait pas d'individus d'une valeur extraordinaire qui par leur union sexuelle puissent élever le niveau de la moyenne collective. Il y a en outre au moins deux choses que l'on est obligé de présupposer : l'*hérédité physique*, pour donner lieu à la régression, et la *sélection naturelle* pour donner lieu à des variations.

301. Dans la sphère biologique par conséquent, nous voyons à l'œuvre les deux sortes d'influences que nous avons déjà appelées la force « qui particularise » et la force « qui généralise ». La tendance à la valeur moyenne est la force qui généralise en biologie : elle a pour instrument l'hérédité physique. Les nouvelles valeurs introduites par les variations décèlent la force qui particularise : elle a pour instrument la sélection naturelle. La force qui généralise se manifeste, dans l'évolution d'une espèce, par la valeur moyenne des individus ou des caractères pris en général ou collectivement ; la force qui particularise ne se montre que dans l'individu, l'être particulier.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter les rapports du progrès social et du progrès biologique ou l'identité possible des deux. Je ne crois pas possible que tant que nous aurons un

corps les lois biologiques et l'hérédité cessent d'être efficaces; mais il est aussi évident que dans la société humaine certaines autres influences nées de la vie intelligente et sociale viennent modifier les résultats des premières. Nous devons donc dire simplement que l'influence des lois biologiques subsiste pendant toute la durée de la vie humaine, mais qu'elles sont parfois en interférence avec d'autres lois. Adoptant sous ces réserves l'analogie biologique, nous pouvons l'appliquer aux facteurs sociaux en nous réservant de formuler plus exactement dans la suite un jugement sur elle.

§ 2. — *La force sociale qui particularise.*

302. En premier lieu, c'est *en la matière sociale que l'individu introduit les nouvelles variations*. En tant que penseur, il donne naissance à de nouvelles idées qui modifient, quand du moins c'est possible, les conventions, les croyances, les opinions, les institutions sociales. L'individu produit ces inventions qui bouleversent les anciens procédés de travail, établissent des communications, du commerce, des relations entre les hommes et marquent de nouvelles ères dans toutes les sphères de l'activité humaine. L'individu sent ce qui est socialement insuffisant et suranné et il proteste contre son maintien, il enseigne aux autres à faire de même, provoquant ainsi les vastes révolutions du sentiment grâce auxquelles l'esclavage est aboli, les femmes prennent dans la société la place qui leur est due, les hommes sont proclamés libres et égaux devant la loi. C'est l'individu qui crée les formes de législation, moules dans lesquels sont jetés finalement les matériaux bruts de toute réforme populaire. L'individu émerge quand le niveau social de la suggestion et les vagues

de la passion sont près de déborder en frénétiques mouvements populaires ; alors il guide la société vers une situation où elle peut jouir plus largement et tranquillement de son héritage. Voilà ce que fait l'individu et c'est ainsi qu'il remplit dans le progrès social un rôle vital, indispensable à cette évolution même.

En appelant l'individu, en tant qu'il remplit cette fonction, une force qui « particularise » nous avons voulu indiquer autre chose encore d'une façon plus précise ; car il y a une différence entre dire ce qu'il fait et donner les véritables raisons qui le font agir ainsi.

303. D'abord, l'*individu particularise en prenant pour base les généralisations déjà effectuées par la société*. L'individu est une source de variations précisément parce qu'il y a une moyenne dont il s'écarte. S'il s'en écarte trop, il périt nécessairement ; tel est parfois le sort du génie et plus souvent du faible d'esprit malfaisant. Il en est de même pour ses pensées que pour ses actes ; ses talents acquis comme les qualités dont il est doué ne doivent pas être sans rapports avec ceux des autres hommes. Nous avons vu qu'il doit d'abord recevoir les leçons de la société pour pouvoir ensuite présenter ses inventions mêmes ; de plus il doit soumettre ses pensées, ses sentiments, ses projets de réforme d'abord aux critères qui se ramènent à l'opinion moyenne, au jugement social, avant de chercher à instruire la société ou à la révolutionner par des conceptions. Son sens exact de la valeur de ses variations mentales est lui-même une variation qui ne doit pas trop s'écarter du jugement moyen. Bref, il lui faut employer de vieux matériaux, faire appel aux opinions courantes, *particulariser une nouvelle forme de vieux matériaux*. Il ne crée pas ; il particularise, en tenant compte des matériaux sociaux qui sont sous sa main.

C'est ce que fait à quelque degré tout individu qui n'est

pas à tous égards l'exacte reproduction de la moyenne sociale. Il doit forcément penser ses pensées à sa façon, sans s'inquiéter de savoir si c'est plus ou moins un lieu commun. Sa particularisation spéciale peut, par sa propre stupidité et sa mollesse, représenter une tendance rétrograde. Il peut être victime de préjugés, de l'étroitesse d'esprit associée à l'influence sociale, d'une mauvaise éducation, et ainsi faire sa particularisation en partant d'une fausse généralisation sociale ; absolument comme d'autre part, il peut être jeté pour quelque temps dans un tourbillon de sentiments et de suggestions qui le portent à particulariser selon une tangente à sa trajectoire normale dans la société. Bref, toutes sortes de variations peuvent se présenter, comme nous l'avons vu amplement en considérant les sanctions sous lesquelles les actions courantes de l'individu sont accomplies. Mais, malgré tout, il reste la seule activité qui particularise, l'espoir du progrès social, la seule voie par laquelle le tempérament social puisse fleurir et présenter des formes nouvelles et spéciales, pour le bonheur ou le malheur de la collectivité dans laquelle il vit et peut être même du monde.

304. En outre, l'*individu particularise selon ses propres ressources psychologiques*. Nous avons vu ceci déjà en étudiant le génie ; mais c'est vrai de tous les hommes. Chaque individu doit considérer quelques-unes de ces conceptions comme des secrets, des trésors particuliers, les pierres précieuses de son esprit, s'attacher à elles et négliger tout le reste. Et précisément parce que chaque individu est aussi un être social, son choix ainsi fait doit à quelque degré affecter sa particularisation des matériaux sociaux d'usage courant, ainsi que celle que font les autres ; exactement de même que le jugement social, par un rapport inverse, affecte sa sélection privée, comme nous l'avons vu. Ses préférences particulières le rendent plus accessible à telle suggestion sociale qu'à telle

autre puisqu'il s'assimile l'une et néglige l'autre. C'est ce que montre très clairement le génie. Ses conceptions deviennent une sorte d'échelle de mesure sociale, une trame d'une grandeur et d'une forme déterminée dans laquelle s'insèrent les détails de la vie sociale en général. Il se fait entre lui et la société un échange incessant d'idées, et ses particularisations deviennent constamment plus riches sur une telle base.

L'individu agit comme il particularise et il présente alors les différentes formes de sanction individuelle qui le déterminent. Ainsi ses actions acquièrent immédiatement une valeur sociale : elles viennent enrichir la masse des modèles sociaux sur laquelle le courant humain réagit, et son exemple domine le *Gesammtproduct* du cercle dans lequel il se meut. Seul, il aurait naturellement peu d'importance ; et en parlant de l'individu qui est assez vulgaire pour ne pas avoir une valeur personnelle, nous parlons précisément de la plupart des gens qui constituent la société ; mais quand nous les considérons tous ensemble, c'est ici le facteur de progrès le plus important dans la vie sociale journalière. Ce sont les hommes vulgaires qui guident les hommes vulgaires vers le bien ou le mal — en avant ou en arrière. En effet, l'homme qui a la plus grande influence personnelle est souvent obligé de se faire vulgaire pour se servir précisément de l'influence que lui donnent sa pensée et son caractère. Voici par conséquent en quoi consiste le genre le plus général et à tout prendre — en mettant à part les crises qui bouleversent le monde quand de grands hommes y jouent leur rôle — le plus important de particularisation effectuée par l'individu : adapter à soi-même la valeur de ses propres conceptions et, avec elles, les actions par lesquelles on peut s'imposer à ses compagnons.

305. Troisièmement, et d'un point de vue plus objectif, on peut dire que l'*individu particularise pour l'avenir et pour*

la société. C'est ici que l'analogie biologique nous est du plus grand secours. Nous avons vu que l'existence pure et simple de variations ne suffit pas au progrès, car les variations ont lieu dans toutes les directions. L'individu particularise ainsi de bonnes et de mauvaises pensées. Dans le domaine moral supérieur, sa conduite se particularise parfois en un sens que sa sanction morale — qui est la plus proche de la voix sociale — ne ratifie pas. Dans le cas où se présentent des variations à la fois dans les productions de l'esprit de l'individu et aussi dans les différents esprits correspondant à différents individus, voici quel résultat ferait prévoir la biologie : nous pourrions attendre un déclin des dons naturels de génération en génération, et une régression vers une vie sociale moyenne et stationnaire. Non seulement la puissance physique et intellectuelle du genre humain resterait stationnaire, mais l'esprit conservateur et conventionnel caractériserait la vie sociale. En biologie, nous voyons toutefois que ce sont les variations les mieux adaptées qui sont seules fécondes pour l'avenir, en vertu de la loi de survivance dans la cruelle lutte pour l'existence. Ainsi, le niveau moyen est sans cesse élevé et l'espèce fait des progrès dans la série animale, sauf dans l'humanité où les effets des mariages sans discernement et la prédominance de la sélection artificielle semblent amener l'état stationnaire que nous paraît attendre l'analogie biologique (1).

En ce qui concerne la capacité physique et mentale, nous constatons que la loi de la « survivance du plus apte » ne s'applique pas aux hommes comme aux animaux, parce qu'en plusieurs sphères la concurrence organique est singu-

(1) C'est un point très discuté que celui de savoir si le niveau intellectuel s'est élevé en même temps que le niveau de la culture intellectuelle. Ce n'est pas notre problème actuel — puisque nous ne nous occupons que du progrès social réel — aussi n'avons-nous pas besoin d'apporter une conclusion motivée ; mais il semble qu'il y ait peu ou point de raisons pour répondre affirmativement.

lièrement réduite par certains modes de préservation intelligente et sociale des êtres inférieurs. Dans l'humanité, nous conservons la vie aux organismes inférieurs et même nous les laissons se marier ; nous conservons ainsi les intelligences les plus obtuses et nous les laissons agir. Les seules gens contre lesquels la société engage la lutte, que d'ailleurs il lui faut combattre pour sauvegarder sa propre existence, ce sont les êtres anti-sociaux au premier rang desquels sont les criminels.

Nous devrions donc nous attendre à voir, puisque la sauvegarde du progrès dans le monde organique — la loi de survivance du plus apte avec son application négative aux incapables — nous est enlevée, cette sorte de régression que présente le monde biologique quand le principe de la survivance du plus apte cesse d'avoir son effet.

Et cependant *tel n'est pas le cas dans la vie sociale*. En fait, la société fait d'incessants progrès représentés par la civilisation, le « comfort » matériel, la sensibilité morale, la culture intellectuelle, etc. (1). Nous sommes donc obligés de conclure que ce progrès ne dépend d'aucune loi que l'on puisse formuler par analogie avec la loi de la survivance du plus apte. Les faits montrent que la raison en est précisément dans ce processus de particularisation des matériaux sociaux par l'individu, dont nous nous occupons en ce moment, processus connexe de celui de généralisation ou de propagation sociale dont il sera question plus loin.

La particularisation par l'individu fournit l'essentiel de tout progrès humain et social. Elle prend dans la sphère sociale la place qu'occupe la survivance du plus apte dans la sphère organique. Ce qui veut dire que les individus peuvent, par la nature des particularisations spéciales qu'ils effectuent dans le domaine de la pensée, du sentiment ou de

(1) La question de la continuité et de la direction du progrès sera traitée chap. XIII.

l'action, avoir une influence hors de proportion avec leur nombre et leur position sociale.

Il est dans la nature d'une vérité de vivre, alors même qu'elle est d'origine individuelle. Elle se répand par suggestion sociale, éducation, imitation, etc., et devient ainsi transmissible aux générations suivantes par voie d'hérédité sociale. L'individu peut ainsi être dans sa vie et même avant qu'il ait réalisé tout son être, le centre d'un grand mouvement social. Ses inventions peuvent révolutionner l'industrie; ses découvertes accroître les ressources du commerce, ses poésies ou ses travaux scientifiques déterminer lesaspirations d'une nation ou marquer une ère nouvelle dans le savoir du genre humain.

306. Voilà la grande différence entre le progrès social et le progrès biologique ; et la raison ne doit pas en être cherchée bien loin. La limite mise en biologie à l'influence qu'un individu peut exercer sur son espèce est celle qu'établit nécessairement l'hérédité physique. Nous avons vu que cette hérédité est régie par la loi de régression. Un individu ne peut pas, à lui seul, déterminer le caractère de la génération nouvelle ; il ne peut déterminer que la moitié de celui d'une seule famille dans cette génération ; et même cette famille est soumise à la loi des variations : si l'homme de génie n'a qu'un enfant, cet enfant peut être idiot et il est vraisemblable que dans tous les cas il s'élèvera peu au-dessus de la moyenne. D'ailleurs, l'épouse que l'homme de génie a choisie est aussi bien que lui un facteur de la génération suivante et le jugement du génie ne s'exerce pas toujours au plus haut degré dans le choix de l'épouse. Tout ceci, qui pourrait être, sur plusieurs points, traité en détail d'une façon intéressante, montre pour quelle raison l'influence individuelle est nécessairement limitée en biologie. Le « sport » (1), quelle

(1) [Nous conservons le mot anglais bien qu'il ne soit pas employé

que soit sa valeur, même au degré supérieur où l'adaptation est complète, est toujours en biologie un caprice et non une acquisition permanente. L'homme qui s'y livre n'a pas plus de valeur purement biologique que tout autre individu, car il est ramené à la moyenne avec tous les autres et l'effort particulier dont ses talents témoignent se mesure finalement non par lui-même, mais par rapport à la moyenne.

Mais il est de l'essence de ce genre d'organisation qu'amène la coopération, sociale, intelligente et réfléchie, *qu'elle banisse une fois pour toutes les limites dues à l'hérédité physique qui paralysent l'action individuelle*. Le génie, *en tant qu'être biologique*, doit se soumettre à cette hérédité et il doit la laisser s'imposer à tous ceux qui suivent sa direction ; mais la *pensée du génie* n'a pas à s'y soumettre, pas plus que les institutions ou décisions dans lesquelles s'incorporent ses idées et ses sentiments pour prendre une forme sociale. Il faut céder au génie chaque fois que nous avons besoin de lui ; et sa réapparition est un problème qu'aucun homme ne peut résoudre. Mais sa pensée et son sentiment sont donnés une fois pour toutes. Ses idées retentissent à travers les âges aux oreilles de l'humanité, alors que ses enfants sont déjà retournés à la terre et que cent générations se sont exercées à développer son œuvre. Qui peut suivre la ligne de l'hérédité physique d'Aristote jusqu'à nous ? Et d'ailleurs à quoi cela nous servirait-il si nous le pouvions ? Mais qui ne peut indiquer celle de l'hérédité sociale de lui à nous ? Voilà pourquoi je prétends que c'est sur ce point que la vérité sociale s'oppose essentiellement au fait biologique : *elle élude les limites de l'hérédité physique*.

Nous avons vu que cette hérédité est remplacée par l'hérédité sociale. » L'enfant doit employer son intelligence — dans le sens le plus large du mot — à concevoir la nature et à se

ici dans son acception usuelle, en français] (Note du traducteur). Voir plus loin p. 459.

la soumettre ; il doit devenir moral en vue non seulement de ne pas annihiler l'intelligence, mais de l'utiliser. En suivant ces deux principes et en se soumettant en même temps aux sanctions qui en résultent et aux institutions qui les incorporent en elles, il devient le roi de la nature et son propre maître. Mais la première conquête que l'homme ait eu à faire sur la nature, en vue de donner naissance à cette suite d'événements que nous appelons sociaux, c'est de s'affranchir des bornes de l'hérédité physique. La première révolte — celle dans laquelle sont incluses ses protestations subséquentes — fut sa révolte contre la loi biologique (1).

307. Il n'est pas nécessaire de dire de nouveau que ceci est vrai non seulement de l'homme de génie, d'un pouvoir considérable, mais de tous les hommes et même de certains animaux qui ont une tradition sociale aussi bien que des instincts sociaux. Cette forme de révolte est devenue instinctive, s'est fixée en vertu d'abord de la loi de variations et ensuite de la loi d'hérédité sociale. L'homme social est l'être le plus naturel ; les institutions sociales sont les résultats de sa vie la plus normale. Aussi chacun de nous pense, sent, agit — particularise — *pour toujours*. Nous mettons en œuvre nos capacités pour constituer l'héritage social de nos descen-

(1) La question souvent posée de savoir si l'autre hypothèse qu'explique l'évolution biologique — celle de la lutte pour l'existence avec survivance du plus apte — ne correspond pas aux idées, c'est-à-dire aux particularisations faites par les individus, a déjà reçu une réponse (ch. V, § 4). Nous avons trouvé illégitime d'établir une analogie entre la théorie sociale et la théorie biologique, attendu que le principe de l'hérédité physique qui est nécessaire en biologie dans la lutte pour l'existence ne s'applique pas aux faits sociologiques. La propagation des idées se fait socialement par la « généralisation » imitative décrite plus loin (§ 3). En ne reconnaissant pas que les *deux principes s'ils s'appliquent à la biologie, ne valent pas, l'un d'entre eux du moins, pour l'évolution sociale*, on s'est exposé à un emploi illégitime de l'analogie biologique en sociologie. Sur les différentes sortes de sélection, voir sect. 40, note, sect. 120 sqq. et Appendice B.

dants, et le grand homme, l'homme d'Etat, le poète, le génie scientifique ne fait pas autre chose. Son influence, à vrai dire, n'est ce qu'elle est que parce que nous, les êtres vulgaires, nous formons le niveau en partant duquel il s'élève. Il a besoin de nous et nous espérons en lui. Et outre cette influence réciproque, nous jouons à notre tour le rôle de génies, de héros, de grands législateurs à l'égard de nos enfants, nos élèves, nos camarades qui sont moins privilégiés ou moins bien doués que nous.

308. Quatrièmement, c'est la tendance à particulariser qui explique les oppositions entre les sanctions individuelles et les sanctions sociales. Le fait général de l'organisation sociale enveloppe deux tendances générales, représentées dans l'individu par la sanction intellectuelle et la sanction morale. La sanction intellectuelle aboutit très vite, comme nous l'avons vu chez l'enfant — et comme le montrent des cas sociaux très manifestes, par exemple celui du criminel de profession — à une extrémité qui donne des résultats « sociaux » ou « anti-sociaux ». Mais nous avons vu que le progrès même de l'intelligence dans la voie d'une connaissance générale, avec ses sentiments de valeur sociale, morale et religieuse, donne naissance à un nouveau genre de sanctions. C'est avec celles-ci que les sanctions sociales proprement dites (celles qui viennent de la collectivité et des institutions collectives) s'identifient. Mais il peut se produire entre les sanctions individuelles un conflit, qui témoigne de la révolte de l'intelligence individuelle contre la société. Ce qui signifie simplement que les « particularisations » de l'individu ne coïncident pas avec les « généralisations » que fait la société ; et alors, ou bien l'individu doit être supprimé, ou bien la société doit être réformée sur les points que la pensée individuelle réprouve et dans le sens qu'elle indique. Les cas déjà cités de développement de prétentions intellectuelles extra-

vagantes, en opposition au jugement prépondérant de la collectivité — celui du criminel et souvent celui de l'enfant — montrent des « particularisations » relatives à certaines formes de pensée plus ou moins affranchies du frein moral.

Il se produit en outre deux variations dans un autre sens : celui des individus qui, par scrupules de conscience refusent d'obéir à la loi ou qui se révoltent contre les règles morales adoptées par la collectivité, et cela en faveur d'une moralité peut-être plus élevée, plus pure que celle qui est communément possédée dans leur milieu. Ces conflits, loin d'être un indice de désordre et les signes d'un retour au dualisme dans la théorie sociale, sont réellement des accidents dans ce vaste jeu croisé de forces qui amènent le progrès social. Il est superflu de dire aux psychologues que le particulier n'est tel qu'à cause de son conflit avec le général ; et que plus le conflit est important, dans la mesure toutefois où il ne résulte pas d'un cas anormal, plus grande est sa valeur au point de vue des généralisations aussi bien qu'à celui des « particularisations » effectives. Nous ferons un examen plus détaillé de ce conflit quand nous aurons étudié la seconde force sociale, la généralisation que la société elle-même effectue.

§ 3. — *La force généralisatrice.*

399. En commençant à étudier la force que représente la société en face de l'individu, il est peut-être inutile de se prémunir contre le dualisme, le développement du chapitre précédent étant dirigé contre lui. Le seul dualisme qui puisse se justifier, est le dualisme de fait que présente l'opposition des sanctions déjà étudiées, et qui, comme nous allons le voir, n'est qu'un accident au sein d'une unité beaucoup plus profonde sur laquelle repose le mouvement social tout entier.

Les tendances qui résultent de l'évolution sociale et qui prennent corps dans des institutions contrastent tellement avec celles des individus particuliers qu'on peut faire quelques remarques sur ce contraste.

Si l'on se rappelle les caractères de la fonction de « particularisation » chez l'individu, on a immédiatement quelques vues sur la fonction sociale correspondante désignée par le mot « généralisation ».

310. D'abord, l'*individu généralise ce que l'individu a auparavant particularisé*. Ce qui veut dire simplement que l'activité, la sensibilité, la pensée sociales n'ont point d'originalité. Ce serait aller trop loin que de prétendre, comme on l'a fait parfois, que la société n'est qu'un agrégat d'individus et en conséquence ne peut rien par elle-même. Car, comme nous l'avons vu, les scènes les plus sanglantes de l'histoire — pour ne point parler de choses plus communes — ont été l'œuvre immédiate de certains tous sociaux, une œuvre pour laquelle aucun des individus qui constituaient ces groupes n'eût trouvé en lui de sanction s'il eût agi seul. C'est ce qu'ont bien montré les travaux récents sur la psychologie collective. L'agent social dans le groupe n'est pas l'agrégat des individus.

Mais il n'en est pas moins vrai que la conception d'après laquelle agit le groupe entier est présente à l'esprit des individus pour autant qu'elle est pensée ; et il est généralement exact que la foule n'a pas de pensées et n'accomplit pas d'actions que les individus ne puissent avoir ou accomplir quand ils agissent sous l'influence d'une suggestion, d'où qu'elle leur soit venue. Il y a plusieurs cas de rapports de ce genre entre les pensées de l'individu et celles de la société ; mais je ne puis insister que sur le cas général qui est normal, et qui a maintenant un intérêt particulier pour nous, puisqu'il renferme tout le reste.

Les choses qu'adopte la société et qui prennent une forme

permanente en tant qu'acquisitions sociales sont ordinairement les produits des conceptions les plus rigoureuses des individus les plus instruits.

Dans toutes les sphères de l'activité et du savoir humains ce sont de tels individus qui apportent de nouvelles idées, qui sont les plus capables, par leurs dons naturels et par leur éducation avec les ressources normales que la société offre déjà, de faire de réels progrès dans la connaissance de la nature, dans l'application de leurs notions de la façon la plus utile, dans le perfectionnement des formes les plus hautes et les plus idéales de la poésie, de l'art et du sentiment. Ce sont normalement les instituteurs de la société.

Ce que fait alors la société, c'est *la généralisation des valeurs ou des conceptions particulières*. Un nouveau système de législation — par exemple d'impôts — est conçu par un homme ; il faut qu'il devienne la conception commune d'un groupe de citoyens ou de législateurs. Voilà une forme de généralisation de l'idée. Elle ne garde pas dans tous les esprits sa forme originelle. L'essence de la pensée est en général d'être plastique. Pour pouvoir contribuer au bien de la société il faut qu'elle devienne générale. Aussi la forme sous laquelle une conception se réalise dans la loi, ou, en d'autres cas, dans les institutions, les cérémonies ou le costume, est rarement celle sous laquelle elle s'est présentée à son promoteur. L'idée, où l'essentiel de l'invention reste le même, mais il lui est donné une forme qui la rend apte à être pensé par plusieurs et à satisfaire aux besoins pratiques pour lesquels on l'adopte.

Après cette première généralisation, de nouvelles particularisations se font dans les esprits d'autres hommes de valeur, comme le montrent les perfectionnements que reçoit une invention pratique après avoir été réalisée par exemple sous la forme d'une machine.

Naturellement diverses inventions et différentes concep-

tions ont une essence profondément différente et une destinée sociale tout autre ; et je n'entends pas dire que toute conception doive recevoir des perfectionnements avant d'exercer une influence sociale. Ce qui semble vrai c'est que, quand on la considère au point de vue de l'institution qui, finalement en est la conséquence, la conception d'un grand penseur paraît telle que l'homme moyen puisse l'adopter, y applaudir, agir d'après elle. Dans la vie politique des principes concrets doivent être posés accompagnés de plusieurs exemples en vue d'acquérir une force convaincante auprès des électeurs. Ce sont les mesures sociales qui présentent le moins de complexité et la plus grande généralité qui ont le plus de chances d'être adoptées. C'est l'art qui frappe le plus le sentiment général ou qui a une signification assez générale pour que la moyenne des hommes puisse le comprendre et en sentir la beauté qui est le plus apprécié dans le peuple. Tout ceci semble montrer que le pinacle d'originalité sur lequel se tient le penseur original ne peut être atteint par les membres de la collectivité auxquels il s'adresse ; mais qu'au contraire sa pensée doit être assimilée à la grande masse de vérités établies que la société comprend et apprécie déjà. Il s'ensuit que la nouvelle idée doit être « rognée » pour ainsi dire ; ses lignes les plus nouvelles et les plus audacieuses doivent être voilées ; et elle doit s'incorporer dans la forme générale qui permettra le mieux à un plus grand nombre de l'apprécier et de l'appliquer.

311. Il faut noter ensuite que c'est seulement dans la mesure où le processus de généralisation s'effectue adéquatement que la *permanence des nouveaux éléments est assurée dans la vie sociale ;* car l'objet d'une nouvelle sanction, fourni par la pensée et les efforts d'une génération, doit être assimilable pour la suivante ; et il lui faut être renforcé auprès des garçons et des filles par des sanctions pédagogiques. Et ce sont

seulement les conceptions générales que recouvrent les institutions qui peuvent ainsi faire l'objet de sanctions pédagogiques. Les pensées singulières, les particularités qui appartiennent à un seul penseur, et même celles qu'un penseur peut réussir à imposer à sa génération ne peuvent survivre dans les générations suivantes si elles ne peuvent exercer les mêmes prérogatives intellectuelles. Les générations ultérieures ne peuvent bâtir que sur les principes et les idées que les générations antérieures ont coulés dans le moule social.

Par exemple, le progrès des idées démocratiques dans les temps modernes montre toutes les vicissitudes qu'il faut attendre des degrés variables de sincérité avec lesquels tel ou tel peuple a généralisé. En France, on tenta d'emblée d'appliquer la philosophie démocratique d'un homme ou d'une école de penseurs dans son originalité absolue : le résultat a montré qu'il est impossible de créer ainsi de toutes pièces un nouveau moule social avec pour fondement les idées de « liberté, égalité, fraternité » qui avaient bien peu de rapports certes avec le développement antérieur de la vie nationale en France. Les difficultés indiquées plus haut apparurent toutes deux et elles furent insurmontables. D'abord il n'y avait pas de cadre suffisant dans les lois ou les conventions sociales pour contenir la nouvelle idée, pas de précédents, aucune sauvegarde, aucun type auquel on puisse faire appel. En cet état de choses l'originalité de la conception ne la sauve qu'autant qu'il n'y a rien dans ce qui précède ou chez un penseur nouveau qui fasse un appel plus pressant à la suggestibilité du peuple. — En second lieu, l'autre défaut est, lui aussi, très apparent ; c'est le manque ou l'insuffisance des sanctions pédagogiques pour les nouvelles générations de la France démocratique. Les institutions d'un seul homme ne peuvent vivre, simplement parce qu'un seul homme ne

peut assurer la transmission de sa pensée comme on peut assurer le prolongement de sa famille.

A travers toutes les vicissitudes de la vie républicaine en France, nous voyons une nation qui cherche au hasard, de ci de là, ce qu'elle pourrait bien enseigner à ses enfants.

Le développement de l'idée démocratique en Angleterre présente le contraste le plus instructif. Les progrès de l'idée du gouvernement constitutionnel et populaire ont été réalisés avec succès, précisément par le processus de généralisation sociale que nous indiquons. Pièce par pièce, les pierres qui forment l'édifice du gouvernement républicain et du suffrage universel ont été introduites dans le moule monarchique, mais d'une façon si appropriée et si graduelle que le tout constitue un monument à la fois des conceptions élevées de grands hommes, tels que Rousseau et Voltaire, — et du progrès social naturel.

La France a payé son gouvernement démocratique stable de l'expérience si chère de la révolution, de l'anarchie et des abus ; l'Angleterre a atteint le même but, mais par évolution.

La même chose se manifeste aussi dans l'art et même dans les inventions mécaniques. Une école de peinture est dominée par le style d'un grand homme : c'est sa conception ou sa manière. Mais ses imitateurs ne constituent pas son école. Chaque artiste qui l'a pour maître généralise sa manière, la rend assimilable à la tradition artistique totale et à ce qu'il a lui-même de grand et d'original. Ainsi, au sein de la même école naissent de nouveaux maîtres ; les autres ne sont que des copistes. Et dans la contribution perpétuelle de l'artiste original au mouvement artistique du monde, on doit pouvoir retrouver ce noyau général de méthodes ou d'idées qui devient la matière de la discipline pédagogique de génération en génération. Ici comme partout ailleurs, ce qui est absolument particulier, c'est l'excentrique et l'éphémère, et quoique

le progrès se fasse d'abord grâce aux particularisations d'un penseur, c'est seulement la portion de ses « particularisations » susceptible d'être généralisée qui constitue le véritable profit de la société et du monde entier.

312. En troisième lieu, le véritable progrès social se mesure, non pas directement par les particularisations individuelles, mais par les généralisations sociales. Ici, l'analogie biologique peut nous aider. Ce qui donne la mesure véritable du degré atteint par une espèce est sa position dans l'échelle de la vie par rapport à tel ou tel caractère. L'individu est apprécié à proportion de sa conformité au type moyen qu'à atteint son espèce. S'il s'éloigne trop de ce type, il est un « sport », et il n'est pas capable de perpétuer ses dons naturels à cause de la tendance générale de l'hérédité physique à régresser vers une moyenne. Nous avons vu, il est vrai, que le progrès social n'est pas limité par l'hérédité physique ; mais il faut reconnaître aussi que la forme d'hérédité dont il relève — l'hérédité sociale, la dépendance à l'égard des influences pédagogiques — a une limitation analogue à celle-là dans sa sphère (1). Car, de même qu'une variation trop éloignée de la moyenne risque de sombrer dans les effets rétrogrades de l'hérédité physique, de même la conception qui s'éloigne trop de la tradition, de la coutume, de la convention n'est pas assimilée par l'esprit populaire et est ainsi annihilée en dépit de sa valeur. Les grands penseurs donnent eux-mêmes une meilleure mesure des possibilités d'un groupe social donné que les idées particulières que l'un ou l'autre d'entre eux peut concevoir. Etant donné des penseurs, il y a toujours quelque chance qu'ils émettent des pensées : ils ne peuvent s'en empêcher. Mais une pensée donnée sa faillite est sa mort.

(1) Cependant il n'y a qu'*analogie*. Le processus réel est du genre de la « généralisation mentale ».

Il est dans cet ordre d'idées des questions intéressantes auxquelles il est possible que la statistique réponde : Combien de grands hommes véritables telle ou telle nation ou collectivité produit-elle à chaque génération ? — Y a-t-il quelque rapport entre le nombre des grands hommes et cette élévation du niveau général de la civilisation que l'on appelle le progrès social ? — Ce sont deux questions complexes susceptibles seulement d'une solution partielle, à cause de l'ambiguité des termes « grands hommes *véritables* ».

Le point intéressant est maintenant celui-ci : il est des cas où une idée, une conception — une « particularisation » faite par un esprit — peut manquer de la généralisation indispensable du côté social. Ces cas sont même fréquents. Ce qui indique qu'il y a une limite à la perpétuité d'une influence sociale, grâce à l'hérédité sociale, comme il y en a une aussi à l'hérédité naturelle. Une conception trop originale est un « sport » social. Elle est souvent mort-née. Ainsi, le critère des éléments réels de la vie nationale ou sociale se trouve du côté de ses généralisations — ses institutions, ses coutumes, ses croyances, ses conventions établies — et non du côté des monuments particuliers propres aux génies qu'elle a produits. C'est tout à fait une erreur, par exemple, que de reconstruire la vie nationale en Grèce d'après la poésie grecque, ou de prendre les « Pensées » d'Epictète ou de Pascal pour la mesure des idées morales des Romains et des Français. Comme on l'a dit plus haut, la formule « Liberté, Egalité, Fraternité » était assez élevée pour servir de mot d'ordre à la démocratie de tous les temps, mais les événements qui suivirent immédiatement le triomphe de ses promoteurs enthousiastes ne constituaient pas la vie idéale que l'on eût pu attendre de la réalisation de cette formule. D'ailleurs pourrait-on encore nulle part la réaliser, quels que soient les élans de notre cœur quand ces mots sont prononcés ?

313. En dernier lieu, le progrès social, ainsi éprouvé et mesuré, doit aboutir à une suppression continue des sanctions individuelles qui entrent en conflit avec les sanctions sociales. Si les idées, les sentiments, les protestations, les recommandations de l'individu — qui ont sa sanction personnelle — manquent de cette sorte de généralisation sociale que nous avons vue nécessaire à leur perpétuité, alors, *ipso facto*, ils ne sont pas féconds et il faut les éliminer. Il ne sont pas des facteurs de richesse dans le corps social, quoiqu'ils puissent se présenter à l'esprit de quelques individus en cherchant une issue sociale. La suppression des concepceptions est possible, alors même que celle des individus, ne l'est pas. Nous mettons en interdit des livres, nous refutons des sophismes, nous poursuivons par des « campagnes d'éducation » la suppression des illusions populaires. Le cours général de l'évolution sociale est déterminé par le passé, par les contributions d'innombrables penseurs, dont les pensées ont été assimilées ou généralisées de façon à former un grand corps de vérités reconnues et de traditions. Une idée nouvelle peut le modifier profondément, comme nous l'avons vu, à proportion de sa puissance. Mais ce faisant, en se généralisant et en prenant une valeur sociale, une telle idée s'empare de la sanction sociale et cesse de tirer son influence sur les individus d'un groupe social uniquement de la présence d'une personnalité, de l'autorité d'un simple penseur. Celui-ci peut mourir, sa pensée vivra dans des institutions communes à tous les hommes. Ainsi, la sanction passe de la sphère individuelle à la sphère sociale, pour ensuite repasser par l'éducation des enfants de celle-ci à celle-là. Toutes les autres conceptions ou actions auxquelles l'individu donne naissance glissent dans le néant.

Il est vrai que le progrès social d'une idée peut être très graduel ; il peut présenter des flux et des reflux ; ses soutiens peuvent croître et décroître, bien que finalement elle par-

vienne à prévaloir et à s'assurer une confirmation sociale. C'est à vrai dire l'histoire de la plupart des réformes sociales et de nombreuses institutions. Mais ceci n'empêche pas qu'il soit vrai, en général que le facteur individuel est celui qui décroît, tandis que le facteur social est celui qui croît, dans tout le devenir social. L'idée grandit et a des chances de vie sociale dans la mesure où elle prend la forme généralisée qui lui donne une valeur sociale. Tous les genres de vicissitude peuvent marquer son passage de la forme purement individuelle à la forme sociale accomplie. Mais quand elle est incorporée dans une institution sociale, alors elle est permanente et exerce une action sur la vie humaine, non parce que tel ou tel individu lui donne une sanction privée, mais parce qu'elle est la propriété commune.

Cette section tient son principal intérêt de ce fait qu'on peut en tirer des inférences sur la direction du progrès social. Ces inférences seront développées dans les chapitres qui servent de conclusion à ce livre.

§ 4. — *Les conditions extra-sociales.*

Tout en considérant, comme nous l'avons fait, les deux forces psychologiques ou intra-sociales que nous avons cru démontrer être les seules forces sociales véritables, nous n'avons pas méconnu pour cela le groupe très important d'influences qui conditionnent le mouvement sociologique. Ces influences sont, pour ainsi dire, des barrières, des limites imposées au courant social, et par leur inter-action avec les forces strictement sociales elles laissent leur empreinte dans le corps social. Leurs rapports avec les forces sociales proprement dites sont analogues à ceux que les psychologues reconnaissent exister entre ce qui est strictement psychologi-

que et ce qui est physiologique. Les divers états du corps tels que l'intoxication, la fatigue, l'épuisement ou la suralimentation, affectent l'esprit et exercent leur influence sur le développement mental, mais nous ne pouvons les appeler des forces psychologiques. Ils n'ont une valeur psychologique que par ce fait même qu'en apportant des excitations ou des limitations, ils entraînent certains résultats uniformes dans l'organisation psychique elle-même. L'analogie ainsi établie — entre les influences extra sociales et les influences extra-mentales ou physiologiques qui s'exercent sur la vie mentale de l'individu — est plus qu'une analogie. A la réflexion, nous trouvons que c'est de la connexion de l'esprit et du corps — un des termes de l'analogie — que les forces extra-sociales — l'autre terme de l'analogie — tirent leur valeur. Il devient ainsi plus apparent que nous ne pouvons appeler ces influences ci-dessus mentionnées des forces sociales ; elles sont si loin d'avoir une valeur directe pour l'organisation sociale qu'elles ne deviennent des facteurs dans cette organisation que par la voie indirecte des excitations du système nerveux chez les individus. Il serait aussi juste d'appeler les modifications dans la composition du sang des faits psychologiques, que d'appeler des modifications physiques telles que l'établissement du canal de Suez des faits sociaux. Et cependant ces deux sortes de faits doivent être considérés dans une étude philosophique de toutes les conditions déterminantes des faits étudiés dans ces deux branches du savoir.

L'énumération suivante indique quel genre de conditions je désigne par l'expression « extra-sociales. » Elle ne prétend pas être complète cependant. Nous n'avons pas à en faire un examen complet, puisqu'elles sont extra-psychologiques.

1. *Sélection des groupes* (décrite plus haut, sect. CXX). — Nous avons, dans la sélection des groupes, une condition d'importance énorme pour le développement des agrégats

sociaux, surtout dans les périodes instinctives et spontanées, c'est-à-dire pour le développement de ce qu'on a appelé des « compagnies » animales. Mais elle vaut cependant pour toutes les sociétés qui se trouvent dans des conditions telles que des groupes en tant que groupes entrent en compétition. Ce n'est pas seulement les véritables guerres, mais les luttes commerciales et sociales de toutes sortes qui peuvent servir d'exemples à la « sélection des groupes. » L'opération de ce principe est strictement analogue, vraiment identique à celle du principe de sélection naturelle en biologie, analogie fort bien montrée par Bagehot dans son remarquable travail « Physics and Politics. » C'est une des pierres angulaires du livre de S. Alexander, « Moral Order and Progress. » Bagehot a très nettement reconnu, sans la marquer explicitement, la distinction entre la sélection des groupes comme condition de l'évolution dans les stades primitifs de l'agrégat humain, et l'action de la force sociale très réelle de « discussion » (décrite plus haut sous le nom de « généralisation ») dans les formes supérieures. C'est une preuve nouvelle que la sélection des groupes est une condition et non une force sociale, qu'il y ait une telle différence entre sa forme inférieure et sa forme supérieure ; car l'inférieur est déterminé, comme nous l'avons vu, généralement par des principes biologiques tels que l'instinct et l'hérédité physique et n'implique pas le progrès social qu'amène l'action des forces psychologiques. Cependant, c'est là précisément que la sélection des groupes est d'une extrême importance (1).

(1) La vérité correspondante a souvent été établie (Cf. Cope « Primary factors of Evolution » chap. VII ; Cattel, science N. S. III, p. 668 ; Baldwin, *Psychol. Review.*, 1897, p. 219), à savoir que la sélection naturelle dans l'évolution biologique n'est pas une force ou une cause, mais une condition. L'expression de Spencer « survivance du plus apte » est l'analyse même de la sélection naturelle. L'aptitude est présupposée ; elle est due à des causes réelles antérieures ; la survivance ou sélection qu'indique la formule « sélection naturelle » est l'expression des résul-

2. La *sélection individuelle* est la sélection naturelle agissant sur les individus qui entrent en compétition pour vivre. Supposons, par exemple, qu'un homme de génie qui n'a pas encore donné son invention — une machine qui, présentée par lui, aura une grande influence sur le sort des classes laborieuses — rencontre un voleur dans sa bibliothèque et soit frappé à mort. Voilà un cas de sélection naturelle qui détermine le cours de l'évolution sociale en une nation ou dans le monde entier par l'élimination d'un individu. Un tel exemple montre l'importance pour le développement social — quand les individus sont eux-mêmes d'importance — de la sélection naturelle des individus, simple condition de ce développement, mais non force, pas même force biologique, comme nous venons de le voir. C'est une condition négative ; un maintien — en sociologie comme en biologie — de l'évolution telle qu'elle est, plutôt que telle qu'elle aurait été si les conditions avaient été autres. Ceci toutefois est d'une importance toute particulière à ces stades de la vie sociale où la concurrence directe des individus, par la force physique et la pénétration de l'intelligence, est en plein exercice.

3. *Intrusion du « cycle physiologique. »* — Plus haut (sect. XLIII), nous avons vu que le « cycle de causation » que représentent des faits psychologiques et sociologiques tels que croyances, désirs, etc., fait souvent intrusion dans le domaine du « cycle physiologique » grâce à la sélection personnelle des individus dans le mariage. L'hérédité physique des individus est due au mélange des deux courants paternel et maternel, et est en partie déterminée par conséquent par le choix que les parents font l'un de l'autre. Mais l'inverse aussi est vrai : le physiologique fait intrusion dans le sociologique et devient ainsi dans sa détermination une

tats. Cela indique simplement qu'aucune autre force d'un genre positif n'est nécessaire (comme p. ex. une « création spéciale »).

« condition extra-sociale. » Ceci se voit dans tous les cas où l'hérédité physique agit sur des individus ou des groupes de façon à les rendre incapables ou à les douer spécialement ou à modifier en quelque sens leur aptitude sociale. Les hommes d'une race forte, virile, auraient un avantage social à épouser des femmes appartenant à un groupe supérieur, et de tels mariages ne pourraient que fortifier leur propre groupe. Là où la préférence sociale dépend de l'agilité physique, le fait d'être pied-bot de naissance ne peut qu'être un élément d'inaptitude sociale. Ce qu'on appelle la « prestance » physique, est probablement pour une large part affaire de posture et de vitalité, et nous y reconnaissons un substitut facile en maintes situations sociales des dons de l'esprit, de la culture intellectuelle, de la puissance oratoire. Cependant, ce ne sont pas choses en elles-mêmes sociales, ni susceptibles de le devenir d'aucune façon. Leur influence s'exerce entièrement par les états psychiques qu'elles conditionnent. Un homme qui aurait l'illusion d'être pied-bot serait aussi bien sans secours que s'il l'était réellement. Où est le héros si « lieu commun » que sa prestance ne produise un effet souverain sur quelque jeune fille amoureuse ?

4. Viennent ensuite les *conditions physiques* dont on a tant parlé ; la terre et le ciel, les canaux et les rivières, les montagnes et les plaines. On nous dit qu'elles déterminent le développement social. En effet, mais en le conditionnant, par intrusion, limitation, non en étant elles-mêmes sociales. Elles ne le sont jamais. Qu'une race d'animaux incapables de penser, de reconnaître une situation sociale, de se connaître les uns les autres comme exerçant une action réciproque les uns sur les autres, coure au milieu des vallées et navigue sur les rivières, sous un ciel toujours bleu — quel effet de nature sociale ces choses auront-elles sur elle ? Mais donnez à ces êtres un caractère psychologique, faites-en des hommes — et alors que ne fera pas la race humaine sur la plaine la plus

unie? Voilà donc encore des conditions extra-sociales. La terre et l'eau conditionnent les séparations et les ségrégations, les luttes et les défenses mutuelles, les alliances, le commerce et les confédérations : l'essentiel de la nature et des processus sociaux est nécessairement cela, et même voilà ce qui agit sous telles ou telles conditions. En outre, prenons un exemple tiré d'une théorie biologique récente : on a dit que les faits d'isolement représentent une force biologique, puisque, lorsque les animaux sont isolés les uns des autres, la race est préservée du mélange des courants héréditaires et son hérédité se trouve ainsi limitée d'avance. Ceci est vrai, comme fait ; mais pourquoi une abstraction devient-elle une force ? L'isolement est toujours l'effet d'une force réelle, tel un tourbillon qui enveloppe les individus isolés; mais les forces biologiques sont les processus vitaux. Le tourbillon est la condition par laquelle le résultat a été dans une certaine mesure déterminé négativement ; mais qui oserait dire qu'il est une force biologique ? Tout au plus est-ce une intrusion du physique dans la sphère biologique. De même pour tous les changements physiques que l'on considère comme exerçant une influence sur la vie et le développement de la société : ce sont des conditions, des irruptions de l'énergie physique, non des forces sociales.

La considération de ces conditions extra-sociales nous confirme donc dans notre vue que seules les sources psychologiques de modifications peuvent être appelées des « forces sociales », même dans le sens figuré dans lequel il est légitime d'employer ce mot (1). D'autres conditions de ce genre peu-

(1) Je dis « figuré », parce que la « force » est une conception physique. Le mot désigne ce qui produit un changement dans le sens du repos et du mouvement ; et les diverses forces sont les agents produisant les changements, qui se manifestent sous certaines conditions physiques variées, mais constantes. Nous parlons de forces psychiques, sociologiques, etc., dans les cas analogues de changement dans les phénomènes de l'un ou de plusieurs de ces ordres ; et pour donner au

vent être examinées, mais leur examen aboutira à la même conclusion.

terme un sens intelligible nous devons rester aussi strictement dans la sphère particulière de phénomènes où nous nous trouvons que le physicien qui définit toujours ses forces en termes de mouvement dans l'espace déterminant un autre mouvement dans l'espace. En d'autres termes, la force est intrinsèque ou interne au mouvement dans lequel elle est dite s'exercer.

SIXIÈME PARTIE

L'organisation sociale

CHAPITRE XII

LA MATIÈRE SOCIALE ET LE PROCESSUS SOCIAL (1)

L'objet de ce chapitre est de présenter un aperçu de la façon de concevoir le fait général de l'organisation humaine, basée sur ce qui précède et adaptée à la tendance qui s'est révélée féconde dans ces dernières années principalement en France (2) : la tendance à reconnaître le caractère psychologique des *motifs* qui agissent dans la société. Il me semble

(1) La plus grande partie de ce chapitre a été publiée dans la *Psychological Review* de sept. 1897, et traduite dans la *Revista Italiana di Sociologia* (vol. I).

(2) Le lecteur peut s'en référer aux résumés très compétents publiés par M. Lapie dans la *Revue de métaph. et de morale* (mai 1895 et mai 1896) sous le titre « L'année sociologique » 1894, 1895, et qui ont été continués en 1896 dans la même Revue par M. F. Simiand. Voir aussi l'intéressant ouvrage de M: Lacombe « *De l'histoire considérée comme science* » pour la justification du point de vue psychologique.

[J'ai discuté ce point de vue au Congrès des Soc. Sav. de 1898. Voir mon étude sur les *Rapports de la Psychologie et de la Sociologie.* Imp. nat. 1899 (note du traducteur).

que c'est un progrès acquis que l'analogie biologique ait fait place à une analogie psychologique, et que le souci prédominant des « sociologues » soit maintenant d'examiner les processus psychologiques qui sont enveloppés dans l'activité sociale.

§ 1. — *Les différents problèmes.*

314. Deux questions me semblent se rapporter à l'étude scientifique de la société ; elles peuvent chacune se diviser en deux.

La première question concerne la matière de l'organisation sociale : qu'est-ce qui est organisé ? de quoi est-il fait usage dans la société ? Quand nous parlons de l'action sociale, qu'est-ce qui mène à l'action, quel est le genre de matériaux dont l'action sociale implique la présence ? Cette question a entraîné récemment de vives discussions sous la forme un peu différente sous laquelle elle se présente aussi : quel est le critère ou la marque des phénomènes sociaux ? Mais la question que je pose est plus restreinte, puisqu'en toutes sortes d'organisation une question s'ajoute à celle de la matière : celle du *mode fonctionnel ou du processus* d'organisation de la matière sociale, du *type de fonction psychologique* qui explique la forme prise par cette organisation. Ce qui a fait à mon avis la faiblesse de plusieurs discussions intéressantes, c'est que ces deux questions n'ont pas été posées séparément à savoir celle (1) de la *matière* et (2) celle du *mode fonctionnel* d'organisation de la matière donnée.

Prenons un exemple. Certains animaux présentent une organisation qui semble sociale. Mais en les examinant dans certains cas nous trouvons que les actions impliquées dans cette organisation sont héréditaires, congénitales, chaque

animal jouant son rôle simplement parce qu'il est né pour le jouer dès que son organisme sera mûr pour exercer cette activité sous l'excitation de son milieu. Mettons en opposition maintenant l'accomplissement intelligent et par coopération des mêmes actions par un groupe d'hommes ou d'enfants qui s'unissent pour les réaliser en commun. Il est évident que dans les deux cas le *contenu psychologique* diffère, la première action étant biologique et instinctive, la seconde psychologique et acquise. Pour l'observateur les résultats peuvent être les mêmes et on peut poser encore la question de savoir si *la méthode ou le type de fonction* est ou non le même ; mais il est hors de doute que le contenu psychologique est différent. Ces deux questions doivent par conséquent être distinguées au début sans avoir besoin d'une plus ample justification.

315. Mais chacune de ces questions implique un double point de vue. Si nous admettons que la distinction entre l'habitude (avec la fixité relative de la fonction) et l'accommodation (avec la plasticité relative de la fonction) telle qu'elle se présente dans tout progrès de la connaissance, vaut pour la société, alors la matière et la méthode ou le processus d'organisation sociale doivent admettre ces deux modes et en coopérant doivent aussi les produire. Si, par exemple, en considérant un individu nous trouvons qu'il a l'habitude d'agir d'une certaine façon et qu'en même temps il se perfectionne de jour en jour dans son activité, nous pourrons dire que l'action reste en un sens la même dans son contenu ou sa portée, à travers la série entière, depuis l'habitude établie jusqu'à la variation intelligente. Nous devons en déterminant le contenu de l'action avoir égard à la série entière d'actions possibles, depuis les répétitions fixées par l'habitude jusqu'aux variations extrêmes de l'accommodation, en passant par tous les stades intermédiaires. En d'au-

tres termes, on doit reconnaître un progrès accompli par une suite d'accommodations, dans toutes les déterminations du contenu social. Et l'exposé que l'on fait du *progrès* social doit s'accompagner de la définition du contenu actuel à chaque étage de l'organisation sociale. En d'autres termes, la matière de la vie sociale est une matière en voie de progrès incessant et pour la déterminer il faut tenir compte de ce caractère.

Il en est de même de la théorie du mode de fonctionnement social. Le processus d'organisation sociale aboutit à un système qui progresse, se développe. Le progrès est réel, quelle que soit sa direction pourvu qu'il résulte de l'action constante d'un processus uniforme de changement dans un genre uniforme de matériaux. C'est ce que nous trouvons dans la vie sociale et telle est la première condition de la théorie sociale en ce qui concerne à la fois la matière et la fonction.

§ 2. — *Histoire des théories.*

316. Il suffira pour mettre en lumière les distinctions qui précèdent et les problèmes qui en découlent d'indiquer brièvement quelques-unes des tentatives d'explication de l'organisation sociale d'un point de vue psychologique (1). Je

(1) Pour les distinguer des théories mécaniques et biologiques. On parlera plus loin de la théorie métaphysique courante (v. sect. 331). Ce qu'on a appelé « théorie biologique » est à mon avis une collection d'analogies plus ou moins appropriées, auxquelles M. Novikow vient d'ajouter celle qui fait de « l'élite intellectuelle » d'une société le « *sensorium social* » ; et M. de Lilienfeld celle qui assimile la foule frénétique à une femme en état de crise hystérique. Quant à la suggestion satirique de M. Simiand selon laquelle les riches représentent le tissu adipeux de la société, les prêtres la graisse, les forces de police les phagocytes qui détruisent les éléments pernicieux — en admettant

citerai seulement les théories-types, ne me référant aux auteurs particuliers que pour donner des exemples sans entrer dans le détail des idées particulières.

La *théorie de l'imitation* est représentée surtout par les écrits de M. Tarde. Cette théorie de l'organisation sociale se recommande surtout au point de vue du mode fonctionnel. Comme le montrent les chapitres précédents (1), je crois que l'imitation est le *type véritable de la fonction sociale* et que la théorie qui en exposerait adéquatement le développement donnerait peut-être la solution finale de ce problème. Cependant elle est insuffisante pour une explication complète de la société, puisqu'elle ne donne aucune réponse à la question de la matière sociale. M. Tarde ne nous dit pas *ce qui est imitable*, ce qui est susceptible de se fixer par imitation comme habitude sociale et aussi de se modifier progressivement en suivant les formes successives du progrès social. Il semble avoir cependant senti davantage la nécessité de répondre à cette question dans son ouvrage « la Logique sociale » où il introduit certains éléments tels que les « croyances et les désirs » qui comblent la lacune. Ceci indique toutefois qu'il s'écarte de sa théorie antérieure qui considérait le phénomène de l'imitation comme une réponse satisfaisante à la question : *qu'est-ce qu'une société?* (2).

En dehors des théories propres à M. Tarde, on peut dire

tout cela nous pouvons nous dire dans les termes mêmes qui emploie ce dernier auteur : « *Qu'y avons-nous appris?... Analogie? elle ne prouve rien* ». L'analogie biologique est cependant prise plus loin en sérieuse considération (chap. XIII). L'exposé le plus détaillé de tous les faits sur lesquels elle repose se trouve peut-être dans l'ouvrage de M. René Worms « *Organisme et Société* », Paris 1897.

(1) Et plus explicitement le § 4 de ce chapitre (sect. 334). L'exposition des idées de M. Tarde se trouve dans son ouvrage « *Les lois de l'imitation* ».

(2) [C'est justement ce que nous avons soutenu contre M. Tarde au Congrès des Sociétés savantes d'avril 1898. Voir *op. cit.* plus haut (note du traducteur].

que la pure imitation est précisément le phénomène où le social disparaît (1). Supposez une chambrée de perroquets qui s'imitent l'un l'autre en consécution régulière et laissez-les s'imiter *ad infinitum*, avec autant de variations individuelles qu'ils en seront capables ; quel lien social y aura-t-il pour cela entre eux ? Pour autant que l'imitation est exactement dans ce cas affaire d'instinct congénital, nous pouvons substituer des diapasons aux perroquets et les faire vibrer ensemble après avoir donné une vive impulsion à l'un d'eux. Et, en effet, dans son exposé de la nature dernière de l'imitation dans ses « Lois de l'imitation », M. Tarde établit une sorte de corrélation cosmique entre elle et les mouvements ondulatoires en physique. Je ne crois pas que la pure présence de l'imitation puisse valoir quoi que ce soit sans supposer tacitement ou explicitement : d'abord, que la matière de l'organisation sociale est essentiellement imitable ; ensuite, que cette matière peut, par l'imitation, prendre les formes d'organisation que présente actuellement la société.

317. 2). Un autre type de théories qui est sujet à autant de critiques est représenté par la doctrine de la « contrainte » émise par M. Durkheim (2) et qui correspond à celle de la « subordination » chez d'autres écrivains. Pour cette doctrine l'essence de l'organisation sociale est l'influence contraignante exercée par une personne sur d'autres, et due à son autorité, à sa position sociale, etc. C'est une théorie de la société à rapprocher de celle de la « suggestion » qui, poussée à l'extrême, fait de la foule, agissant sous la suggestion des personnalités les plus importantes qui se trouvent en elle, le type de l'organisation sociale ; théorie que nous avons déjà critiquée plus haut (3). La faiblesse des doctrines de ce genre

(1) Voir les remarques personnelles dans la préface de cette édition.
(2) *Revue philosophique*. Mai et juillet 1894.
(3) Chapitre VI, § 4.

apparaît par l'analogie frappante qui existe entre son principal facteur et la « suggestion hypnotique » auquel ses partisans font appel. Ce qu'elles ont de commun avec celle de M. Tarde est rendu évident par l'usage que fait ce dernier de la même analogie. Celle-ci me semble tout à fait exacte ; pour ces doctrines, le cas extrême et le plus pur type d'organisation sociale est le « *rapport* hypnotique ». La contrainte est ici bien proche d'être absolue, l'imitation est parfaite, la subordination indubitable. Mais cela suffit pour montrer que dans le « rapport hypnotique » l'élément social a complètement disparu. Il n'y a plus aucune place pour un type déterminé de matière sociale. Pour le sujet hypnotisé, ou le sujet suggestible en général, toutes les suggestions ont à peu près égale valeur ; il tend à obéir à toutes, à ne rien comprendre, à jouer le rôle d'un instrument de répétition comme le perroquet ou le diapason. Comment pourrait-il y avoir une organisation en dehors de la répétition, un progrès distinct de l'arbitraire et du caprice? C'est ce que je ne puis voir. Il peut se faire, qu'au point de vue historique, le premier être social soit devenu tel, parce qu'il était soumis à l'influence d'un être plus fort et ainsi contraint de devenir son esclave ; mais un progrès ultérieur en partant d'un tel état de contrainte et dans le sens de la coopération, ne fut possible que dans la mesure où il se produisit une modification dans cette contrainte qui ne s'exerçait que d'un seul côté. En d'autres termes, la contrainte — ou plutôt l'imitation à laquelle elle est réductible dès qu'elle cesse de s'exercer d'un côté seulement pour devenir *mutuelle* — peut avoir été et être encore le *processus fonctionnel* ou la méthode de la vie sociale rudimentaire ; mais la direction du progrès actuel de la société semble déterminée par la possibilité d'imitations fécondes et de coopérations dans certaines sphères particulières. Si on veut définir ces sphères, la question de la matière ou du contenu se pose aussitôt. Les théoriciens de la contrainte pren-

nent, je le sais, pour type, non la contrainte exercée par la force, mais la contrainte exercée par la suggestion ; et c'est précisément cette tendance qui met leurs vues sur la même ligne que la théorie de l'imitation et leur donne une valeur en tant que contribution quoique de moindre importance, à cette théorie.

318. 3). Il y a une autre façon de considérer l'organisation sociale, que l'on peut appeler psychologique, quoique dans un sens large du mot. Le Dr Simmel, de Berlin, peut être considéré comme son représentant dans une partie de sa théorie de la société (1). Elle consiste à tenter, par une analyse des faits sociaux, de parvenir à l'établissement des principes formels qui dominent chaque ordre ou cas particulier de la vie sociale. Ces principes formels sont par exemple ceux de la division du travail, de la « subordination », de la coopération, etc. J'estime que c'est là une entreprise très utile et qui peut donner comme résultat une logique sociale d'une certaine valeur, un système de principes qui permettent de classer les phénomènes sociaux et qui servent de pierres de touche dans les cas particuliers d'organisation sociale. Mais l'objection que l'on peut faire à cette tentative de construction d'une science sociale sur ces principes, c'est que précisément ils sont formels ; c'est comme si l'on voulait construire la psychologie de la vie concrète sur les principes de la logique formelle. Les principes qui sont d'une application universelle ne sont nulle part d'un usage concret. En outre le point de vue génétique leur fait défaut ou du moins fait défaut au système qui les prend pour base. En accordant que ces principes sont fondés sur l'analyse des faits sociaux, on peut encore demander quelle fut leur forme originelle

(1) Cependant je me récuse d'avoir l'intention de refléter ici complètement, même sur ce point particulier, la pensée subtile et très analytique du Dr Simmel.

dans les sociétés primitives. Il est plus aisé d'avoir affaire à des choses plus simples et de spéculer sur elles que de renverser cet ordre, et de ce point de vue il semble tout à fait possible de traiter de tels principes — une fois résolue la question des matériaux sociaux — comme des développements de l'imitation et de la suggestion. Ceci mis à part, la critique essentielle à adresser à ce genre de théories, c'est qu'elles ont affaire uniquement à la forme et au mode fonctionnel et qu'elles présupposent certaines sortes de matière d'organisation sociale. Le principe de la division du travail, par exemple, suppose une idée consciente impliquée dans chaque division semblable et son application constante par tous les membres de la société.

319. 4). Une autre sorte de théories a le mérite d'être génétique : celle qui fonde la vie sociale sur certaines émotions primitives, telles que la sympathie. MM. Spencer et Novikow et les moralistes anglais en sont les principaux représentants. C'est peut-être la forme la plus ancienne de théorie sociale ; elle se rattache à Aristote ; aussi a-t-elle l'autorité accumulée des âges qu'elle a traversés.

Ses formes d'exposition sont si nombreuses que je ne puis les énumérer. Nous passons de la théorie de la « pure sympathie » à la « théorie altruiste » qui fait dériver la vie sociale de la vie morale, à celles de « l'instinct social » et de la « bienveillance naturelle » qui prétendent que l'homme est né social, que la sympathie et les sentiments altruistes le prouvent ; et finalement nous atteignons le plus haut degré d'indétermination — dans une formule assez large pour embrasser tout le reste — avec la théorie de la « conscience de l'espèce » récemment émise par le professeur F. Giddings.

On peut dire en général de toutes ces théories qu'elles confondent constamment la question du mode fonctionnel et celle de la matière de l'organisation sociale. Par rapport au

mode fonctionnel, la théorie de l'imitation vient fournir un supplément indispensable à ces points de vue qui lui sont antérieurs.

En dehors de ce défaut, on peut objecter que la vie du sentiment et la vie instinctive ne sauraient fournir la matière exigée par l'organisation sociale. Il y a deux sortes de sympathie, deux sortes d'instinct social, deux sortes de conscience spécifique. C'est ce qui apparaît quand on admet la condition posée plus haut : que la matière de l'organisation sociale soit telle qu'elle puisse convenir à la formation d'habitudes sociales et aux adaptations que présente l'accommodation et le progrès social. La vie instinctive et les émotions qui accompagnent l'activité instinctive — par exemple, la sympathie organique, l'altruisme impulsif, les manifestations, telles que l'amour maternel, etc. — sont autant d'habitudes spécifiques. Dans la mesure où elles satisfont à cette condition que la société vive de son « stock » d'habitudes, dans cette mesure, dis-je, elles sont incapables de favoriser le progrès de la société qui se fait précisément par la modification de ses habitudes. Si nous avons de la sympathie les uns pour les autres par pur instinct et si nous agissons uniquement par sympathie, une organisation nouvelle est aussi impossible que si nous luttions du bec et de l'ongle, car l'action est aussi capricieuse. De même, des machinations sociales ne font pas naître des formes différenciées d'organisation sociale. Le fait d'avoir conscience que les autres sont de même nature que nous, ne saurait déterminer au moindre degré une sorte de conception ou d'action féconde et susceptible de se développer dans les habitudes spécifiques. Si nous supposons un contenu suffisant,

(1) Dans la préface de la 3e édition de ses intéressants « *Principes de sociologie* », le prof. Giddings définit cependant la « conscience spécifique » plutôt en termes d'ordre sympathique ; il y reconnaît sa parenté avec Adam Smith, dont les vues sont rappelées plus loin (sect. 330. 332). Sur la genèse de la « conscience de l'espèce » et de la sympathie, voir l'appendice D.

une matière sociale commune ; bref, une organisation sociale existant déjà dans ces groupes, que nous appelons des espèces, une fois qu'elles sont réalisées dans la nature, il va sans dire que ce que les individus de cette espèce ont en commun, c'est la conscience spécifique ; mais ce n'est pas là une explication, pas plus que « l'envie de boire » n'est une explication de la tendance héréditaire à l'alcoolisme.

C'est seulement lorsque nous parvenons en nous élevant un peu au second genre de sympathie, d'instinct social, de conscience de l'espèce, etc., qu'il devient plus apparent que l'organisation sociale doit être progressive, parce que c'est alors seulement qu'il est possible de remplir cette condition. Nous ne trouvons pas d'instincts bien organisés, à part de certaines formes déterminées et congénitales de coopération. Les émotions supérieures et les actions qui naissent quand la conscience devient à quelque degré « réflexive » (par opposition à « instinctive ») prennent des aspects différents les uns des autres selon le contenu mental qu'elles accompagnent. Il y a une sympathie « réflexive », une sociabilité, une conscience spécifique « réflexives », et leur leur valeur vient précisément de ce qu'elle fournissent une sorte de critère — un critère matériel — qui dépasse le simple fait du sentiment et de l'instinct. C'est l'objet essentiel de ce chapitre de déduire ce point de nos distinctions et de nos développements antérieurs ; aussi n'ai-je point à y insister ici ; mais nous voyons que les théories qui donnent une description générale de l'organisation sociale dans les termes que nous avons rapportés, sont tout à fait insuffisantes, puisqu'elles laissent sans réponse le problème bien réel de la matière sociale : le problème de savoir « ce qu'est » l'organisation sociale. Il nous faut connaître le « quoi » dans des questions telles que : « *Qu*'imite avec fruit la société ? — *Quels* sentiments et *quels* actes de sympathie apportent des résultats durables ayant une valeur sociale ? — *Que* trouve-t-on parfois dans la conscience spéci-

fique, qui dans ces cas conduise au genre de progrès caractéristique de la société morale, en opposition, peut-on dire à une société animale (1)? » Il va sans dire que je ne cherche pas à délimiter la société morale de la société animale : c'est une question à examiner plus tard, quand nous aurons déterminé ce qu'est l'organisation sociale, que celle de savoir dans quelle mesure elle peut exister dans une société animale. Mais *qu'*est l'organisation sociale? voilà la question.

320. L'examen rapide de ce qui caractérise toutes ces théories qui tendent à être psychologiques, nous permet de mieux concevoir notre problème : c'est dans ce dessein que je l'ai introduit ici, et l'insuffisance de l'exposé que j'en ai fait ne sera pas interprété, je l'espère, comme l'indice d'une faible appréciation.

La façon dont le problème se présente en conséquence de notre examen peut être indiquée par quelques formules auxquelles le reste du chapitre peut être rattaché.

1° Les phénomènes ne peuvent être déterminés comme sociaux que sous le double rapport de la matière et du mode fonctionnel. Négliger l'un ou l'autre, c'est manquer entièrement le but ; d'un côté, ce serait comme si l'on définissait la vie par la morphologie seulement sans exclure les cristaux et les socs de charrue pourvu qu'ils aient la forme régulière ; d'autre part seulement par la physiologie sans exclure l'automate ou la pompe à air comprimé pourvu qu'ils fonctionnent.

(1) A mon avis le professeur Giddings par exemple est le plus près de répondre à cette question dans cette phrase tirée de sa préface (3e éd. p. XIII). « L'état d'esprit social le plus simple que l'on connaisse ou que l'on puisse concevoir est une conscience sympathique de la ressemblance entre le moi et le non-moi. » Mais je ne trouve rien dans sa théorie détaillée qui dépasse la doctrine traditionnelle de la sympathie. En reconnaissant les « modes protéiques » de la « conscience de l'espèce », le prof. Giddings me semble avoir songé à quelque critère de la matière sociale.

2° La distinction établie par Tönnies entre ce qu'on a appelé en anglais « colonies » et « sociétés » (1) est entièrement justifiée. Tönnies distingue la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*. La différence — au point de vue psychologique et biologique — est entre l'organisation relativement invariable, définie et inconsciente qui a sa manifestation extrême dans l'instinct animal, et l'organisation relativement variable, progressive, plastique, que présente la vie humaine. Je fais correspondre à ces deux types les termes « compagnies » (2) et « sociétés. » La différence essentielle que l'on verra plus loin, c'est que, tandis que dans les « compagnies » les individus *sentent et agissent d'une façon semblable*, dans les sociétés les individus *pensent aussi d'une façon semblable* (3).

3° La distinction établie précisément est essentiellement une distinction de matière ou de contenu, attendu que le mode d'action réciproque est en substance le même dans tous les types d'organisation, c'est-à-dire l'imitation (4).

Notre premier problème à résoudre est donc la détermination des faits qui constituent la matière de la vie sociale. Qu'est-ce qui est commun à toutes les sociétés et qui, en outre, est capable d'organisation progressive en chaque société.

(1) La distinction développée par Durkheim semble plus près de la nôtre que de celle de Tönnies.

(2) Le mot « communauté » pourrait être employé ici, pour rendre Gemeinschaft, mais le mot « community » a une autre signification en anglais. Le terme « colonie » n'est pas approprié, non plus, pour la même raison. Le mot colonie désigne en biologie 1° un groupe de cellules constituant un tissu en un organisme, et 2° une masse d'organismes inférieures réunis sans que leur union soit vitale ; il a aussi son sens politico-social bien connu.

(3) Durkheim va plus loin et ajoute à la pensée l'individualisation dans les véritables sociétés. Cf. le § 2 du chap. XIII sur le « *Progrès social* ».

(4) C'est « l'imitation consciente » dans son sens ordinaire. Elle agit dans les compagnies animales dans la mesure où la coopération n'est pas entièrement instinctive.

§ 3. — *La matière de l'organisation sociale.*

321. Je vais indiquer sur cette question de la matière de l'organisation sociale d'abord un résultat général et ensuite certaines séries de faits qui le mettent en évidence.

La matière de l'organisation sociale consiste en pensées ; ce terme désigne toutes sortes d'états intellectuels tels que faits d'imagination, notions, informations, qui sont d'un usage social légitime, comme le montrent les sections suivantes. Ces pensées ou notions ou informations naissent dans l'esprit des individus de chaque groupe, comme inventions, conceptions plus ou moins nouvelles, ce que nous avons appelé des « particularisations ». A leur origine, il n'y a point de raison pour les appeler « matière sociale », puisqu'elles sont propres à l'individu. Elles ne deviennent sociales que lorsque la société — c'est-à-dire les autres membres du groupe social ou quelques-uns d'entre eux du moins - les pensent, les connaissent ou en sont informés, eux aussi. Elles passent ainsi d'une forme individuelle et particulière à une forme sociale et générale, et c'est seulement sous cette forme qu'elles deviennent des matériaux sociaux par l'intermédiaire de ce qui a été appelé plus haut les « généralisations » effectuées par la société. Il est évident que ces idées n'ont rien de nouveau, étant donné ce que nous avons dit auparavant ; notre principal but, en les présentant, ainsi que les faits qui suivent, est d'avoir l'avantage de les formuler définitivement eu égard au présent sujet et de nous amener à caractériser le *genre de pensées* qui a une valeur sociale.

Les considérations générales sur lesquelles cette opinion repose peuvent être opposées, pour les en distinguer, aux considérations spéciales que permettent les faits. Ces considérations générales sont connexes des conditions communes

de toutes les théories sociales établies dans les pages qui précèdent.

1° Il n'y a que les pensées et les notions qui soient imitables d'une façon féconde, telle que l'exige la théorie de l'organisation sociale progressive. On a dit parfois que les croyances et les désirs aussi sont inutiles. Il est clair cependant pour le psychologue que les croyances et les désirs sont fonction du contenu cognitif qui leur donne naissance. Aucune croyance ne peut être produite en un individu par un autre avant que le fait, la vérité, l'information en un mot l'objet, ne lui soit connu. Celui qui imite doit acquérir l'idée avant d'imiter la croyance en l'idée. De même pour le désir : je ne puis avoir le même désir que vous, à moins de penser l'objet désirable comme vous. La croyance et le désir sont donc l'une et l'autre fonctions du contenu mental.

S'il est question de propagation imitative d'un individu d'un groupe social à un autre, le véhicule d'un tel système de reproductions ne peut être que la pensée ou la connaissance. La seule autre alternative psychologique, est de dire que la propagation imitative se produit par la simple contagion du du sentiment et de l'impulsion (1). Ceci nous ramène à la question déjà soulevée, c'est-à-dire à celle du progrès social possible. Nous avons vu que le règne du sentiment ou de l'impulsion imitative, que ce soit par instinct ou par suggestion, n'était possible que dans la forme d'organisation où l'habitude fixée est tout et où ne peut trouver place aucune accommodation, aucun mouvement social, aucun progrès. Cette forme nous a paru caractériser certaines « compagnies » animales et certaines foules en opposition aux véritables sociétés (2).

(1) Il y a une grande variété de vues sur le fait psycho-social fondamental ; Le Bon dit « sentiments », Novikow, « desirs » ; Lacombe « besoins ». M. Lapie a fait une intéressante critique de ces différentes théories dans l'article déjà cité.

(2) Voir plus haut chap. VI, § 5. La théorie biologique qui considère

2) C'est seulement sous la forme d'idées, de conceptions ou d'inventions que les matériaux nouveaux, les nouveaux « modèles proposés à l'imitation », les nouveaux systèmes qui modifient l'organisation de la société peuvent pénétrer en elle à chaque stade de son développement. Ceci semble évident par soi-même. Si nous nous demandons comment une nouvelle mesure législative, un nouveau plan de réformes, une nouvelle opinion sur la mode, l'art, la littérature, une nouvelle coupe d'habits ou une nouvelle forme de chapeau, comment l'une ou l'autre de ces innovations est née, nous sommes obligés de penser qu'il s'est trouvé quelqu'un tout d'abord pour la concevoir. Qu'elle soit *conçue,* voilà l'important. Le sentiment et le désir ont pu donner le branle à la pensée, un besoin urgent peut avoir déterminé l'invention, ces modes surannées peuvent avoir rendu une réforme nécessaire, mais malgré tout ce que nous pouvons concevoir de plus urgent, la mesure, la réforme, l'innovation doit prendre au début la forme d'une invention concrète que la société puisse adopter et répandre. Cette forme particulière est ainsi — en dehors des heureuses découvertes accidentelles (1) — la conception de quelqu'un, que la société généralise ensuite.

De tout ce que produit l'individu, ses pensées sont de tous

la personne en elle-même comme matière de l'organisation sociale peut être refutée d'un seul mot. C'est en tant que *personnes* que les individus entrent en relations sociales et les différences entre personnes sont précisément du côté psychologique. Un corps physique vaut autant qu'un autre devant la loi sociale, à moins qu'en raison de sa couleur par exemple il nedevienne susceptible de déterminer des attitudes *psychologiques* particulières. Ce point a déjà été indiqué à propos des « forces sociales » (sect. 297, note). La distinction entre choses groupées et personnes en société est que dans ce dernier cas il y a action réciproque, échange, et les matériaux sont ce qui est échangé. Pour un examen approfondi de la théorie biologique, voir Lacombe. *L'Histoire considérée comme science.* Introduction.

(1) Naturellement les accidents heureux doivent être « *re-pensés* » par les autres.

les facteurs de sa vie ceux qui ont une valeur sociale. Il va sans dire qu'il y a une forme de propagation sociale qui prend son origine dans les actions seules de tel ou tel homme, qu'une idée puisse y être découverte ou non. Mais outre que de telles actions doivent être pensées par les imitateurs, quelque spontanées ou accidentelles qu'elles aient été de la part du premier agent, il est évident que cette forme d'originalité sociale appartient au genre des purs accidents et se réduit à la répétition, à la convention sociale où à l'action de la foule, et manque en elle-même de fécondité dans la production de nouveaux aspects du progrès social. Il en est ainsi, même dans les cas de contagion morale ou criminelle dont on a déjà parlé. Quelque déplorables qu'ils soient, quelque pitoyables que soient les victimes, nous ne saurions craindre que les crimes deviennent des modes sociaux de conduite reconnus : ce serait l'indice d'une désintégration sociale.

Ces considérations générales suffisent en elles-mêmes à justifier un examen rigoureux de cette proposition que les idées ou connaissances sont la matière de l'organisation sociale. Elles nous permettent d'aborder deux séries de faits qui leur donnent un fondement. L'une d'elles est formée des faits de développement social de l'enfant, tels qu'on les a déjà décrits ; l'autre, des faits correspondants qui constituent les rapports de l'homme social et moral avec les institutions sociales. Telles sont les deux sphères dans lesquelles la considération des facteurs psychologiques impliqués par l'organisation sociale nous conduit à des résultats satisfaisants.

322. I. Un développement plus complet de notre étude des intérêts sociaux, nous conduit à voir que le processus « dialectique » par lequel l'enfant parvient à se connaître en se créant un sens de son milieu social, nous fournit aussi des considérations sur l'organisation sociale. Si nous accordons que la notion de soi-même naît d'un développement graduel

entraîné chez l'enfant par une expérience constante des personnalités qui l'entourent et qu'il n'a pas deux conceptions foncièrement différentes de soi-même et d'autrui — l'*ego* et l'*alter*, — mais une pensée essentiellement commune aux deux (1) ; alors il devient aussi impossible de concevoir le facteur social, le système de relations établies entre lui et les autres, sans tenir compte de son idée et de leur idée du moi, que de concevoir le moi sans tenir compte des relations sociales. La notion du moi vient directement de certaines relations sociales ; c'est la forme que prennent ces relations dans l'organisation d'une nouvelle expérience personnelle. L'ego que je conçois n'est à aucun moment l'abstraction isolée et « située dans son corps seulement » que les théories communes de la personnalité nous représentent. C'est plutôt le sens d'un système de relations établies entre vous, moi et les autres, dans lesquelles certaines nécessités du sentiment, de vie active et de pensée concrète exigent que j'insiste sur un pôle seulement à chaque instant, que je l'appelle vous ou lui. La portée sociale de cet état de choses apparaît dès que nous considérons les faits psychologiques qu'il présuppose dans le groupe entier. Appelons le sens qu'a l'enfant de sa situation personnelle tout entière, celle dans laquelle il se trouve à chaque instant, « l'idée de sa situation personnelle », expression qui n'est que l'abrégé de celle-ci « l'idée de la situation sociale impliquée dans sa conception de lui-même ».

323. Maintenant, ce qui est vrai du progrès individuel par appropriation imitative de matériaux personnels est vrai pour tous les individus ; partout celui qui donne et celui qui reçoit échangent leurs rôles. En chacun le sens croissant de

(1) Chap. I, § 1.

(2) Cette partie commune ou générale consiste surtout comme on l'a dit en des attitudes motrices. Cf. « *Le développement mental* ». Trad. franç. p. 294. Voir aussi sect. 169 a.

sa situation personnelle est proportionnel *au degré auquel les biens sociaux sont profonds et intrinsèques, et qui est le même pour tous*. La possibilité de la coopération — par exemple celle que présentent les jeux des enfants — repose sur l'identité essentielle des conceptions personnelles dans le groupe entier pour une situation donnée. Mon action dépend de la connaissance que j'ai de votre conception, et votre action dépend de votre connaissance de ma conception, et ainsi de suite (1). A un point de vue objectif, nous pouvons dire que les enfants sont en relations sociales ; au point de vue subjectif la vérité est qu'ils ont la même conception de la situation sociale et personnelle et que cette conception est précisément l'idée du moi que le stade de développement atteint par tel ou tel petit esprit permet en telle ou telle occasion. H. comprend E. selon ses propres motifs, ses désirs, ses tendances, ses appétitions et ses répulsions, et, c'est d'après cette idée qu'elle conçoit le dessein qu'elle exécute ensuite ; de même E. estime que ce qu'elle pense d'elle même est vrai de H. et elle agit en conséquence. Dire que cette attente ne se produit pas dans la plupart des cas où l'on agit serait dire à un point de vue objectif que la relation sociale est dissoute. Ce qui ne pourrait être sans une désintégration simultanée du sens personnel en chaque enfant, ou sans un retour en arrière vers le commencement de son évolution mentale.

324. La question des matériaux de l'organisation sociale surgit aussitôt que nous nous demandons ce que les enfants échangent dans leur réciprocité d'action les uns sur les autres. Or, nous trouvons ici la distinction qui s'est présentée à nous quand nous avons établi la différence entre la coopération animale et la coopération humaine. Nous avons vu l'enfant

(1) Je rappellerai le cas (sect. 183) dans lequel H. en donnant une valeur verbale artificielle à un article, escomptait ainsi la ressemblance du désir de E. socialement induit, et cela à son avantage particulier.

d'abord être organique, instinctif, immédiatement ému sous l'influence des plaisirs ou des peines. Sa sympathie et son antipathie primitives sont organiques aussi. Mais une observation rigoureuse montre que c'est en distinguant progressivement les personnes les unes des autres, ce qui est la base du développement de sa notion du moi, qu'il parvient à effectuer des imitations conscientes des interprétations originales, à présenter de l'hésitation, de l'inhibition, une volonté. D'abord, le rapport établi est celui du stimulus immédiat à la réponse immédiate ; mais si cet état de choses persistait, les hommes formeraient des « compagnies », non des « sociétés ». La suggestion directe, la réaction émotionnelle, aussi bien la coopération que l'hérédité, pourraient s'accorder avec les autres traits caractéristiques pour donner ce résultat. Mais que l'enfant commence à penser et nous verrons apparaître dans son existence certains caractères d'une importance sociale considérable. D'abord, il distingue les éléments du milieu selon qu'ils sont personnels ou non ; ensuite, il prend une attitude différente à l'égard des différentes personnes, selon que les éléments de suggestion personnelle sont assimilés à tel ou tel groupe d'expériences ; enfin, il interprète les actes des autres personnes d'après sa conception de lui-même, c'est-à-dire qu'il les conçoit comme ayant les mêmes attitudes que lui dans les mêmes circonstances et le concevant lui-même comme il les conçoit. Mais tout ceci est dû à la pensée, implique la connaissance et ce qui en résulte. Les émotions naissent de l'expérience, et les attitudes, les actes, les réponses prennent le caractère de moyens pour une fin personnelle, la fin étant encore l'idée qui constitue le terme de telle attitude ou telle action. Ce développement a été notre principal objet tout au long de ce travail.

Nos considérations sur l'enfant nous donnent ce premier résultat : ce que nous pouvons appeler les relations sociales objectives sont des manifestations objectives, pour celui qui

observe différents individus, de leur « idée d'une situation personnelle » commune, jointe aux progrès que suscite dans chacun sa situation immédiate.

325. II. Nous avons réussi jusqu'ici à justifier deux propositions : 1° que la matière de l'organisation sociale est constituée par des pensées qui naissent dans les esprits individuels, sont « repensées » imitativement par d'autres, et entrent ainsi dans la carrière sociale ; 2° que le sens social de l'enfant, c'est-à-dire son sens des situations sociales, qu'il soit maigre et restreint, ou riche et ample, naît et se développe en fonction de sa conception de soi-même.

En d'autres termes, la société pour l'enfant — la société d'un point de vue privé — est une situation concrète impliquant un état corrélatif des éléments et attitudes qui constituent la notion du moi. — L'autre question reste : étant donné ces matériaux sociaux objectifs — les pensées — et aussi ce sens subjectif qu'a l'individu de la société, quel est alors le caractère objectif de l'organisation sociale ? Il va sans dire que cette question est précisément celle de la science sociale même ; qu'il ne s'agit pas seulement de ce que pense l'individu de la situation sociale quand il y pense, mais de ce que doit en penser l'observateur quand il l'a entièrement examinée d'une façon scientifique. La question qu'il se pose est celle-ci : les pensées qui constituent la matière de la vie sociale sont-elles fournies à l'aventure par la pensée X., de Y., de Z , ou d'autres encore, ou bien est-ce que ce doit être un genre particulier de pensées ? Et dans ce dernier cas est-ce le genre de pensées que présente l'individu quand il a acquis le sens des situations sociales comme fonctions de sa conception de lui-même. Pour aller droit au but, je crois que cette dernière solution est la vraie ; sa vérité apparaît dans ce que j'ai appelé plus haut « *publicité* » de toute vérité sociale.

(1) Chap. VIII, § 3.

Qu'est alors cette publicité quand on la considère du point de vue objectif de la science sociale ? On peut la déterminer par une formule (que nous allons expliquer et développer par des exemples) : toute conception ayant une valeur sociale implique l'idée d'une situation personnelle strictement analogue dans sa naissance et son progrès à celle que l'individu, membre de la société, a de sa propre situation personnelle.

326. Nous pouvons tirer un exemple de l'attitude que prend d'ordinaire la société à l'égard de la vie humaine, par opposition à l'attitude que l'individu peut parfois se croire autorisé à prendre à l'égard de sa propre vie, dans le cas où il a réussi à chasser de sa pensée l'élément de publicité, où il a agi simplement d'après la sanction inférieure qui est amorale.

Supposons que dans l'esprit de M. A. la question se pose de savoir s'il établira une barrière sur un chemin pour se protéger des accidents aux points où une voie ferrée croise ce chemin. Il se dit : « J'ai mainte fois traversé la voie ferrée ; je n'ai jamais été atteint par un train ; il y a de grandes chances pour que je ne le sois jamais ; ce serait donc une peine et une dépense inutiles d'y placer une barrière ». Il joue sa vie, mais il risque fort d'avoir raison en agissant comme il le fait. Les sanctions privées, notamment celles de l'intelligence, semblent le confirmer dans cette décision.

Mais supposons maintenant que M. A. soit en outre un fonctionnaire public et soit appelé à étudier la question des barrières à placer en général aux croisements des routes et des chemins de fer. Il se dit alors que partout où un chemin de fer croise une route, un certain nombre des piétons qui vont par cette dernière voie risquent d'être tués chaque année. Il pourrait dire de chacun d'eux ce qu'il s'est dit de lui-même, à savoir qu'il a les plus grandes chances de s'en tirer sain et sauf. Mais maintenant qu'il se met au point de vue

public, sa pensée n'a plus la même sanction. Il n'est plus question de sauvegarder la vie de l'un ou de l'autre, mais de la plus grande sécurité possible pour la vie collective de la communauté. En mettant des barrières aux intersections de routes et de chemins de fer, on prévient assurément la mort de nombreux citoyens chaque année. La sanction sociale ou publique porte donc M. A. dans une direction tout opposée, et non seulement il vote la mesure générale, mais supporte une partie des dépenses et consent à ce qu'une barrière soit établie sur son chemin.

327. Si maintenant nous prenons cette situation dans ses termes les plus simples et que nous tentions de l'analyser, nous y trouvons impliqués plusieurs éléments :

1° Un changement de point de vue individuel, de telle façon que l'idée antérieure du moi est tenue en échec par une conception supérieure ou idéale du moi ; le moi de l'homme qui agit en être public est différent ; s'il est conséquent avec lui-même il ne peut donc plus agir d'après sa conception d'être privé.

2° Il y a en son esprit un *sens de l'action réciproque de tous les individus* par rapport les uns aux autres, sous cette conception plus large du moi ; et la situation sociale actuelle, enveloppant tous les individus, est possible à cause de cette réciprocité et de l'identité d'attitudes. Ceci constitue alors *la situation publique du moi ou la situation sociale impliquée dans la conception publique du moi*.

328. C'est parce que le premier de ces moments se produit réellement dans l'esprit de M. A. que le second devient possible et a une valeur pour la science objective. Dans chaque cas, la publicité ou la réciprocité du jugement naît de l'assimilation des conceptions privées et éjectives du moi par un tout plus complexe de même nature. Le fait qu'un moi

plus large se constitue est la preuve que les moi plus partiels sont intégrés, et si le caractère du moi public est dû à l'élément commun des différentes conceptions que se font du moi les individus, chaque individu est capable du progrès que constitue cette assimilation et tous les individus *doivent se former en quelque sorte le même idéal*. Le premier pas est réalisé par le progrès normal de la notion du moi en chacun, et le dernier par la vie en commun avec une tradition et un héritage social commun.

Donc en opposant le point de vue social à l'individuel nous trouvons que l'état de choses que la science sociale est amenée à reconnaître est une intégration actuelle des individus précisément par le moi supérieur que leur vie collective leur permet de concevoir. Par conséquent nous pouvons dire à ce point de vue que toute conception du moi public implique une situation sociale ; et nous pouvons procéder à la recherche des lois de progrès et de développement qui s'y manifestent, toujours eu égard aux individus dont le progrès en est une fonction. Il est intéressant de constater qu'avec ce moi public ainsi compris nous sommes parvenus à justifier d'une façon génétique la position prise par Aristote et si souvent reprise depuis dans les discussions morales : celle qui nous oblige à recourir à un homme meilleur ou à un oracle dont le jugement serait correct, si du moins il pouvait exister. Dans notre développement le moi public est la forme objective d'organisation que doivent concevoir normalement les personnalités en voie d'évolution, et sa signification deviendra plus claire, je l'espère, à mesure que nous avancerons.

329. Mais on peut prétendre qu'il n'est pas nécessaire que toutes nos pensées, inventions, idées de réforme, etc., aient cette qualité que nous avons appelée « publicité », pour être valables pour l'instruction ou la réforme de la société. J'af-

firme qu'au contraire elles doivent la posséder et c'est le point que je vais m'efforcer d'établir. Aucune connaissance en tant que simple connaissance ne peut être une connaissance sociale ou devenir un instrument de progrès social si elle n'est pas transférée au moi public en devenant dans les esprits particuliers qui l'acquièrent *chose publique*, par opposition aux conceptions privées qu'ils ont comme simples individus. Quelle que soit la pensée, quelque importante que soit l'invention, quelque puissante que soit la suggestion réformatrice, elle n'a pas de valeur sociale avant que je me sois assuré en la concevant qu'elle est conçue aussi par le moi idéal qui lui donne ainsi sa validité et son autorité auprès des autres individus du groupe. Je puis, par mon jugement privé, escompter ce développement ultérieur de ma pensée, c'est-à-dire que je puis, espérer avec confiance que mon invention sera ratifiée par la société et acquerra ainsi la publicité requise ; mais je ne puis le faire qu'en faisant appel précisément à ce moi supérieur déjà constitué en moi par l'expérience sociale, et grâce auquel je puis prévoir le sort de la conception que j'estime par lui-même. Ceci quand l'invention est considérée subjectivement ; mais dès qu'on la considère objectivement — c'est-à-dire du point de vue de la science sociale — nous devons reconnaître qu'une idée n'a point de valeur sociale tant qu'elle est encore dans un esprit individuel attendant la généralisation sociale qui lui donnera un caractère de publicité à raison de l'attribution essentielle de cette idée à un moi public et général.

En d'autres termes, ma conception privée pour devenir matière sociale doit entrer dans cette organisation ou être intégrée dans cette idée de la situation personnelle que chaque adulte reflète plus ou moins adéquatement ; elle est ainsi conçue par ce moi supérieur qui impose sa loi à tous ; je pense alors que tous les hommes sont d'accord avec moi sur cette conception et qu'ils insisteront sur elle auprès de moi

comme j'insiste auprès d'eux pour la leur faire admettre. Elle fait alors partie intégrante du devenir de mon moi et c'est par là précisément qu'elle commence à devenir publique. Sans cette relation elle ne pourrait être sociale. *Le critère subjectif ultime de la pensée sociale est la pensée personnelle*, avec tout ce qu'elle implique quant à la situation sociale. Et le *critère objectif ultime est la ratification effective de l'idée par les individus, grâce à l'action commune sur la situation que leurs conceptions du moi impliquent en retour*. C'est par là qu'elles montrent leur intégration commune dans l'idée d'une « situation personnelle » publique.

Nous concluons donc, sur la dernière question posée, en constatant que le sens croissant de la « situation personnelle » chez l'individu, quand on le considère dans les actions réciproques et les corrélations du groupe, est *précisément la matière de l'organisation sociale*. Car nulle part ailleurs nous ne trouverions rien qui réponde aux conditions requises pour avoir une valeur publique. Ainsi naît *ipso facto* l'idée d'une « situation personnelle » publique ; nous ne saurions expliquer d'aucune autre façon la réponse des individus à l'organisation que présente la société. Au point de vue de l'évolution de l'enfant et de l'homme, aussi bien qu'à celui de la société considérée objectivement, nous sommes donc conduits à identifier l'organisation de la personnalité individuelle et celle de la société, eu égard à la fois à leur matière et à leur mode d'action. C'est ce que rendra un peu plus clair une critique des deux vues qui donnent une conclusion semblable en apparence à la nôtre : je veux dire celle d'Adam Smith d'une part et celle d'Hegel de l'autre.

330. L'admirable étude qu'a faite Adam Smith du lien social sous le nom de « sympathie » est familière à tous ceux qui connaissent la morale anglaise. La critique que je veux en faire, c'est qu'elle suppose que la « publicité » est exigée

par l'organisation sociale et qu'elle se contente de cette supposition.

Selon Adam Smith, je sympathise avec ce que je trouve convenable dans les affections des autres puisque c'est ce que j'éprouverais moi-même ; et le sentiment de cet accord entre les autres et moi est l'approbation morale. Transporté à moi-même mon jugement sur moi-même est ainsi un reflet du sentiment que j'éprouve de la sympathie correspondante que vous avez pour moi.

Mais nous pouvons dire, comme critique, qu'aussitôt que nous nous trouvons en présence d'une situation sociale impliquant par exemple deux personnes, l'agresseur et la victime, la question se pose de savoir avec qui je sympathiserai ? La même question se pose dès que j'en viens à examiner mon approbation ou désapprobation de moi-même considérée comme un reflet de la sympathie que les autres ont pour moi. Car j'ignore si autrui sympathisera avec moi ou avec l'autre que mon action affecte (c'est-à-dire m'approuvera ou non). Quel est alors l'élément général qui donnera à l'action sociale la publicité et la valeur constante ? Adam Smith répond d'une façon générale en disant que l'action qui est approuvée est celle avec laquelle on sympathise davantage (1). Mais ceci ne nous aide en rien ; car comment connaîtrai-je celui des deux — de l'agresseur ou de la victime — avec lequel vous sympathisez davantage à moins que je ne me demande ce qui exciterait le plus de sympathie dans mon propre cas. Ce qui fait qu'à suivre strictement la doctrine, la mesure serait après tout celle dont nous sommes partis, la sympathie privée individuelle. Adam Smith demande ensuite que l'on se range au jugement d'un être hypothétique, l'homme le meilleur, au-

(1) Ce me semble être le résultat des discussions de Smith sur l'utilité, rattachée à la « conduite qui tend à provoquer le bonheur soit de l'individu soit de la société » (Théorie des Sent. Mor. Edit. Stewart. p. XXX).

quel on fait tacitement appel. Mais ceci me semble être simplement une supposition qu'il n'a pas le droit de faire, car elle ne résulte pas assurément du jeu de la sympathie tel qu'il l'a décrit.

331. En établissant et critiquant ci-dessus diverses théories, j'ai omis volontairement une classe de penseurs dont la doctrine, si on laisse de côté les différences de détail, peut être décrite sous le nom de théorie « idéaliste » de la vie sociale. Elle procède en effet généralement par déduction et présuppose une philosophie idéaliste dans ses vues sur la société. Parce que la doctrine est si purement déductive elle est peu considérée par les penseurs dont les dispositions sont plutôt scientifiques. Ce type de théorie sociale est associé surtout au nom d'Hegel et des Néo-Hégéliens.

Dans ses grandes lignes cette philosophie identifie la réalité et la pensée, elle fait de la conscience, et spécialement de la conscience de soi, le retour sur soi-même de la réalité et voit dans l'organisation sociale l'objectivation ou « l'universalisation » de la conscience de soi après qu'elle est revenue à elle-même dans l'individu. Les doctrines sociales de cette école semblent être les suivantes : d'abord, le caractère essentiel de la réalité, en tant que pensée, ne se perd point dans l'objectivation par laquelle l'individuel est « universalisé » dans la société ; — ensuite, le retour complet de la réalité à elle-même, dans la société comme dans l'individu, aboutit à une forme personnelle. Réunissons ces deux propositions : il s'ensuit cette doctrine, que c'est dans la pensée individuelle du moi que se trouve réalisée la forme subjective de la réalité et sa forme objective telle qu'elle existe dans la société (1).

C'est cette conclusion qui nous intéresse plutôt que la mé-

(1) C'est la distinction d'Hegel entre « l'esprit subjectif » et « l'esprit objectif ».

taphysique qui la supporte : entre les deux j'entends même tracer une ligne très nette de séparation. Ce qui concerne l'idée du moi, c'est ce que nos investigations détaillées du développement de l'enfant et des mouvements sociaux confirment pleinement.

Cependant, du point de vue empirique cette doctrine d'Hegel elle aussi suppose la « publicité ». Au point de vue métaphysique elle contient cette supposition même, dès le point de départ, en faisant de l'accession de l'individu à la conscience personnelle une manifestation du moi universel implicitement contenu dans la nature peudant toute l'évolution. Mais en prenant une forme individuelle aux premiers stades de la réalisation du moi — à considérer la chose au point de vue génétique — le moi universel a temporairement perdu son attribut ; ce qu'il va acquérir est encore à être, et il est probable *a priori* que la vie sociale est le stimulus indispensable pour qu'il reprenne son attribut à nouveau. Hegel dit que la vie sociale montre que cette attente est réalisée. Mais encore faudrait-il dire comment. C'est là une question de fait.

La réponse d'Hegel est, en ce qui concerne la matière sociale, semblable à celle que nous avons donnée. Il montre la dépendance du développement personnel à l'égard des conditions sociales progressives, apparaissant d'abord dans le fait de la sujétion, par exemple celle de l'esclave au maître; plus tard par suite de l'influence exercée par la famille et l'Etat, certaines limitations régulières du moi, des relations réciproques et des nécessités de l'existence apparurent, qui eurent une valeur publique ou générale dès qu'elles furent reconnues de tous.

C'est là, j'en ai conscience, un assez maigre exposé de la doctrine hégélienne, mais il suffit à indiquer quel est le défaut de cette doctrine. Ce qui lui manque c'est précisément un pont pour passer de la pensée privée à la pensée publique. C'est précisément le rôle du *processus imitatif* dans ma théorie.

Etant donné des situations sociales complexes, d'où vient qu'elles valent également pour tous les membres de la société, d'où vient l'élément intrinsèque de « publicité » qui est pour nous tous une nécessité de nature ? Sans doute la métaphysique d'Hegel fournit cet élément ; c'est la nature de la pensée de se recouvrer elle-même ou de se reconnaître comme universelle au degré supérieur de la conscience sociale. Mais ceci, quand on l'examine du point de vue génétique, requiert un processus empirique, un mode de développement et individuel et social. Un « facteur » empirique chez Hégel est décrit comme « nécessaire et légitime », comme la « base des phénomènes », mais non comme « son principe essentiel (1) et substantiel » ; c'est la « force ». Mais si ce que nous avons dit plus haut est vrai, la « force », la « contrainte » n'est pas le principe du processus social.

Bref, le grand mérite des idéalistes c'est qu'ils donnent une réponse relativement complète et soignée à la question de la matière sociale, mais à l'exception d'un auteur dont les vues ne sont pas encore publiées en détail (2), ils ont omis de dé-

(1) C'est-à-dire métaphysique. Le processus de « reconnaissance de soi-même (das anerkennende Selbsbewustsein) est décrit par Hegel comme une « lutte ». « Je ne puis avoir conscience de moi comme moi-même en un autre individu aussi longtemps que je vois en cet autre un autre et une existence immédiate : je suis par conséquent porté à supprimer cette immédiation... La lutte pour la reconnaissance de soi-même en autrui est un combat à mort... Il finit tout d'abord par une négation unilatérale avec inégalité... Alors naît l'état du maître et de l'esclave... Dans la lutte qui aboutit à reconnaître un maître et à être subjugué par lui, nous voyons au point de vue phénoménal l'entrée de l'homme dans la vie sociale et le commencement de l'union politique » (Encyclopedie IIIe Partie, sect. 431-3 (traduction Wallace. Hegel's Philosophy of mind p. 55. sqq). C'est ce qui rapproche Hegel des théoriciens de la contrainte déjà critiqués (sect. 847).

(2) Le professeur Royce reconnaît cette critique comme bien fondée en ce qu'elle a d'essentiel, et dit dans une communication privée : « Je ne trouve pas en lui (Hegel) une reconnaissance expresse du facteur imitatif proprement dit ». C'est avec plaisir que je publie dans l'Appendice H, un passage d'une lettre du prof. Royce qui indique une différence

crire le processus imitatif ou le type de la fonction par laquelle la matière sociale — l'idée de la « situation du moi » — devient publique et vaut aussi pour la société et pour l'individu *à la fois* (1).

332. Pour donner une preuve plus positive que la matière sociale implique toujours l'idée de la « situation personnelle », nous pouvons noter que beaucoup des matériaux accumulés par les moralistes anglais pour prouver que la sympathie dans toutes ses manifestations nous fait « chausser les souliers d'un autre » ont une valeur directe pour notre dessein. Car nous n'avons qu'à substituer à cette expression celle-ci : *l'identité imitative de l'ego et de l'alter ;* et le résultat s'ensuit. Ce qui revient à dire que la vieille doctrine de la sympathie est essentiellement correcte dans la mesure où elle reconnaît que le moi est impliqué ; mais elle a besoin d'être complétée par des investigations sur la genèse et la nature de la classe de phénomènes désignés par le terme « sympathie ». C'est ce que fait la théorie qui voit dans la conception du moi un produit progressif de l'imitation, en y ajoutant un jeu actif entre les pôles opposés de sa réalisation progressive, jeu qui est précisément son mode de développement. Ainsi, une certaine unité, sans aucune présupposition, est assurée au système entier. Par exemple on pourrait prendre le beau catalogue d'arguments établi par Adam Smith au commencement de sa théorie des « sentiments moraux », les reprendre un à un pour montrer qu'ils impliquent tous la « publicité » alors qu'il ne pouvait que la supposer. Car il suppose d'abord que nous avons de la sympathie les uns pour les autres : il en fait sa

d'interprétation du passage d'Hégel concernant le « maître et l'esclave ».

(1) Cf par ex. Mackensie. Introd. to Social philosophy 2e édit. pages 199 sqq. et 258 sqq.

(2) Je passe sous silence faute d'espace cette revue des arguments d'Adam Smith.

plateforme ; alors il suppose qu'il est agréable aux deux parties de se trouver dans l'état de sympathie. Ces deux suppositions sont vérifiées par les faits, même chez les animaux. Mais on ne donne pas la raison des faits qui reposent : 1° sur l'identité de la conception progressive ; 2° sur ce que cette conception *par son progrès en chacun des êtres sociaux les intègre tous dans les relations sociales*. Ces deux faits sont expliqués chez l'homme par cette doctrine que dès le début la conception synthétique du moi croît par suggestion imitative. Dans cette théorie la sympathie est une attitude émotionnelle nécessaire, résultant de l'identité des notions du moi, et le plaisir de la sympathie réciproque et de la coopération est le plaisir de l'activité personnelle normalement comprise dans une situation connue et désirée par tous les individus.

333. Une nouvelle preuve vient de quelques-unes des propositions émises antérieurement et auxquelles nous pouvons simplement renvoyer le lecteur pour complément.

1) Nous pouvons citer des faits qui tendent à montrer que chacun dans son développement personnel dépend du stimulus social et parvient à des types de jugement et de sentiment sociaux qui reflètent essentiellement ceux qui sont courants dans son milieu (Voir spécialement Ire et IIe parties, *supra*). On peut utiliser sur ce point les travaux de Leslie Stephen, Höffding, S. Alexander, Josiah Royce, etc.

2) Un autre argument peut être tiré de l'exposé du même point par rapport à la publicité morale, c'est-à-dire du fait qui tend à montrer que génétiquement la suggestion sociale et la croyance sociale sont intrinsèques à la moralité (Chap. I, § 3 et chap. VIII, § 2-4, *supra*). Ce point est de nouveau signalé plus loin, quand j'indique la connexité du progrès social et du progrès moral.

3) Finalement, il y a le fait tiré de l'histoire de la vie sociale de l'homme, qui montre des échanges continuels de

l'individu avec la société, échanges que requiert la position actuellement adoptée par nous (III^e^ et IV^e^ parties, *supra*) (1).

§ 4. — *Le processus d'organisation sociale.*

334. Nous n'avons pas besoin de nous arrêter longtemps sur la question du processus d'organisation sociale et sur le type de fonction qu'il requiert chez les individus, attendu que tous nos développements antérieurs ont constitué une sorte de construction de ce processus et de cette fonction, construction suivie de confirmation.

1) Nous avons indiqué que le développement de la notion du moi chez l'individu, développement sur lequel repose le développement social, se fait dans tout le cours de l'évolution par un double exercice de la *fonction imitative*. L'individu acquiert une notion subjective du modèle social par imitation ; ensuite il confirme ses interprétations par un autre acte imitatif grâce auquel il pense « éjectivement » sa conception du moi dans la personne d'autrui. Chaque stade est essentiel à son développement comme personne et l'est par conséquent à celui de la société. Car la société se fait par généralisation imitative des pensées des individus. Aussi pouvons-nous considérer ceci comme la preuve essentielle que l'imitation est le mode de l'organisation sociale. Dans cette proposition deux autres sont impliquées : d'abord que c'est par l'imitation que la « situation personnelle » est conçue à tous les stades du développement et chez tous les individus ; et ensuite que c'est

(1) Ces discussions se rapportent seulement à ce qu'on peut appeler les faits internes du cours de la vie sociale de l'homme. Les faits externes ou anthropologiques restent encore à indiquer.

par sélection imitative et généralisation que les individus sont intégrés dans la situation publique.

2) Nous avons vu que c'est précisément sur ce point que la plupart des théories sociales sont défectueuses. C'est sur ce terrain que nous avons pu faire la critique des doctrines idéalistes aussi bien que celles de la sympathie. Ce n'est que lorsque l'identité du moi est assurée au cours de l'évolution personnelle tout entière que l'unité dans le cours des forces sociales peut être assurée aussi ; et cela ne peut être le produit que de la fonction imitative.

3) Des travaux récents ont montré que l'imitation est actuellement à l'œuvre dans la société et en ont conclu à son universalité d'un point de vue objectif : notamment ceux de Tarde et Sighele.

4) Dans un travail récent (1) l'auteur de ce livre a été amené à conclure que la réaction de type imitatif est la forme originale d'adaptation organique et mentale au milieu. C'est ce que rend évident, malgré certains cas qui ne sont pas en question ici, la preuve donnée dans nos chapitres antérieurs que l'enfant participe actuellement à l'héritage social en s'appropriant par voie imitative les enseignements de son milieu social ; il y a là un exemple irréfutable du processus « circulaire » qui est exposé dans cet ouvrage. L'enfant en imite un autre et apprend ainsi ce qui deviendra chez lui plus tard une habitude pratique. Dans chaque cas c'est un pas nouveau vers son adaptation plus complète au monde social. Et ses actions ultérieures, confirmant, étendant, modifiant les habitudes acquises, montrent encore le même processus dans la délibération, le désir, la volition, etc.

5) La supposition que l'imitation est le mode de l'organisation sociale peut recevoir une nouvelle preuve encore par

(1) Développement mental chez l'enfant et dans la race (Trad. fr. Alcan).

suite de sa connexité avec le problème de la matière sociale, puisque, après avoir déterminé le genre de matière auquel nous avons affaire, nous devons nous demander si le mode imitatif d'organisation sociale explique adéquatement les formes que prennent en fait les matériaux sociaux. A mon avis une preuve convaincante que l'imitation est le type de la fonction sociale, dérive de l'application effective dont nous l'avons reconnue susceptible après que la nature de la matière sociale a été déterminée plus haut (§ 3). Elle perd ainsi le caractère empirique que présentent si souvent les observations sociales et entre dans ce qu'on peut appeler, par métaphore, la *morphologie sociale*.

Les deux dernières considérations que j'apporte nous conduisent à un nouveau sujet, celui du genre du progrès social que nous devons reconnaître si les deux principaux résultats de nos recherches sont prouvés exacts, à savoir : 1) que la matière de l'organisation sociale est la pensée qui a le caractère de publicité résultant de son attribution à un moi public dans l'esprit de l'être social qui la pense ; 2) que le mode ou type de fonction dans l'organisation sociale est celui de l'imitation.

CHAPITRE XIII

LE PROGRÈS SOCIAL

335. On a montré déjà qu'il y a deux fonctions opposées qu'implique le progrès des pensées qui sont appelées à avoir une valeur sociale, celle de la « particularisation » effectuée par les individus et celle de la « généralisation » qu'effectue la société. Elles vont ensemble et déterminent les conditions que présente la vie sociale dans sa complexité. Nous avons appelé l'individu la *force sociale de « particularisation » :* en effet il invente, construit, interprète, en prenant pour base la matière déjà courante dans la société et qui lui est transmise par voie d'hérédité sociale. Et la société organisée, nous l'avons appelée la « *force sociale de généralisation* » ; en effet, elle généralise les inventions individuelles en les intégrant dans l'idée de la « situation personnelle » publique que nous avons décrite. Une autre question se pose maintenant : comment et dans quelle direction le progrès social est-il déterminé par le jeu et l'influence réciproque de ces deux types de force sociale ?

§ 1. — *Détermination du progrès social.*

336. Le mot « détermination » est employé ici par analogie avec l'usage du même mot dans les discussions biolo-

giques récentes, où les expressions « variations déterminées », « évolution déterminée », etc., sont fréquemment employées. L'analogie est très étroite avec la conception biologique du « déterminisme » par rapport au mouvement d'évolution. Et même, étant donné l'ordre différent auquel appartient chacune de ces deux évolutions, on peut dire que la question est au fond la même des deux côtés. En résumé, elle est celle de savoir si dans la matière du développement il apparaît des directions constantes, restant les mêmes par rapport aux caractères, aux fonctions, aux attributs, s'il y a une direction constante de stade en stade du mouvement total ? Et alors, une fois cette « détermination » découverte on se demandera : qu'est-ce qui détermine le mouvement dans telle ou telle direction ?

337. Dès que nous considérons ce qu'impliquent les positions déjà prises, nous nous trouvons posséder déjà des vues très précises sur la détermination du progrès social. Les propositions qui nous intéressent particulièrement ici, sont au nombre de trois : 1) Les individus ne peuvent particulariser qu'en prenant pour base les généralisations antérieures de la société. Voilà qui constitue une première détermination des variations mentales qui sont de quelque valeur pour un usage social (1) ; 2) La société dépend absolument, quant à ses acquisitions nouvelles, des pensées originales, des « particularisations » effectuées par les individus : elle les généralise ensuite et ne peut tirer ses matériaux d'aucune autre source ; 3) Quand ces deux conditions sont remplies — quand les matériaux anciens fournis par la société sont particularisés par un individu et ensuite généralisés par la société — de nouveaux progrès sont possibles dans le contenu total et

(1) Cf la section relative à la « pensée sélective » chap. III, Sect. 3, pour la justification de ce passage.

dans l'organisation sociale tout entière. En considérant ensemble ces conditions requises et en cherchant à découvrir quelle sorte de mouvement général en résulte, nous trouvons qu'on peut l'appeler la « dialectique du progrès social », expression qui suggère celle déjà employée de « dialectique du progrès personnel ».

§ 2. — *Dialectique du progrès social.*

338. Dans la dialectique du progrès individuel nous avons vu que le développement de la conscience de soi s'effectue par des échanges continuels entre l'individu et ses compagnons sociaux. La matière personnelle vient sous la forme de suggestions émanant du milieu ; elle est d'abord « projective » ; ensuite elle entre dans le cercle privé de la vie intérieure et devient ainsi personnelle et « subjective », comme se rapportant à l'*ego* ; de nouveau, par un mouvement de retour qui se produit entre les deux pôles opposés, également imitatif de sa nature, les caractères du sujet sont attribués aux autres personnalités et deviennent ainsi éjectifs.

Les étages divers que la conscience traverse — en devenant sociale, morale, etc., toujours par la même méthode d'échange avec la société — ont déjà été indiqués en détail ; mais il est intéressant de constater que ce mode d'évolution de la conscience individuelle peut être présenté sous une forme qui offre une analogie très précise avec les trois conditions que nous avons vues requises par le progrès social (1). Nous pouvons dire : 1° que l'individu ne réalise de nouvelles inventions, de nouvelles interprétations ou des « particularisations », *dans*

(1) Sect. 337.

son évolution particulière, qu'en prenant pour base ce qu'il sait déjà de la personnalité, ce dont il a déjà été instruit ; chaque pas dans la voie d'une compréhension progressive de la personnalité est une « particularisation » dans sa propre pensée de vieux matériaux, une interprétation personnelle, relative à son caractère ; et 2° que ces particularisations, interprétations, inventions, conceptions de la personnalité ont seules une valeur permanente pour son progrès qu'il projette ensuite au dehors et qu'il suppose valoir pour les autres en général : elles sont donc généralisées comme habitudes qui s'ajoutent à son progrès ; ceci est encore imitatif, puisque les éléments imitables de sa pensée personnelle sont seuls vrais et valables pour l'individu, quant à ses relations avec les autres ; 3° que l'idée de sa « situation personnelle » se développe seulement quand ces deux phases sont déjà réalisées. On voit que par conséquent le devenir personnel peut être présenté en des termes identiques à ceux qui résultent de notre examen détaillé de l'organisation sociale.

Je ne cherche point à passer à des conclusions métaphysiques ou logiques en prenant pour point de départ cette analogie bien que frappante surtout au point de vue idéaliste. Mais nous pouvons nous en servir comme analogie et voir ses conséquences ultérieures pour la détermination du progrès social.

339. En examinant donc en détail cette analogie nous voyons que la société représente une quasi-personnalité sous le rapport de ses échanges avec les individus qui constituent le groupe social. Elle se rapporte en effet à ces individus de deux façons : d'abord parce qu'elle est devenue ce qu'elle est par l'absorption de pensées, sentiments, conflits et coopérations d'individu ; ensuite parce qu'elle prend ses nouveaux éléments de devenir personnel (*devenu social*) dans les nouvelles acquisitions des individus. Si nous considérons tout ce

que la société apprend — toute pensée qu'elle adopte et qui fait partie de son contenu organisé — nous pouvons voir le passage de cette pensée d'un pôle à l'autre de la « dialectique du progrès social, » exactement de même que nous pouvons voir le passage des éléments de suggestion personnelle d'un pôle à l'autre, dans la dialectique analogue du devenir individuel.

La pensée nouvelle est « projective » pour la société aussi longtemps qu'elle existe dans l'esprit d'un individu seulement ; elle devient « subjective » pour la société quand celle-ci l'a généralisée et incorporée dans l'une des institutions qui font partie de son organisation interne ; finalement, la société « l'éjective » en exigeant par ses sanctions pédagogiques, civiles et autres, que chaque individu, chaque classe ou chaque groupe subordonné qui réclame une part dans la vie de l'ensemble la reconnaisse et l'utilise pour vivre.

En d'autres termes, la société effectue ses « particularisations », ses inventions, ses interprétations par l'intermédiaire de l'individu comme celui le fait par l'intermédiaire de l'alter qui lui fournit ses suggestions. Ensuite, la société effectue ses généralisations en objectivant les résultats ainsi obtenus pour elle-même sous forme d'institutions, exactement comme l'individu propose les interprétations auxquelles il est parvenu à la confirmation sociale et à la conduite commune. Le devenir social est donc un devenir d'une *sorte de conscience personnelle* (1) — *d'une conscience de soi-même* — s'exprimant

(1) Il me paraît dépendre surtout de nos présuppositions métaphysiques que nous admettions l'existence d'un moi réel, général ou social. Si nous entendons par « moi réel » quelque chose caché derrière les processus de développement et que n'exprime pas le contenu conscient, il n'y a aucune raison de dire qu'il y a un moi social « réel ». Si cependant en parlant d'un moi nous entendons juste le contenu conscient avec son organisation et son devenir, la société a un moi aussi réel que le moi individuel. Si un métaphysicien trouvait bon de dire, à cause de l'analogie des deux dialectiques, qu'un moi domine

dans les modes généraux de la pensée, de l'action, etc., incorporés dans des institutions ; et l'individu développe sa conscience personnelle d'une façon qui montre une sorte de récapitulation du double mouvement social. Ainsi, le mode d'évolution, que nous avons appelé « dialectique », dans les deux cas est le même.

§ 3. — *La direction du progrès social.*

340. Nous voyons par ces indications — qui doivent dans tous les cas être contrôlées par un appel aux faits — la direction du progrès social. L'individu se meut directement vers un but moral. Ses sanctions intellectuelles tendent, il est vrai, à un usage personnel et égoïste de ses propres forces et de celles de la société ; mais il ne peut aller bien loin ainsi puisque, sous sa forme extrême, cet usage va à l'encontre de la coopération qui sert nécessairement de base au processus dialectique du devenir personnel. Le devenir de l'intelligence individuelle est lui-même un processus de généralisation, et par cette généralisation donne aux éléments qui en sont l'objet un degré plus élevé d'inhibition. Le progrès intellectuel aboutit lui-même nécessairement à ces états d'esprit supérieurs qu'on appelle sociaux et moraux et qui déterminent la direction du progrès total. La sanction morale remplace

la société, qui intègre tous les moi individuels, je crois que le contraste entre le moi idéal et le moi habituel dans l'individu présente une analogie qui vaut pour autant. M. Novikow (*Conscience et volonté sociales*) pense que la conscience et la volonté collectives sont réalisées dans l'*élite* sociale constituée par l'aristocratie de la pensée et de la richesse ; l'expérience sociale est organisée en eux, exactement de même que les processus physiologiques ont leur centre organique dans le cerveau. C'est certainement une vue très incomplète.

et limite les sanctions du désir et de l'impulsion ; et ainsi l'individu acquiert dans sa vie privée une tendance à la coopération sociale et à la conduite morale.

Il en est de même du progrès social. L'emploi de l'intelligence pour utiliser les forces sociales en vue de fins privées constitue effectivement un moment de la vie sociale, et dans certaines grandes sphères des relations humaines — surtout dans la sphère commerciale — des fins relativement égoïstes, comme il s'en présente dans la concurrence des intelligences individuelles, semblent indiquer le degré auquel le niveau social s'est élevé. Mais le progrès est le même que chez l'individu. Aussitôt que l'usage égoïste de l'intelligence met l'individu en conflit avec l'un des deux mouvements nécessaires par lesquels s'effectue le développement social — ou avec les institutions qui les représentent — aussitôt l'individu doit subir une contrainte. D'ailleurs, la contrainte n'est pas plus chose artificielle, externe, pour la société que pour l'individu.

Le devenir social montre la même tendance morale, pour cette raison qu'en dehors de toute analogie, les conditions effectives sont les mêmes dans la société que dans l'individu. La société est, comme nous l'avons vu, la force généralisatrice. Elle réduit les pensées qui naissent et demandent l'adhésion du milieu, à des formes générales, à des formes pratiques. Par conséquent l'institution même qui incorpore la nouvelle idée et la renforce auprès des individus est elle-même l'œuvre des meilleurs individus et représente une inhibition des sanctions égoïstes et personnelles en faveur de la coopération sociale et morale.

De plus, toutes les sanctions sociales pédagogiques dans la famille, l'école, etc., ont directement et positivement pour objet la production de ces formes sociales d'habitude qui confirment et encouragent le développement de la tolérance,

de l'indulgence et de toutes les vertus qui ont une valeur sociale.

341. Il y a cependant une autre raison plus profonde pour que la direction du progrès social soit déterminée nécessairement par les sanctions morales et religieuses et qu'il ait pour but un état de coopération morale. C'est celle que l'on trouve dans ce qu'on a appelé plus haut la « publicité » de toute conception idéale de la personnalité. Nous avons vu que l'individu ne peut pas se croire un misérable — ne peut pas porter un jugement sur ses propres actes — sans que sa pensée en même temps renferme la conviction qu'un jugement semblable est porté par ses compagnons. Son jugement privé sur lui-même est fondé sur le sens d'un jugement public prédominant. Le sens de l'opinion publique est un ingrédient de la synthèse par laquelle se constitue le jugement moral. Par conséquent, dans la mesure où le développement de la personnalité implique le moi idéal, cette personnalité est un moi public dont la conception est *ipso facto* le point de départ d'une sanction publique. L'homme se dit à lui-même : « Voilà ce que je pense de moi-même ; les autres hommes pensent de même de moi ; c'est ce que je pense d'eux quand ils sont à ma place, et tous, pour cette même raison que ce par rapport à quoi nous nous jugeons est ce moi idéal que chacun de nous ne réalise que partiellement. Je le réalise partiellement à ma façon, et chacun des autres aussi à sa façon ; et c'est seulement par ces réalisation partielles en des cas concrets que cet idéal se trouve réalisé ».

Nous venons de voir que le développement social procède précisément de même. Objectivement et en fait, on le voit dans la publicité effective des institutions et intérêts sociaux. Mais le même résultat se présente si nous prenons ce qu'on peut appeler un point de vue subjectif pour la société elle-même. Si nous poussions l'analogie entre le devenir des indi-

vidus et celui de la société jusqu'à parler de la société comme une quasi-personnalité et si nous nous demandions quelle pensée devrait avoir une telle personnalité en vue de se développer selon la méthode de dialectique personnelle propre à l'individu, nous devrions dire que la société doit penser d'une façon qui implique la publicité attachée à la personnalité idéale et morale. Elle devrait se demander quelles sont les institutions bonnes pour le citoyen en soi et non pour tel ou tel individu particulier. Sa conception de la personnalité devrait avoir durant toute son évolution la forme générale qui est réalisée chez les individus au stade correspondant, mais qui diffère avec chacun d'eux. A cette conception d'un moi général devrait s'ajouter aussi cette pensée que l'idée qu'il concevrait serait le produit de toutes les conceptions partielles du moi qu'ont les individus, de tous les jugements qu'ils portent les uns sur les autres ; autrement la quasi-personnalité sociale n'aurait aucune matière pour constituer sa conception générale du moi.

Ceci est simplement la réalisation dans la collectivité, dans l'opinion publique, des types moraux de jugement que doit reconnaître l'individu s'il est vraiment appelé à se développer au delà du stade de l'action impulsive ou de l'intelligence concrète, soit égoïste, soit altruiste. Or, c'est un fait que l'individu doit aller au delà, qu'il parvient à cette façon générale de penser soi-même et les autres qui entraîne avec elle des sentiments de nature sociale et morale. C'est ce qui nous permet de constituer la société d'une façon qui serait impossible si elle n'avait pas dépassé le degré inférieur de développement propre aux animaux avec les sanctions de l'action qui accompagnent ce degré inférieur.

342. Aussi quand nous nous demandons quelle peut être la direction du progrès social, nous trouvons qu'elle ne saurait violer le mode et nier la portée de ces états mêmes de

l'esprit — l'idéal, le social et le moral — qui ont rendu l'individu capable d'entrer en relations sociales.

La sanction morale vient chez l'individu contrôler les autres, puisqu'elle les généralise et les dépasse. La société représente ces généralisations incorporées. Les institutions représentent et prolongent en même temps le devenir individuel. Le cours de son évolution doit donc être dans la direction du plus haut degré de développement individuel : il a pour but une réglementation complète et un usage des forces individuelles dans l'intérêt de l'unité sociale et morale et de la coopération (1).

Deux choses sont également vraies de la détermination du progrès social : 1° *le progrès social est déterminé par les généralisations sociales déjà signalées comme agissant sur les idées des individus ;* 2° *cette détermination est nécessairement dans la direction d'une complète réalisation des types moraux et des règles de la conduite morale.*

343. L'exemple donné plus haut (2) de M. A. qui laissait mettre des barrières à son chemin, montre encore, quand nous en venons à considérer les modifications psychologiques de M. A., ce fait que le progrès social est essentiellement un progrès moral. L'adoption du point de vue général impliquait la suppression immédiate des sanctions personnelles de M. A., la recherche de la publicité du jugement, l'établissement d'une réciprocité de droits et de devoirs entre lui et les autres par rapport à une conception idéale de la personnalité — tout ce qui caractérise le sentiment moral. — C'est écarter la possibilité pour un homme d'agir en bon citoyen dans les affaires que l'exemple suppose que ne pas admettre qu'il est accessible aux considérations morales.

(1) C'est l'idéal socialiste; mais il ne peut être atteint que par des individus qui ont conçu un tel idéal d'abord *sous sa forme personnelle.*

(2) Chap. XII, § 3 (sect. 326).

On peut dire que les compagnies d'assurances adoptent le même point de vue dans le dessein de gagner de l'argent. C'est vrai ; mais cela revient à dire que les forces sociales et les situations sociales peuvent servir intelligemment à d'autres fins qu'à des fins morales — ce que nous avons pleinement accordé dans les pages qui précèdent. La question de choisir entre la valeur morale d'un procédé et sa valeur intellectuelle ne se pose que lorsqu'il y a conflit entre les sanctions sur lesquelles elles reposent respectivement. — Par exemple, si l'on pouvait prouver que les compagnies d'assurance compromettent les intérêts moraux ou même financiers de la collectivité ou de ses citoyens en s'enrichissant de cette façon, la question de la suppression sociale de ces compagnies se présenterait tout de suite à nous. Mais si par exemple M. A. plaçait des barrières dans les Etats-Unis où l'obligation n'existe pas, pour les parties responsables, de le faire, et s'il exigeait ensuite de ceux qui passent dans l'endroit qu'il aurait ainsi protégé un droit tel qu'il puisse s'en faire un revenu, alors l'action de M. A. aurait la sanction intellectuelle d'être une source de fortune, et peut-être aussi — dans le cas où il aurait adopté vraiment le point de vue social et s'il l'avait fait tout d'abord pour préserver les hommes d'un danger — la sanction sociale et morale.

Bref, la sanction de la société est toujours morale pour l'individu tant qu'il reste un être social, bien que des individus puissent adopter le point de vue social par intérêt privé et pour des raisons toutes personnelles.

§ 4. — *Conclusion sur l'analogie biologique.*

344. Dans l'ensemble, nous parvenons à une théorie du déterminisme social qui ne présente que fort peu d'analogie

avec le déterminisme biologique. Les variations biologiques sont déterminées en ce sens que leur moyenne prend telle ou telle direction à chaque génération, par ce fait que certains types d'individus sont conservés vivants dans la génération antérieure, ceux qui peuvent s'adapter utilement (1) aux exigences de leur milieu. Ceci détermine le sens de l'évolution biologique. Dans la vie sociale nous ne trouvons pratiquement aucune détermination de la direction sociale s'étendant aux individus considérés comme variations : il n'y a que la suppression des « incapables de s'adapter » une fois qu'ils sont nés. Cependant dans les conditions sociales primitives, il doit y avoir eu un progrès positif de la moyenne des variations sociales analogue à celui que présente la biologie.

Malgré ce degré d'analogie entre les deux déterminations il existe une différence qui vient des deux espèces différentes d'hérédité qui agissent dans les deux cas. Dans l'organisation sociale, la variation féconde n'est pas l'individu proprement dit, mais ses pensées : ce qui rejette le problème dans la sphère de l'hérédité sociale. L'hérédité physique généralise ou régresse par rapport à une moyenne de tous les individus ; tandis que dans la sphère de l'hérédité sociale, la généralisation faite par la société porte sur chaque conception nouvelle, chaque invention, chaque sentiment considéré en lui-même : une seule variation sociale de ce genre peut révolutionner la société et donner une autre direction au mouvement social.

345. Dans l'ensemble, donc, il résulte de notre étude que le progrès de la société est dans son mode, sa direction, ses motifs déterminants, *analogue au progrès de la conscience plutôt*

(1) Voir l'appendice A pour les exemples de sélection organique. C'est un point très discuté que celui de savoir s'il y a une détermination effective des variations dans des directions définies : les faits à notre portée y sont plutôt défavorables.

qu'à celui de l'organisme biologique. L'expression courante d' « organisme biologique », est défectueuse. Si quand on parle d'organisme on entend « organisation » — en laissant pour plus tard la détermination du genre d'organisation — tout va bien. Mais parler d' « organisme » social, comme les biologistes parlent des organismes auxquels ils ont affaire, c'est commettre une erreur extrême. L'organisation réalisée dans la vie sociale est, sous toutes ses formes, *une organisation psychologique.* Ses matériaux sont des matériaux psychologiques : des pensées, avec les désirs, les impulsions, les sanctions, les sentiments qui en résultent. Ces pensées ne peuvent avoir d'autre organisation que celle qui trouve son analogue dans le devenir effectif des esprits. Parler avec M. Spencer en sociologie, d'atomes et d'organes, de processus organiques et de centres, de nerfs d'ordre primaire ou secondaire, etc., par analogie avec l'organisme physiologique, ce n'est rien de moins que faire violence à la nature des matériaux de la science sociale. Que peut-on faire avec une aussi pauvre analogie de ces phénomènes si remarquables en sociologie de l'imitation, de la généralisation, de l'invention de la tradition, de la sanction sociale et pédagogique ? Les faire entrer par force dans les moules de la biologie, c'est les déformer (1).

Dans l'analogue d'un organisme biologique où trouver place pour l'influence du sentiment religieux et moral qui apparaît réellement, dans une analyse détaillée, comme un facteur déterminant du progrès social ?

Il y a, au contraire deux grandes raisons pour dire que le genre d'organisation que présente le progrès social est psychologique. D'abord toute organisation est en fonction de la matière qui s'organise : Les biologistes sont les premiers à l'admettre, maintenant qu'ils ont rejeté les formes du vita-

(1) Cf. les excellentes remarques de M. Simiand, art. cit. pp. 472, 473.

lisme qui voyaient dans la vitalité une force venue du dehors pour diriger le processus vital dans un sens ou dans l'autre. Une école de psychologues réclame comme une des plus grandes généralisations modernes l'idée que l'activité mentale est précisément le mouvement des éléments psychiques vers l'organisation et non le produit d'une force agissant sur ces éléments. Traiter de l'organisation sociale par analogie avec le progrès d'un organisme physique, c'est accorder aux matériaux psychiques une certaine force d'impulsion, supérieure aux mouvements qu'ils présentent dans leur milieu naturel et dans leurs formes naturelles de développement.

En outre, le progrès effectif de l'organisation sociale nous présente des principes et des modes qui n'ont de signification pour nous que parce que nous sommes des esprits. Tels sont les faits de suggestion, imitation, sentiment, etc. Nous ne les comprenons que par notre propre évolution personnelle. C'est sur eux que nous construisons notre notion du caractère, du nôtre et de celui que nous attribuons à notre voisin. Aussi, quand nous considérons l'organisation sociale disons-nous : « Voilà un phénomène d'imitation, un autre de suggestion, un autre d'invention, un autre de sentiment ».

Le résultat de toute notre étude est donc que le progrès social est essentiellement, quant à son mode, une reproduction du progrès individuel ; et l'individu se développe dans le cercle social précisément parce qu'il lui est si semblable qu'il est capable de le reproduire en lui-même.

SEPTIÈME PARTIE

Conclusions pratiques

CHAPITRE XIV

LES RÈGLES DE CONDUITE

Les questions pratiques qui sont connexes des rapports de l'individu avec son milieu sont de la plus grande importance. Nous devions attendre d'avoir fait des recherches propres à jeter quelque lumière sur l'organisation sociale par un examen des facultés et du développement individuels, pour traiter enfin ces questions pratiques ; car tous les actes d'un individu sont sanctionnés, soit par les conditions de son devenir privé et de ses facultés privées, soit par la réglementation de nature sociale à laquelle il se soumet. Aussi, en employant l'expression « règles de conduite » pour désigner tous les préceptes pratiques, quel que soit leur genre, nous pouvons tirer quelques déductions à leur sujet des principes déjà exposés.

346. Au début, une vérité générale semble établie par les recherches que nous venons de faire, à savoir ce principe

que toutes les règles pratiques propres à nous guider dans l'existence doivent être susceptibles d'une application sociale, alors même qu'à leur origine elles seraient émises et imposées par des individus. C'est ce qui semble résulter de ce fait que la société est une puissance généralisatrice. La règle en tant que règle est d'une application générale. On peut considérer sa généralité par rapport à la conduite particulière d'un individu, c'est-à-dire comme résultant de ses sanctions individuelles seulement, ou bien on peut la considérer comme générale en ce sens qu'elle s'impose également à tous les individus, c'est-à-dire en tant qu'elle a une sanction sociale ; ou enfin, une règle de conduite peut avoir la « publicité » déjà signalée qui en fait immédiatement l'objet d'une sanction universelle, et dont le type se trouve dans les règles idéales de la morale et de la religion. Il peut être bon d'examiner ces trois cas séparément en vue de voir leur rapport au genre de généralisation qui semble la source de toutes les règles de conduite considérées comme sociales. En d'autres termes, nous pouvons montrer en détail que la proposition établie plus haut, à savoir que toutes les règles sont susceptibles de devenir sociales dans leur nature, s'applique à ces trois cas.

§ 1. — *Les règles de conduite dans la sphère impulsive.*

347. Considérant d'abord les règles de l'action et de la conduite qui incorporent les sanctions individuelles, nous trouvons les genres d'activité déjà examinés en détail : l'activité impulsive, intelligente, réflexive ou morale. On peut sans inconvénient passer rapidement sur le type impulsif d'activité. L'action impulsive ne peut en effet avoir aucune règle-

mentation parce que sa sanction est la nécessité. Or, la nécessité ne connaît point de loi ni de règle, parce que ce n'est que la loi inviolable sous un autre nom. Il ne peut donc être question de loi pratique pour l'individu qui agit purement par impulsion. Le caprice est sa règle et ce n'est même pas une règle. Aussi la seule contrainte législative à laquelle une telle activité puisse être soumise est-elle celle ou bien des sanctions supérieures de l'agent, les sanctions de l'intelligence ou de la conscience, ou bien celle des sanctions sociales imposées à ce même agent. Ceci nous mène donc à considérer des sphères plus élevées de la conduite.

348. On peut dire de même des règles de conduite applicables à la société, au stade impulsif ou « suggestif ». La foule présente des impulsions sociales, mais elle n'a pas d'autre règle d'action que celle de la suggestion ; or, la suggestion n'a pas de loi. Sa sanction n'est pas une règle, mais seulement la nécessité qui jette la foule dans un précipice moral ou légal.

La seule loi ou sanction possible pour la foule est la contrainte appuyée par les baïonnettes ou les canons des fusils. Nous ne pouvons donc pas nous arrêter à ce genre d'activité dans notre recherche des règles pratiques.

Nous pouvons le dire avec confiance, en dépit des tentatives de certains écrivains pour déduire de l'action des foules une « morale sociale », un système de formules exprimant les lois de l'activité humaine collective. Nous avons vu plus haut que les seuls principes impliqués dans les actions de la foule et dans l'activité collective proprement dite sont d'ordre impulsif, tout à fait inférieur, et portent le peuple à ces extrémités qui le jettent dans une aberration temporaire, un oubli passager des sanctions intelligentes et morales de l'individu. Ce retour de la modération à la passion sociale rend si directe l'action de la suggestion qu'aucune morale n'est plus

possible. Ce que ces auteurs semblent avoir trouvé, c'est la formule des causes ou des conditions sous lesquelles cette sorte « d'hypnotisme social » se manifeste. Mais nous ne pouvons nous y attarder : passons à une sphère supérieure d'action en vue de nous poser la question de savoir si toutes les règles de conduite y ont une valeur sociale.

§ 2. — *Règles de conduite intelligentes.*

Nous avons vu que la sanction des actes intelligents — c'est-à-dire de ceux qui enveloppent le désir — c'est essentiellement le succès. Et il semblerait qu'il puisse y avoir des règles pratiques relevant de ce motif seulement, incorporant le plus haut degré de prudence, qui cependant seraient encore « asociales ». De telles règles seraient dictées et sanctionnées par la prudence, la discrétion, la convenance, la diligence ou la poursuite du bonheur. Nous avons vu que de telles actions correspondent à une période de la vie de l'enfant et aussi à un mode de développement de l'adulte, en ce qui concerne l'activité privée et certaines formes de concurrence sociale. Et nous pouvons dire tout de suite que de telles règles existent en effet dans les maximes de sagesse pratique, courantes dans toutes les sociétés et condensées dans les proverbes de toutes les nations. Ceci admis, il nous reste à nous demander quel est l'élément social que peuvent contenir de telles formules.

Les discussions antérieures ont résolu le conflit réel de l'individu et de la société sur ce point. Il n'est pas nécessaire de les reprendre. Mais un des caractères de ce conflit c'est qu'il concerne les êtres exceptionnels ou les actes exceptionnels des êtres normaux, comme nous avons pu le montrer

antérieurement Pour ce qui est des derniers, des actes ou jugements exceptionnels de l'homme normal, il suffit de dire au point de vue des règles de conduite, qu'ils sont exceptionnels. L'individu considère la conformité aux sanctions sociales comme la règle, la violation de ces sanctions comme l'exception.

Dès qu'il fait de la violation des sanctions sociales sa règle — qu'il adopte des règles qui le conduisent à leur violation systématique — il tombe dans la classe des individus exceptionnels.

Dans cette classe nous pouvons établir quelques distinctions. Les hommes exceptionnels d'un point de vue strictement social, ceux qu'on peut désigner par l'expression « variations sociales », sont ceux qui violent habituellement les règles sociales ; ceux-là sont supprimés, exilés, n'ont aucune considération dans la société et sont hors de notre sujet. L'individu exceptionnel lui-même n'est pas exceptionnel essentiellement s'il hérite une part de l'héritage social et s'en sert en homme. Et si nous mettons hors la loi les gens que la société met hors la loi, nous ne conserverons plus que ceux dont les dons naturels ou l'éducation font à certains égards des législateurs pour eux-mêmes et la société. Que dirons-nous de ceux-ci ? Entre-t-il un ingrédient social dans leurs règles de conduite ?

Dans la mesure où les actions d'un homme, sanctionnées par son intelligence individuelle, n'entrent pas en conflit avec les institutions sociales, les conditions requises par la société, etc., on peut les généraliser et leur accorder une validité sociale ; la sanction intellectuelle requiert pour autant le secours de la sanction sociale. C'est ce que nous voyons dans la concurrence commerciale, et ce doit être le caractère essentiel des règles intelligentes de l'individu. Dès qu'il cherche à faire usage de son intelligence dans un sens strictement privé — en tendant à une fin exclusivement personnelle et en ne tenant

pas compte de l'utilité sociale — il entre inévitablement en conflit avec la société et se met hors sa loi. Dans la vie réelle, les règles effectives de la conduite intelligente d'un individu en vue de son intérêt privé ont ordinairement une limite sociale caractéristique. On lui dit : « Agissez dans votre propre intérêt aussi longtemps que la société n'en sera pas offensée et avec autant de témérité que vous voudrez ». Ses règles sont ainsi limitées socialement et moralement. La première sorte de généralité que nous reconnaissons comme possible pour l'action d'un homme (l'universalité dans sa vie privée) est en général fictive, même dans sa forteresse, la sphère de la sanction intelligente.

L'individu admet des limitations sociales dans le cas où la ligne de conduite prescrite est nuisible à la société, et il admet, d'autre part, que sa ligne de conduite soit généralisée quand elle n'est pas nuisible.

Dans ce dernier cas, elle se présente à nous comme ayant une valeur sociale; dans le premier cas ce n'est une règle de conduite universelle dans aucun sens. L'un de ces cas se rencontre par exemple dans les maximes de la prudence sociale, les « dictons », de même que dans les faits plus importants de coopération sociale utilitaire et intelligente qui ont d'abord pris naissance dans les inventions d'un seul homme et ont ensuite été généralisés par le processus déjà décrit. L'autre cas apparaît mieux dans la règle d'action que suit le voleur intelligent qui élude la loi. Il a adopté une règle intéressée, mais sous certaines restrictions sociales très évidentes, et grâce auxquelles « il y a un honneur parmi les voleurs ». S'il observe ces restrictions par strict intérêt personnel cependant, il s'assure le succès en s'enlevant la seule raison qu'il eût d'observer la loi et de respecter les droits de ses compagnons de vol, il est alors cette sorte d'exception criminelle à la loi sociale que la société enferme pour sa vie quand elle le prend ; et sa règle d'action, bien qu'elle soit une règle, vaut

aussi peu pour une théorie générale que l'action impulsive qui trouve sa loi dans la nécessité naturelle.

350. Quant à l'expression sociale de la sanction du désir, il n'y a presque rien à en dire : par ce fait même qu'elle est sociale elle correspond à notre formule. Les seuls cas qui puissent donner lieu à des discussions sont ceux dans lesquels l'intelligence sociale dresse des plans pour autre chose que l'utilité sociale et le bien public, comme les compagnies d'assurance sur la vie, les établissements de crédit, etc., en donnent des exemples. Mais nous avons vu que dès que de tels systèmes deviennent nuisibles à la société, ils ne sont plus objets de tolérance publique ; l'élément social de la sanction supprime l'élément privé. Quant aux règles d'action possibles, la seule règle universelle dans ce cas est la règle généralisée, qui, dans le cas précédent, nous a paru être le point de vue de la société. L'intelligence ne peut pas proposer sa loi du succès comme un principe général, puisque c'est l'appel constant à la conformité aux exigences sociales et morales qui donne à de telles organisations leur seul droit à une sorte d'exploitation publique dont dépend leur succès.

Un conflit réel dans ce domaine peut naître entre des règles rivales du conflit de deux sanctions également sociales, mais l'une plutôt intellectuelle, l'autre plutôt morale. Il y a plusieurs cas intéressants d'un tel conflit. Certains économistes prétendent que la science est sans valeur morale dans la pratique, qu'un Etat peut ne sentir aucune obligation résultant des sentiments de sympathie ou d'humanité, et que la législation particulièrement peut tenir compte des intérêts des citoyens d'un pays sans s'inquiéter de savoir s'il en résulte quelque dommage pour ceux d'un autre. Voilà bien un exemple de la sanction intellectuelle de forme sociale, qui indique un degré de culture dans la vie nationale, analogue à celui que

représente dans la vie privée le voleur de grand chemin (1). L'économie politique peut prendre pour base, comme l'économie privée, des règles purement intellectuelles — le succès devant être dès lors la seule sanction de la conduite — mais, pour une nation, appliquer un tel système économiste c'est simplement admettre que les individus qui représentent le sens moral de cette nation n'ont pas encore élevé leur sanction préférée à la hauteur de la forme sociale, et que leurs intentions n'ont pas encore été généralisées dans la sphère morale, la plus élevée de l'organisation sociale.

Ce cas mérite de plus l'attention par ce fait que tout ce qui relève de l'organisation défensive ou offensive, surtout de l'organisation productrice et distributive, et surtout de l'organisation éducatrice (2) dans le monde, appartient actuellement à cette sphère. L'action intelligente, ainsi que sa sanction, ont été généralisées d'une façon remarquable dans la vie politique et industrielle. D'autre part le développement de notre système judiciaire s'effectue dans le sens d'une incorporation adéquate du sens moral dans la vie nationale (3). Cependant l'absence d'une loi internationale — alors qu'il existe un commerce et des règles diplomatiques qui s'imposent aux esprits dont l'intelligence est la plus vive et de part et d'autre — montre bien combien est en retard le développement de la sanction morale dans les institutions sociales.

(1) Le tarif américain protectionniste et les lois sur le travail étranger sont des cas de ce genre.

(2) Mon collègue et ami, le professeur H. C. Warren, estime, dans un article lu au « Séminaire psychologique » que les formes d'organisation sociale reposent sur trois motifs derniers d'action — la défense, la nourriture, l'éducation — et je fais usage de cette division dans mon texte. Je ne puis cependant pas à présent considérer cette classification comme exhaustive. La reproduction, par exemple, pourrait bien être un candidat à une place distincte.

(3) Le retour à la barbarie que présente la loi du lynch a sa contrepartie non moins triste dans l'indifférence pour le crime ou dans son apologie, telle que la présentent les plaidoyers littéraires en faveur de l'anarchie.

§ 3. — *Les règles morales.*

351 En abordant maintenant les formes sentimentales de la conduite, nous rencontrons un problème plus complexe en ce qui concerne les règles de l'action. Mais en considérant le problème au point de vue des trois sortes de généralité qu'une règle peut avoir, nous pouvons en laisser de côté immédiatement quelques-unes. Le sens moral pris comme type, et comprenant le sens religieux, le sens esthétique, etc., ne peut pas sanctionner une règle dont la généralité est simplement privée, puisque toute conduite morale possède en tant que telle, l'attribut de la « publicité ». Un homme ne peut avoir une ligne de conduite qui soit droite pour lui seul ; les limites du bien coïncident avec celle des relations générales qui renferment tous les moi concrets. Tous ceux qui sont exclus sont des exceptions, quel que soit leur nombre. Quand l'individu se juge lui-même, il juge avec tous les hommes, c'est ce qui a été suffisamment établi plus haut.

Quant à la seconde forme d'universalité — celle qui donne une règle d'après laquelle tous peuvent agir — elle ne peut pas, elle non plus, convenir au genre de sanction propre aux règles morales. Nous pouvons imaginer une forme sociale reposant simplement sur un système de règles sociales conventionnelles que chaque citoyen est toujours tenu d'observer (1). Il pourrait y avoir strictement une sanction sociale ; les règles pourraient être civiles, contraignantes, mais elles n'auraient nul besoin d'être morales. Une belle société manquerait précisément de la seule chose que nous ayions estimée nécessaire à la société humaine, considérée comme une

(1) On peut rappeler ici la conception platonicienne et la critique qu'en a faite Aristote dans sa *Politique*.

organisation progressive, une chose qu'ont omises les théories traditionnelles de la société humaine qui assimilent la loi à une convention, et la conformité à la convenance et à l'utilité : ce qui lui manquerait, c'est précisément le principe de développement, le continuel échange d'influences personnelles entre l'homme et le groupe. C'est par ce processus d'échange que la société s'est développée et l'individu aussi. Or, c'est ce que chez l'individu nous entendons par progrès moral. L'échange se fait maintenant dans la sphère de la notion idéale du moi et ses manifestations ont pour motif cette conception idéale. Aussi la société qui en résulte est-elle une société morale. Ses institutions sont des généralisations des relations morales. Et de même que chez l'individu la sanction morale est venue remplacer et contrôler celles de l'intelligence et de l'impulsion, de même dans la société les sanctions morales remplacent celles de l'intelligence, la convention et la suggestion de la foule.

Aussi, sa relation effective dans la société mise à part, pour en parler plus loin, la règle morale n'est pas seulement telle que tous les hommes, doivent la suivre pour être sociaux, pour autant qu'ils l'observent ; c'est aussi la règle qui comprend en elle la sanction morale. Les avis moraux de l'individu ont pour point de départ le sentiment social. Les jugements moraux de l'individu moyen indiquent les exigences sociales de son groupe. Il dit « je dois » entendant par là non seulement « il ou elle doit », mais « ce que nous devons faire est légal ». Le législateur idéal, le moi dont la valeur est universelle est le moi légal commun.

L'individu dont l'obligation est ainsi exprimée adéquatement par la légalité, est peut-être en deçà de la moyenne numérique ; car l'éducation morale (1) de la plupart des hommes leur fournit des personnifications plus hautes du

(1) Et dans certaines collectivités notamment l'éducation religieuse.

devoir personnel que la loi et l'opinion publique représentent ; mais cela n'infirme pas cette vérité générale que le type légal, conventionnel que présente l'opinion publique est aussi *l'idéal moral de quelqu'un*, ou *l'a été*. Il n'eût pu devenir le bien légal ou conventionnel, s'il n'avait pas été d'abord le bien moral pour quelqu'un. Le progrès de la société n'est que la généralisation du devoir moral de l'individu sous forme de devoir social conventionnel. Il procède donc par généralisation des dernières acquisitions morales de l'individu, faites seulement en se conformant à l'obligation légale et en la dépassant. Pour la société, poser une règle c'est généraliser l'opinion morale des individus ; pour l'individu poser une règle morale c'est particulariser en prenant pour base les règles conventionnelles de la société.

La conclusion est donc celle-ci : *les règles morales ou bien sont incorporées déjà dans les sanctions sociales ou bien sont capables de l'être*. Dans le premier cas (1) la règle que se pose l'individu est son interprétation de la voix sociale. Pour lui elle est morale, non seulement tous les hommes doivent l'observer comme une loi, mais ils doivent la considérer comme moralement droite. Ce qui est socialement légal est l'interprétation par la société de la règle posée comme droite par l'individu. Dans le second cas (2) l'individu légifère également pour les autres individus et pour la société, mais sa loi n'est pas encore observée dans la société, parce que celle-ci n'a pas encore généralisé son sens de ce qui est moralement droit.

352. Nous pouvons faire appel pour plus de clarté sur cette question à l'analogie du progrès individuel et du progrès social, que nous avons avons trouvée si étroite. L'individu, c'est-à-dire l'enfant, acquiert le sens de la loi par un double rapport avec les personnes qui l'entourent. Son sens de la personne qui personnifie la loi constitue une sorte de

généralisation de ses conceptions particulières et aussi une sorte de stade intermédiaire entre les actions personnelles qu'il comprend et celles qu'il ne peut encore qu'imiter. Sa notion « projective » de la personnalité morale renferme toutes ses généralisations, mais les dépasse encore. Et ses généralisations ultérieures des éléments de cette personnalité ont pour condition leur assimilation par ceux qu'il possède déjà.

De même pour la société en face de l'individu. Elle représente ce qui est déjà généralisé des intuitions individuelles du bien moral. Mais de ces intuitions morales les plus récentes dépassent encore les généralisations sociales, car ce n'est que lorsque les individus parviennent à de nouvelles intuitions et les proclament que la société peut les généraliser à son tour sous forme d'institutions et de lois nouvelles (1).

Finalement, nous pouvons dire que les règles morales de l'individu impliquent toutes trois sortes de généralité. Elles doivent s'appliquer (1) à tous les actes des individus, (2) aux actes de tous les individus ; et elles doivent avoir (3) la « publicité » propre à la sanction en elle-même. Mais elles n'ont qu'une sanction dans l'individu : *son sens moral*. Il agira impulsivement, mais non parce qu'il est impulsif ; de façon raisonnable, mais non parce qu'il est raisonnable ; socialement, mais non parce que c'est prescrit. Il agira toujours et seulement parce que c'est bien. Le bien en vient à résumer pour l'individu les trois choses et à donner à toute sa conduite sa sanction finale. Il n'en peut reconnaître d'autre. Mais alors la formule de ce sens moral, sa généralisation est directement dans le sens des prescriptions sociales. Comme résultat final, le devoir social et le devoir privé de l'homme sont essentiellement en harmonie.

(1) C'est ce que montrent nos progrès (en Amérique) en matière administrative : la réforme des services civils devient graduellement générale, le mouvement de réforme municipale purifie graduellement le gouvernement des cités, etc.

353. Il reste à se demander si ce qui moral pour la société diffère de ce qui est socialement prescrit. Après ce que nous avons dit la question est superflue, car si les sanctions sociales naissent de la généralisation des intuitions morales des individus, il ne peut y avoir rien de moral socialement en dehors de ce qui est effectivement prescrit. Mais ceci, quoique logique en apparence, ne donne pas satisfaction à la façon dont s'opère le devenir social : nous avons vu qu'il ne se fait pas par bonds, que les généralisations de la société impliquent de longs processus d'éducation sociale de la part des individus ; souvent une généralisation n'est faite que pour être aussitôt mise en question ; la loi des majorités est surtout responsable de beaucoup d'avortements ; un seul individu peut souvent prendre assez d'empire sur les autres pour empêcher ou provoquer un mouvement social ; il y a des flux et des reflux, des actions et des réactions. C'est ainsi que grandit dans chaque société un certain désaccord entre ce que le peuple pense devoir être et ce qui est réellement. De nouvelles questions sont agitées : on ne voit pas pleinement leurs conséquences ; l'esprit conservateur dit « le mieux est l'ennemi du bien ». Et le processus de généralisation par lequel la société parvient à promulguer ses décrets fait escompter le nouveau.

De plus, tout changement social important entraîne un grand trouble des intérêts, une série de divisions dans les occupations, dans les conditions d'éducation, etc., de tel ou tel homme ; de sorte que tous ne sont pas également compétents et également portés de bonne volonté à endosser la responsabilité particulière de l'action publique.

En outre, la discussion de sujets profonds fait souvent naître le sentiment moral qu'une vieille institution est surannée ; cependant personne n'entreprend de le montrer ni ne

(1) Cf. plus haut, ch. V, § 3.

prend la tête d'un mouvement de réforme. Ce qui fait que le réformateur apparaît souvent comme un sectaire et offense vivement les gens satisfaits de l'état social actuel, qui n'ont pas d'autre raison de ne point le suivre.

En fait les modifications *sociales* importantes se produisent soudain et avec une force irrésistible. Leur préparation est obscure et l'influence des antécédents latente. Elles relèvent de l'intention morale des individus et elles ne sont pas soupçonnées avant que le prophète de l'idée nouvelle ne vienne en apporter une manifestation extérieure. Alors on s'aperçoit que la société avait conçu déjà un « devoir être » supérieur à ce qui « était », et le réformateur n'est plus qu'à un pas de l'historien de la révolution sociale. La question est simplement celle du moment exact où l'idée nouvelle est assez répandue pour devenir l'objet d'une généralisation sociale. Dès lors, elle n'est plus un fait moral individuel, elle appartient à la collectivité. Mais jusqu'au moment où elle fait effectivement partie de ce qui est socialement reconnu et sanctionné, il y aura par rapport à elle un certain désaccord entre ce que la société doit faire et ce qu'elle fait.

354. Un autre cas remarquable de désaccord entre ce qui doit être et ce qui est dans la société, se présente dans le phénomène de la contagion du crime dont nous avons parlé plus haut, par exemple, ce fait que le récit d'un certain suicide, répandu par les journaux, excite d'autres personnes, non seulement à se suicider, mais encore à adopter la forme particulière de suicide décrite. Il y a des épidémies de crime de telle ou telle sorte. Une suggestion de nature criminelle se répand dans une collectivité, un récit sensationnel excite les lecteurs, jeunes et vieux, à accomplir les crimes qui y sont rapportés.

Dans le cas du « lynchage », par exemple, la société condamne réellement par ses meilleurs modes d'expressions pu-

blique, les crimes que la société commet et propage ; exactement de même que dans le cas de l'action individuelle la société recouvre dans la suite son jugement et porte une appréciation plus normale et plus droite. Mais nous voyons alors le jugement moral de la société temporairement suspendu ; il se produit une série de faits ou d'événements qui ne représentent en aucune façon le sens moral réel de la collectivité. C'est un phénomène de régression (1) tout comme le cas contraire (dont il a été question section 353) est un phénomène de progrès réel. De tels phénomènes ne sont pas pour nous surprendre après ce que nous savons de l'organisation du corps social.

La portée ordinaire de ce mot que les institutions sociales devraient être différentes, est tout autre chose : c'est l'expression du jugement moral de l'individu. Il en résulte un nouvel et dernier ordre de considérations sur cette question des règles de la conduite.

§ 4. — *Le conflit final.*

355. Nous avons noté plus haut que tous les conflits possibles d'une manière générale, susceptibles de surgir entre l'individu et la société, sont des conflits ou bien de l'intelligence ou bien du sens moral de l'individu avec l'ordre social. Nous avons vu aussi que les conflits nés de l'intelligence individuelle étaient en général réductibles à des conflits entre l'intelligence de l'individu et la conscience du reste de la collectivité, d'autant plus que l'ordre social représente le sens

(1) C'est-à-dire de regression morale, non, comme nous l'avons vu plus haut, de retour à un type normal à un moment donné ; de telles actions n'ont jamais été normales.

moral généralisé. Le seul moyen dont dispose un homme pour faire entendre sa protestation contre l'ordre établi, c'est de persuader les autres jusqu'à ce que son opinion soit généralement adoptée. Alors le conflit cesse, puisqu'alors la réforme qu'il proposait reçoit une sanction morale et sociale. Mais le fait est tout différent quand il s'agit de la protestation morale d'un homme contre l'ordre social.

C'est un genre de conflit plus sérieux et plus profond parce que les sanctions impliquées sont plus compréhensives. Le moral dans l'homme représente l'essentiel et l'efflorescence de sa nature individuelle. D'autre part la société établie représente l'efflorescence de l'activité humaine collective. Que peut-on faire en cas de conflit entre les deux ?

Rien, on ne peut rien faire.

C'est le cas de la fontaine remontant au delà de sa source. L'homme ne peut pas discuter ; la moralité n'a pas de sanction logique. De plus, arguer d'une violation de la loi — dans des cas sérieux — c'est la commettre aux yeux de la société. Celle-ci, d'autre part, ne peut pas supprimer un tel homme, quoique ce soit trop souvent ce qui arrive. Car c'est précisément des réformateurs moraux que la société tient son esprit et son cœur. C'est le cas du prophète sur la montagne. Il parle par énigmes. Il est debout et attend. Il se lamente. Sans doute ce peut ne pas être un grand homme, ce peut n'être qu'un fanatique, un fou, un imposteur ; mais ce peut être aussi un prophète inspiré, un maître des nations.

Telle est l'antinomie sociale finale et irréductible. Elle montre à la fois la loi du progrès social, sa direction, sa fin. Elle montre la dialectique de ce progrès sous sa forme sociale concrète, comme dans l'obéissance de l'enfant nous l'avons vue sous sa forme concrète privée. La société doit prêter l'oreille à un tel homme, pour son bien ou son malheur, comme l'enfant à son père. C'est du côté du prophète qu'est l'idée. Mais en l'écoutant, en agissant avec lui c'est elle-même

qu'elle suit. Il est sien, elle l'a fait, et il ne fait que donner à sa pensée à elle une forme plus haute. De même, l'enfant reçoit de son père l'héritage social qui est le sien par droit de naissance ; et ainsi il s'élève au niveau de son père, comme la société reçoit du grand homme des vues qu'elle fait siennes.

Si nous revenons avec ceci à la question des règles de conduite, nous trouvons qu'il est finalement possible que dans le domaine moral l'individu puisse se gouverner lui-même par des règles qui sont en avance sur les prescriptions sociales, mais qui les prolongent. C'est chose commune au prophète et à nous tous.

Nous avons tous notre sujet de mécontentement moral. Nous estimons tous qu'il est nécessaire de réformer la société sous quelqu'un de ses aspects essentiels. C'est dans cette mesure que nous sommes tous portés à prescrire une règle de conduite nouvelle dans tel ou tel cas. Nous en avons vu la raison. Cela vient du pouvoir de particularisation qu'a l'individu agissant comme force active dans le complexus social, et de la façon variable, inégale, dont la société réalise son progrès à tel ou tel égard. Il arrive même que différentes exigences du même principe général ne se réalisent qu'à des degrés divers dans les institutions sociales et dans les formules de l'opinion publique : de sorte que l'individu en se posant sa loi trouve que la société la viole sur tel ou point. L'incohérence de l'ordre social est très apparente d'un point de vue moral et on pourrait consacrer bien des pages à la mettre en lumière. De même que l'individu est souvent condamné par la loi, de même la société est souvent condamnée par la conscience.

Cependant nous pouvons voir que ces deux cas sont des accidents dans le mouvement plus large que nos discussions

nous ont permis d'apprécier, un mouvement qui comprend l'individu avec ses oppositions aussi bien que ses consentements et la société avec ses perfections aussi bien que ses défauts.

CHAPITRE XV

VUE RÉTROSPECTIVE : LA SOCIÉTÉ ET L'INDIVIDU

Il nous reste à formuler quelques-unes des conclusions générales auxquelles nous sommes parvenus : celles qui ont trait spécialement aux rapports de l'individu avec la société.

356. I. L'examen de la société révèle un corps de règles de conduite et de sanctions correspondantes qui sont essentiellement adéquates à la vie privée de l'individu. Cela résulte de ce fait que les institutions et les sanctions sociales sont dans leur origine des généralisations des notions intellectuelles et morales, des sentiments et sanctions des individus transmises par voie d'hérédité sociale.

357. II. L'examen de l'individu révèle des règles et sanctions qui sont essentiellement adéquates à la vie sociales : ceci résulte de ce fait que les sanctions de l'individu lui viennent de la société par voie d'hérédité sociale.

358. III. Aucun des deux principes précédents n'est absolu.

a) Il ne peut être absolument vrai que l'examen de la société fait connaître des règles et sanctions adéquates à la vie privée, puisqu'il n'y a que la partie généralisée de la vie

humaine qui soit incorporée dans les institutions sociales. L'individu a fatalement ses règles de conduite pour des circonstances particulières de connaissance et d'action. Ce qui peut mettre ces règles privées en conflit avec la société dans la mesure où il est original dans ses pensées et ses sentiments, ou inversement.

b) Il ne peut être absolument vrai que l'examen de l'individu fournit des règles et sanctions adéquates à la vie sociale, puisque la stricte moyenne individuelle qui correspondrait aux généralisations sociales est fictive. Chaque individu est à quelque degré et à certains égards, socialement irréductible à un type (1).

Le haut développement intellectuel des criminels est un exemple du § *b*) III, et le développement intelligent de la société dans la vie industrielle et politique avec ses institutions morales restant en arrière du sens moral et des règles morales de l'individu, est un exemple du § (*a*) III.

359. IV. Les principes que nous venons de formuler ont pour fondement le mode du progrès social.

a) Le mode du progrès social est une dialectique analogue à celle du développement personnel chez l'enfant et chez l'homme. C'est un mouvement circulaire d'échange entre la société et l'individu. La forme de l'organisation collective ne peut être sociale (générale) sans avoir été d'abord individuelle (particulière) ; et la matière de l'organisation sociale ne peut devenir individuelle (particulière) qu'après avoir été sociale (générale). Il doit donc toujours y avoir à chaque étage du progrès social un certain nombre de formes non généralisées chez l'individu et un certain nombre de maté-

(1) Les lecteurs de la « *Science of Ethics* » de M. Leslie Stephen, se souviennent que d'après lui les « propriétés » de la société ne peuvent être inférées de celles des individus, puisque la société et les individus peuvent varier séparément (*loc. cit.* pp. 93 sqq.).

riaux non particularisés dans la société. Et les règles de l'un ne peuvent expliquer ce qui se présente de l'autre côté.

b) La direction et la fin du progrès social sont morales. Ceci implique la publicité des valeurs que seule présente la catégorie morale. Les généralisations effectuées par la société ne peuvent se faire qu'autant que les individus agissent moralement. Et les individus ne peuvent avoir de nouvelles intuitions morales que parce que les matériaux déjà sociaux sont susceptibles de prendre une forme morale.

c) Un conflit final de nature morale entre l'individu et la société est toujours possible. Il n'y a de solution que dans le progrès effectif de la société ou dans la suppression de l'individu qui se révolte. La société ne résout le conflit que pour le renouveler, et toujours ainsi.

360. Enfin, nos conclusions peuvent être condensées dans une formule qui caractérise la société dans son ensemble. La société, pouvons-nous dire, est la forme d'organisation naturelle que prennent dans le développement les personnalités morales. D'autre part, du côté de l'individu, nous pouvons définir la personnalité morale, la forme qu'atteint par un développement naturel l'individu qui vit en société. La véritable analogie à établir n'est donc pas celle qui assimile la société à un organisme biologique, mais plutôt celle qui l'assimile à une organisation psychologique. Et le genre d'organisation psychologique auquel la société est analogue est celui que présente l'individu quand il conçoit l'idéal.

APPENDICE A

HÉRÉDITÉ SOCIALE ET ÉVOLUTION ORGANIQUE

Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus au cours de cet essai sont en harmonie avec un principe d'où découlent une série de considérations sur l'évolution organique en général. On peut ranger sous trois chefs les problèmes soulevés par la théorie du développement organique : l'ontogénie (ou développement individuel), la phylogénie (ou développement de la race) et l'hérédité. Le procédé général d'adaptation individuelle, qui, dans la sphère sociale s'appelle « hérédité sociale » s'étend aussi aux formes inférieures de la vie, fournissant ainsi l'aspect d'un progrès défini dans l'évolution, dû aux modes sociaux de l'existence. Naturellement je parlerai d'abord de son influence en ontogénie, ensuite en phylogénie, enfin dans l'hérédité.

I. — *Ontogénie ou développement individuel.*

Tant que nous parlons des êtres assez conscients pour apprendre par imitation et être soumis au principe d' « hérédité sociale », il est évident que de leur adaptation doivent résulter pour eux-mêmes certaines conséquences :

1° L'être peut se conserver dans la lutte pour l'existence en s'adaptant ou en s'accommodant à certaines circonstances de nature sociale. Cette influence a été constatée chez de nombreuses espèces animales par divers écrivains (Wallace, Weismann, Lloyd Morgan, Hudson) ;

2° C'est par ce moyen que les variations congénitales qui se prêtent à une accommodation sociale, intelligente et imitative, pendant la vie des créatures, sont à l'abri de l'influence de la sélection naturelle et sont ainsi conservées. D'autres variations congénitales ne sont pas conservées ; et alors, en partie par l'élimination des individus qui ne peuvent s'accommoder, surgit une vaste série de variations qui sont en apparence déterminées (c'est-à-dire qui ont une direction définie) pour chaque génération ;

3° Le même principe assure encore ces deux résultats partout où l'être s'est adapté pendant sa vie privée pour une raison quelconque. Car il n'y a pas seulement une adaptation consciente et sociale. Il y a trois sources différentes de modifications dans l'organisme biologique.

Ce sont : d'abord l'agencement physique du milieu qui produit des modifications dans la forme et les fonctions de l'être ; il comprend des agents chimiques, des tensions, des contacts, des obstacles au développement, des changements de température, etc. Ensuite, des changements de fonction et de structure résultent de l'activité de l'organisme lui-même en vertu de la loi de l'activité et de l'inactivité : on les constate d'une façon remarquable chez les plantes (Henslow, Sachs, Pfeffer) et les micro-organismes (Bunge, Loeb) où apparaît cette sorte d'adaptation appelée « propriété sélective » par des auteurs tels que Romanes. Et, troisièmement, il y a une adaptation sociale, intelligente, imitative dont nous avons parlé et qui montre clairement l'influence du principe d' « hérédité sociale ».

Toutes ces influences contribuent aux modifications qui ont

pour but l'adaptation de l'être pendant sa vie ; elles les rendent plus propre à la conservation de l'existence sous la direction du principe de sélection naturelle ; et ainsi elle assurent la réalisation de la fin supérieure : donner une certaine direction à l'espèce que cet être représente. Voilà notre conclusion en ce qui concerne l'ontogénie.

II. — *Phylogénie ou évolution de la race.*

Certains résultats, en phylogénie, proviennent directement de la conservation des êtres qui s'accommodent sociologiquement ou autrement :

1° Les variations congénitales des générations consécutives se répandent par l'intermédiaire des êtres que l'adaptation des générations antérieures a conservés. Ceci s'ensuit de la doctrine selon laquelle les caractères des descendants varient par l'intermédiaire des variations de caractère chez les parents. Si les parents ont été conservés vivants parce qu'ils présentaient une certaine forme d'adaptation, leurs enfants seront doués de façon à confirmer cette même forme d'adaptation. C'est ainsi qu'une direction déterminée (la même que celle de l'ontogénèse) est donnée à l'évolution phylogénétique. S'il s'agit d'accommodation sociale, les dernières générations tendront à une plus grande sociabilité ;

2° Le moyen par lequel les modifications congénitales s'effectuent, étant ainsi mieux déterminé, de nouvelles variations congénitales s'ensuivent, et ces variations sont de nouveau utilisées pour une adaptation ontogénétique ultérieure. Ainsi se produit un progrès continuel dans les directions marquées par les adaptations ontogénétiques ; et, quand il s'agit d'adaptations sociales, dans les directions sociales.

3° Ceci peut se produire simplement grâce à l'hérédité physique qui peut être ainsi mise de plus en plus en accord avec la direction prise par l'hérédité sociale.

III. — *Hérédité.*

J'ai appelé cette influence « sélection organique ». Elle a une certaine influence sur les théories de la transmission héréditaire. La détermination constante du moyen par lequel s'effectuent des variations et par là même celle de la direction de l'évolution phylogénétique, donne deux grands courants convergents d'influence héréditaire, sans avoir besoin de faire appel au principe posé par Lamarck de l' « hérédité des caractères acquis » :

1° Elle donne une direction déterminée à l'évolution organique sans l'hérédité directe des caractères acquis, puisqu'elle modifie la cause des variations du jeune être dans le sens des caractères acquis par les parents, et produit ainsi les mêmes résultats que si ces caractères avaient été hérités en fait ;

2° L'action de « l'hérédité sociale » assure la transmission des acquisitions d'ordre social et intelligent sans aucune intervention de l'hérédité physique. Ainsi sont conservées une série de fonctions — par exemple le langage — qui ne sauraient devenir congénitales ; ou du moins elles sont conservées jusqu'à ce que par suite de la sélection organique elles deviennent congénitales. Les modes de coopération sociaux sont de cette nature, et le procédé de leur transmission « en tant qu'actions de détail » est exclusivement celui de « l'hérédité sociale » ;

3° Ces deux influences, la « sélection organique » et l' « hé-

rédité sociale » opèrent parallèlement dans toutes les créatures dont l'organisation biologique est assez avancée ;

4° L'influence générale de l'accommodation individuelle, sociale ou autre, en donnant la direction de l'évolution consécutive tout en se soumettant à la sélection naturelle, a été pleinement décrite dans des travaux antérieurs sous le titre de « sélection organique » (1).

APPENDICE B

SUR LA SÉLECTION

Les diverses sortes de « sélection » qu'il semble légitime de distinguer sous différents rapports peuvent être réunies dans la table suivante, les sections correspondantes du livre étant indiquées pour chaque cas entre crochets.

On peut ajouter certaines remarques auxquelles je donne des numéros qui correspondent aux points de la table auxquelles ils se rapportent respectivement :

4, 5. Par une singulière coïncidence, M. Delage emploie les mots « sélection organique (« Struct. du protoplasma », etc., p. 732) pour décrire la « lutte des parties » de Roux. Puisque l' « intra-sélection » de Weismann est pour lui l'interprétation directe de la « lutte » de Roux, l'expression de Delage ne peut pas se substituer à l' « intra-sélection ». Comme la « sélection fonctionnelle » est un moyen particulier d'accommodation motrice, elle s'ajoute (en un sens, se subordonne) à l' « intra-sélection », puisqu'elle a des rapports *fonctionnels*.

(1) Voir l'*American naturalist*, juin, juillet 1896. Cette influence a été soutenue par H. F. Osborn et C. Lloyd Morgan. Pour la bibliographie du sujet on peut trouver des références dans mon livre « *Le Dével. ment.* », trad. fr. Ch. VII, §§ 4, 5.

SÉLECTION (1)

ESPÈCES	MOYENS	RÉSULTATS
1,2. Sélection naturelle. { I. (Darwin, Wallace Spencer)... [40] / II. (Pfeffer)..... [40] }	1. Lutte pour la vie (Darwin, Wallace).	1. Survivance des individus les plus aptes (Spencer).
	2. Faiblesse inhérente, sans lutte.	2. Destruction des individus inaptes.
3. Sélection germinale (Weismann)	3. Lutte des éléments germinatifs.	3. Surv. des élém. germ. les plus aptes.
4. Intra-sélection (Roux, Weismann, Delage).	4. Lutte des parties (Roux).	4. Survivance des organes les plus aptes.
5. Sélection fonctionnelle (Baldwin).	5. Surproduction de mouvements (Bain, Spencer, Baldwin).	5. Survivance des fonctions les plus aptes.
6. Sélection organique (Baldwin, Osborn, Lloyd Morgan [Append. A].	6. Accommodation (Baldwin); Adaptation individuelle (Osborn); modification (Lloyd Morgan).	6. Survivance des individus qui s'accommodent.
7. Sélection méthodique (Darwin).	7. Choix pour la plantation et l'accouplement.	7. Reproduction des individus désirables.
8. Sélection personnelle (2)... [40].	8. Choix.	8. Emploi et survivance des individus socialement utiles.
9. Sélection sexuelle (Darwin). [40].	9. Sélection consciente pour « faire sa cour », etc.	9. Reproduction des individus présentant des attraits.
10. Sélection sociale (2)... [40, 120].	10. Compétition sociale des individus et des groupes, avec sélection naturelle (Maltluis, Darwin).	10. Survivance des individus et des groupes socialement les plus aptes.
11. Suppression sociale (2). [38, sqq].	11. Suppression des plus inaptes socialement (par la loi, la coutume, etc).	11. Survivance des individus socialement aptes.
12. { Sélection imitative (2).... [40, 121, 307]. / Généralisation sociale (2). [121, 310, sqq]. }	12. Propagation imitative d'esprit à esprit avec hérédité sociale.	12. Survivance des idées, coutumes, etc.
13. Sélection physiologique (Romanes).	13. Infertilité, entre des individus.	13. Survivance des types divergents.
14. Sélection reproductive (Pearson).	14. Fertilité augmentée entre des individus.	14. Survivance des individus les féconds.

(1) Je dois au professeur Lloyd Morgan quelques indications utilisées dans cette table.
(2) Termes suggérés dans cet ouvrage ; les noms avec les termes indiquent les auteurs qui les ont proposés.

7, 8, 9. Je ne fais pas une division particulière pour la « sélection consciente » du professeur Lloyd Morgan : on peut voir qu'il en parle comme d'une antithèse à la « sélection naturelle » et qu'elle enferme réellement toutes les formes spéciales de sélection dans lesquelles un état de conscience joue le rôle d'agent de sélection (1) (7, 8, 9, 11, 12) ; mais elle peut devenir ambiguë par rapport aux cas où la sélection naturelle opère sur les variations mentales et sociales (5, 6, 10) ; et même quand le terme est applicable, comme dans le cas de la sélection sexuelle (9) (2), eu égard aux moyens de sélection, il est ambigu par rapport aux résultats de la sélection. Cette dernière ambiguité, qui paraît dans la table (8, 9) (3) fait désirer que l'on borne l'emploi du terme « sélection consciente » (s'il doit être employé) aux cas qui résultent de la conception de ce qui est désirable pour la conscience ou la pensée. J'ai proposé les mots « sélection personnelle » (8) pour la sélection par choix personnel de personnes, d'individus, sélection analogue à la sélection sexuelle (9) dans le monde animal. Encore plus loin, la « sélection méthodique » de Darwin est employée seulement en considération des moyens propres à assurer certains résultats par l'accouplement bien dirigé.

10, 11, 12. Dans tous les genres de ce qu'on appelle sélection, considérés comme facteurs de progrès de génération en génération, dans lesquels les lois de la sélection naturelle et de la reproduction physique ne peuvent pas agir ensemble, je pense qu'il est extrêmement désirable que nous laissions

(1) Ceci, à la vérité, relève de la question de savoir de qui est l'état de conscience, vu la différence (à la fois dans les moyens et le résultat) entre la sélection méthodique et la sélection « sexuelle ».

(2) Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*. pp. 219, 271.

(3) La femelle chez l'oiseau choisit (sexuellement) grâce à son expérience et c'est un résultat secondaire que celui-ci : qu'il y ait ainsi sélection pour son accouplement avec le mâle et pour perpétuer dans les descendants ses caractères attrayants avec ses caractères propres.

de côté le mot « sélection » *in toto*, et que nous donnions à chaque cas un nom qui lui soit propre. Les cas où des individus et des groupes doivent leur conservation à leurs qualités sociales, mettent en lumière la sélection naturelle accompagnant la reproduction physique ; et c'est pourquoi je propose de leur appliquer le terme « sélection sociale » (10). Mais lorsque l'hérédité physique n'intervient pas (12) ou lorsqu'elle n'est pas l'unique moyen de transmission (11) nous ne pouvons nous dispenser d'employer des termes nouveaux ; pour ces deux cas j'ai proposé les expressions : « suppression sociale » (11) et « généralisation sociale » (12). L'expression « sélection imitative » est employée dans la table alternativement avec le dernier terme (12), puisque dans les discussions sur la matière on emploie le terme « sélection », par analogie avec la « sélection naturelle ». Le mot « sélection » peut être employé aussi quand il n'y a aucune considération sur le progrès de la race (et ainsi aucun danger de faire un mauvais usage de l'analogie biologique), puisqu'il indique le « choix conscient » des psychologues et de la théorie prédarwiniste (1).

APPENDICE C

LA NATURE COSMIQUE ET LA MORALE (2)

Dans son étude sur la « loi naturelle, l'évolution et l'éthi-

(1) Il peut être bon d'ajouter que cette table n'a pas la prétention d'être exhaustive au point de vue biologique. Par exemple, la « post-sélection » du professeur Minot ne peut pas entrer directement dans ce tableau. En outre les différents titres ne sont pas dans tous les cas exclusifs les uns des autres ; en fait, Darwin désigne les cas I et II de la sélection naturelle par un même terme, et à bon droit puisqu'ils relèvent d'un même principe.

(2) Reproduction d'un article de l' « *Int. Journ. of. Ethics.*, oct. 1895 »,

que » imprimée dans le même journal (juillet 1895, p. 489), mon ami le professeur Royce présente, sous le titre de discussion, une intéressante tentative de conciliation des processus naturels et des processus moraux, à propos de la discussion soulevée par l'écrit très connu de M. Huxley sur « l'évolution et la morale ». Le développement de M. Royce est basé sur la distinction bien connue, établie entre le « monde de la description » et le « monde de l'appréciation » dans l'ouvrage du même auteur, « l'esprit de la philosophie moderne ». Il se réfère aussi à son article sur « le monde extérieur et la conscience sociale » dans la « Philosophical Review » (septembre 1894). Les vues de M. Royce sont déjà assez courantes pour qu'il ne me soit pas nécessaire de m'y arrêter longtemps au début du présent travail.

En résumé, l'argument est celui-ci : Toutes les formules de la science naturelle sont des descriptions de phénomènes qui sont réunis pour le but que se propose cette science. Au point de vue génétique, la pensée objective croît par le triage et le groupement sous ces formules des faits d'expérience qui ont deux caractères généraux : A savoir d'être susceptibles de « description » et aussi de « vérification sociale ». La description est nécessaire pour qu'on les fasse entrer dans des touts ou des groupes connexes, la vérification est nécessaire pour qu'ils soient matière de science, c'est-à-dire objectivement identiques pour tous les hommes. Ce qui reste du contenu de l'expérience et qui ne présente pas ces caractères n'est pas groupé sous des lois naturelles, ne fait pas partie du « processus cosmique » : ce sont des phénomènes capricieux en ce sens qu'ils ne sont pas susceptibles de description ; et ils sont subjectifs en ce sens qu'ils ne sont pas vérifiables. On peut donc les opposer au processus cosmique : et quand nous voyons que leurs caractères impliquent le désir, avec certains éléments de ce qui est connu comme désirable en tant qu' « idéal », l'opposition s'établit, cristallise sous la forme

d'une antinomie du « processus éthique » et du « processus cosmique ». La distinction est donc, au point de vue génétique, une distinction de méthode, et découle de l'expérience; elle n'entraîne pas une division correspondante, un dualisme dans la réalité.

Jusqu'ici l'opinion de M. Royce me semble très claire et vraie sur plusieurs des points en discussion. Je pense que la distinction consciente, « l'appréciation », est le fondement de l'opposition entre le cosmique et l'éthique. Je ne puis toutefois accepter ses critères de l'objectivité, et il n'est peut-être pas déplacé, en vue des prochaines discussions, d'examiner son argument un peu en détail (1).

D'abord, M. Royce semble, après avoir jeté la conscience dans le dilemme d'une antithèse fatale entre le « devoir » et le « fait », ne trouver aucun moyen de l'en tirer. Il semble dire : « Reste un homme de science, le sens moral est une illusion ». — « Reste un homme moral, l'homme de science est un menteur! » Personne ne peut être l'un et l'autre à la fois. Le seul moyen de conciliation est d'adopter une philosophie qui reconnaisse sans doute l'opposition, mais qui soit capable de renforcer par de solides raisons l'une des deux solutions. Le processus éthique est renforcé dans la philosophie du professeur Royce, et la protestation de l'esprit se fait ainsi entendre devant la Cour d'appel de l'ultime réalité. La science est alors tolérée, mais non justifiée en définitive.

Maintenant il semble que cette théorie ne puisse pas concilier les deux processus : elle ne fait que donner une vue intéressante de la genèse de l'opposition. Elle semble exiger, à la fois dans la « description » des phénomènes et en ce qui concerne la portée du désir, la même opposition entre une unité purement reconnue comme existant et une unité qui est demandée, mais qui n'est pas donnée. Le professeur Royce

(1) Cf. plus loin les remarques de l'appendice E.

laisse le désir porter sur quelque chose d'essentiellement indescriptible et invérifiable. Il dit : « Notre idéal est désirable, non pas dans la mesure où on peut le décrire, mais *précisément pour autant qu'il n'est pas encore vérifiable.* De là résulte un double contraste entre le fait naturel comme tel et l'objet du désir comme tel. » Avec une telle conception du désir nous pouvons compter que toute tentative de conciliation avortera ; car on confond l'objet du désir avec le fait que le sentiment de l'idéal, ainsi que nous l'appelons, accompagne le plus souvent obscurément, l'objet du désir. Mais lorsque nous venons à distinguer entre l'objet et son accompagnement idéal, nous voyons que l'objet est susceptible à la fois de description et de vérification (1) ; et alors nous voyons qu'en l'atteignant (si nous avons la chance de l'atteindre) nous avons amené l'idéal qu'il supporte plus proche d'une construction similaire. Cet objet devient susceptible d'être décrit et subsumé sous des catégories, non pas en tant qu'idéal, mais comme fait. Le sens de l'idéal s'attache encore à un objet de désir plus éloigné. Mais pour autant que par le succès dans la poursuite de cet objet, deci delà, nous avons réalisé notre idéal, pour autant nous avons ramené ce qui doit être à ce qui est ; nous avons fait l'histoire naturelle des objets de nos désirs moraux. N'avons-nous pas ainsi une réelle réconciliation des deux points de vue, plutôt qu'une simple reconnaissance de l'opposition dont M. Royce est réduit à se tourmenter ?

Le sens de ce qui doit être devient alors, à mon point de vue, l'anticipation d'une expérience plus ample, non encore soumise aux catégories. Mais parce qu'il est identifié avec un objet du désir, il est conçu comme susceptible de servir d'exemple aux règles de subsumption de cet objet, comme étant le plus approximativement le genre de choses qu'une ex-

(1) C'est la « chose de fait » décrite dans la sect. 242.899.

périence ultérieure atteindra dans la suite. Et le processus cosmique, objet de la science naturelle, est la même série, vue d'avant en arrière. C'est l'expérience pleinement subsumée, et ainsi affranchie de cette coloration de l'attente et du désir qui, quand on regarde dans l'autre direction, en fait comme un véhicule pour la réalisation de l'idéal.

Quand nous venons au point de vue métaphysique, nous trouvons la même critique à faire de M. Royce. Que dire d'une conciliation qui permet aux deux parties, dans la controverse, de s'établir en divisant par moitié la conscience et en rejetant l'une des deux moitiés.

Le positiviste peut dire : « Pour de profondes raisons philosophiques, j'estime que la conscience fait des « descriptions » valides ; elle a donc des « appréciations « illusoires ». Et l'idéaliste a pour justifier son opinion inverse des fondements philosophiques également profonds. La raison pour laquelle il en est ainsi, nous la trouvons dans la vaine tentative de M. Royce pour trouver une identité effective des faits d'expérience décrits et du bien désiré : au lieu de prétendre que ce qui « est » est toujours pour autant ce qui « devait » être (dans la mesure où c'est le produit légitime du processus cosmique, où c'est susceptible d'universalité, où ce n'est pas un pur accident) ; mais que par le mouvement même qui porte la conscience à le considérer comme ce qui est, elle est amenée à le dépasser et à chercher un « devoir être » ultérieur. Mais s'il en est ainsi, — s'il n'y a qu'une série et si l'opposition naît de deux points de vue, l'un « prospectif », l'autre « rétrospectif » — alors, un être capable de concevoir adéquatement les deux points de vue à la fois ignorerait une telle opposition. Il « apprécierait » le monde comme bon sans illusion et le « décrirait » sans mensonge comme vrai.

L'imperfection, si je puis m'exprimer ainsi, de l'article de M. Royce apparaît encore dans la considération d'un autre point. On peut se demander comment on répondra à l'objec-

tion qu'en faisant l'histoire naturelle de la distinction entre ce qui est et ce qui doit être on s'expose à donner après tout une valeur exclusive à ce qui est. Le sens même de l' « appréciation » est lui-même un produit cosmique ; comment pourrait-il avoir quelque signification à part des détails de sa genèse ? Ce dilemme me semble la source de la confusion que présente l' « adresse » de M. Huxley. Il traite dans le corps même de son adresse ce qui « doit être » comme opposé essentiellement à ce qui est, au « cosmique », et dans un appendice il n'en affirme pas moins qu'il est dû au principe de sélection. S'il est dû à la sélection, pouvons-nous dire, ne doit-il pas avoir existé en fait, en tant que variation, auparavant ? Si oui, comment en tant que fait peut-il être en opposition essentielle avec les séries de faits que présuppose la théorie de la survivance des variations utiles ? Je crois que l'article de M. Royce ne peut répondre à la question. Il me semble laisser un hiatus entre le sens de la chose et le sens de sa valeur ; il dit cependant que le sens de la valeur s'attache à toute chose, mais en posant comme ne pouvant être ni vérifié ni décrit l'aspect qui donne essentiellement la valeur des choses, il affirme en réalité qu'il ne peut en résulter une histoire naturelle (1).

Au contraire, à part des détails d'histoire naturelle que j'ai essayé de donner ailleurs (2), j'estime que la matière décrite comme ce qui *est* est le contenu inadéquat de ce que nous sentons *devoir* être ; et que ce qui *devait* être, c'est-à-dire ce qui était objet d'un devoir être dans le passé, est ce qui est actuellement. Bref le « doit » est une fonction du contenu mental, d'un « est » descriptif — une fonction motrice à mon avis — et comme toute autre fonction du contenu mental, a son his-

(1) Je sais qu'il lui donne une histoire naturelle dans l'expérience privée de l'individu, mais elle semble en un certain sens à part du mouvement cosmique.

(2) Voir mon *Développement mental*, p. 318, sqq.

toire naturelle de même qu'un simple fait ; mais sa signification est progressive, « prospective », et la découverte de sa pleine portée reste encore une question en dehors de son évolution.

Je puis donc dire avec le professeur Royce : « La nouveauté est une *condition sine qua non* de toute valeur idéale considérée à un point de vue temporel » ; mais il me faut ajouter que la nouveauté n'est pas la seule condition *sine qua non*. C'est plutôt le fait complet que dans le contexte il appelle « nouveau d'une façon intéressante ». Il peut suffire pour un objet du désir de décrire la chose comme intéressante, et cette description est l'essentiel. Réalisez le désir et vous ajouterez pour autant à la description et vous poserez une autre matière pour un désir ultérieur. C'est précisément sur ce contenu construit progressivement, examiné d'abord au point de vue de la nouveauté, ensuite au point de vue de l'histoire, puis de nouveau à celui de la nouveauté, que repose finalement l'identité réelle. Une expérience compréhensive de toutes choses serait considérée comme la toute-bonté. Aussi, ne contredirai-je pas à cette idée de notre auteur : « Il n'y a aucune chance de réconcilier la réalité métaphysique et l'universalité dernière des processus appelés cosmiques (suivant des lois rigides intelligibles) avec une interprétation morale quelconque et même très éloignée de la même réalité ». La réalité du point de vue métaphysique devrait plutôt être vraie d'une façon rigide et divinement belle — dans la mesure où la métaphysique peut nous permettre de considérer chacune de ces catégories autrement que comme une analogie humaine.

Pour conclure, je ne crois pas que ce soit le seul sujet dont la discussion appelle une réconciliation des deux points de vue similaires. J'ai développé dans un article de la *Psychological Review* (nov. 1895, « L'origine d'une chose et sa nature ») une distinction générale des deux points de vue, l'un « pros-

pectif », l'autre « restrospectif » sous laquelle peut rentrer celle de la « description » et de « l'appréciation ». J'ajouterai qu'en général la distinction considérée au point de vue génétique est celle que j'ai essayée d'établir *in extenso*, et en partie d'un point de vue biologique, sous les termes d' « habitude » et d' « accommodation » dans mon ouvrage sur le « développement mental ». C'est respectivement sous ces principes que l' « est » et le « doit » trouvent leur genèse. Je crois que la principale position prise par M. Royce est en harmonie avec ceci.

APPENDICE D

GENÈSE DE LA SOCIABILITÉ

Le professeur Tawney, de *Beloit Collége*, dans une étude de mon travail sur le développement mental, publiée par l'*International Journal of Ethics* (juillet 1897, pp. 520 sqq.) indique qu'il est à son avis le mode de dérivation de la sociabilité dans la conscience animale pourvu que nous admettions simplement la tendance à une réaction circulaire ou imitative chez les êtres qui vivent effectivement ensemble : « Imaginons, dit-il, deux organismes primitifs A. et B., immédiatement voisins l'un de l'autre. Un être hostile X. s'approche de A., et B. a eu affaire à un moment ou à l'autre à cet X. Aussi dès que X. s'approche de A. une représentation confuse revit en B. de l'expérience passée et de ses relations antérieures avec X. Il y a réviviscence de la douleur, de la colère et des mouvements effectués par B. pour s'échapper [essentiellement les mêmes que ceux de A. (1)]. Supposons que la fuite ne suffise pas à arracher B. à la vue de X. qui s'ap-

(1) Addition de l'auteur.

proche, qui attaque A., de sorte qu'aucun mouvement ne mette fin à l'expérience reviviscente de B. L'excitation, qui implique des décharges nerveuses d'intensité croissante, donne naissance à des variations de mouvement, et tout le temps les mouvements de A. présentent des copies des réactions de B. Mais la loi d'imitation implique que la conduite de B. dans de telles circonstances ressemble en définitive à celle de A. Supposons qu'ils finissent par chasser X. et qu'ils jouissent ensemble du sentiment de la délivrance, c'est-à-dire de plaisir, qui s'ensuit. Voilà un modèle de conduite coopérative qui se propose pour plus tard à l'imitation. Peut-être de tels modèles deviendront-ils avec le temps de plus en plus nombreux, et, par tradition, des habitudes sociales. »

A mon avis, ce sont là des suppositions bien fondées et sauf quelques différences dans le détail j'accepte l'explication de M. Tawney. J'ajouterai — à propos de la sociabilité irréfléchie des animaux — que si A. et B. vivent ensemble et réagissent imitativement à des expériences communes, c'est là ce qui produit en soi la sociabilité, car (1) B. voyant A. agir comme il a agi lui-même en présence de X., s'est remémoré le système très simple cependant de son action antérieure et a réagi imitativement. Voilà précisément la réaction objective de la sympathie qui entraîne la sympathie subjective, qui diffère d'une expérience actuelle de même nature pour autant que B. distingue entre le cas actuel et celui dans lequel il a été lui même attaqué par X. (2). L'identité actuelle de conduite, qu'elle soit produite comme ci-dessus par la vue qu'a B. de l'action de A., ou directement par la même expérience de X. dans A. et B. donne des résultats coopératifs. Ceci suffit, je suppose à la sélection naturelle qui, sur cette base, produit des « colonies » d'animaux semblables. Mais dans de tels cas il serait tout à fait arbitraire de supposer qu'aucun souvenir des luttes, des cris, des efforts de A. ne reste dans la conscience de B. comme partie de modèle d'ac-

tion dans l'avenir. Si de tels éléments entrent dans le système de ses souvenirs, il suffira à l'avenir de lui présenter à nouveau le modèle requis *pour qu'il entre effectivement dans une coopération semblable.* Ce qui serait un bénéfice considérable dans les possibilités effectives d'action collective et devrait survivre dans la lutte pour l'existence (1). Toutes les fois que se présente la situation décrite par Ad. Smith — celle où l'on voit à la fois l'agresseur et la victime réclamer respectivement la sympathie du spectateur B. — l'être dont la forme, les mouvements, les postures, les cris, etc., *sont analogues à ceux de B.* est le seul qui puisse susciter la coopération de B. ; c'est par conséquent l'*animal de la même espèce.* Ainsi, la sympathie subjective serait tout d'abord une « conscience de l'espèce » et la sympathie objective ne serait qu'indication de l'espèce.

C'est pourquoi je soutiens que la vie collective de créatures ayant des tendances à la réaction circulaire ou imitative aboutit fatalement à la sympathie, la coopération, la sociabilité du genre de celle que l'on trouve chez les animaux en dehors de leurs instincts fixés ; et elle est effectivement transmise par tradition sociale (2). En outre tout le temps, l'espèce accumule les variations avec l'aide de la sélection

(1) La nécessité biologique d'une complète organisation de l'instinct sexuel à une période primitive rend invraisemblable que ce soit là le germe de la tendance sociale, en ce sens que dans la sociabilité sexuelle l'animal apprend la tolérance et la coopération. Les faits recueillis par Topinard déjà cité (sect. 139 note) montrent des différences plus importantes, entre la vie de famille, qui naît des besoins sexuels, et la sociabilité générale. Cependant il faut distinguer entre la sociabilité sexuelle en général et la forme plus restreinte et plus exclusive que l'on trouve dans la vie de famille. C'est ce que Topinard reconnaît quand il dit que les animaux polygames sont plus « sociaux » que les monogames (*The Monist*, janvier 1897, p. 250).

(2) Darwin remarque qu'après que certains individus ont atteint un certain degré de coopération, l'imitation l'élargit et le conserve (*Descend. de l'homme*, I, pp. 157, 159).

organique et ainsi des coopérations spéciales prennent graduellement les formes instructives que l'on rencontre dans la vie grégaire des « compagnies » animales.

Chez l'homme qui organise l'expérience sous la forme du moi, la « dialectique du progrès personnel » produit la distinction entre l'*ego* et l'*alter*, et la sociabilité réflexive remplace les formes spontanées et instinctives. Comme le dit le Dr Tawney *(loc. cit.)*, « le sens de la subjectivité se développe comme réflexe de ces habitudes établies de coopération et d'organisation sociale antérieurement formées ; la conscience sociale est le sens du moi en relation avec d'autres moi. »

L'attribut de « publicité » (1), qui a pour genèse l'efflorescence sociale de la dialectique du progrès personnel est également indiqué si nettement par le Dr Tawney que je puis citer ce passage, sans pour cela faire les remarques que nécessiteraient les développements des pages précédentes pour servir de base à la formule qu'il m'attribue. « La loi de Kant, dit-il, agissez toujours de façon à ce que la règle de votre conduite puisse être prise pour loi universelle », devient pour l'individu, subjectivement : « Agis toujours de telle façon que les membres du groupe social auquel tu appartiens, c'est-à-dire tous les autres moi, puissent connaître ta conduite sans détriment pour toi ».

APPENDICE E

LE SENS PERSONNEL ET LE SENS SOCIAL (2)

(*Les divers sens du mot moi : la réalité du moi*, F.-H. Bradley, chapitre IX-X de l'ouvrage « Apparence et Réalité ». Londres,

(1) Sect. 198 sqq. et 325 sqq.
(2) Extrait de la *Psychological Review*, nov. 1894.

Swan, Sonnenschein et Cie, New-York, Macmillan and Co 1893).

M. Bradley distingue huit sens du mot moi. Il les critique tous et aboutit au résultat suivant. Nulle part on ne trouve un contenu conscient qui s'appelle logiquement et constamment « moi ». Il y a le moi anthropologique — le faisceau d'états présents, de Hume — qui change sans cesse, naturellement. Il y a le moi organisé de la pensée qui procède sans cesse avec de nouveaux matériaux d'organisation. Il y a le moi quasi-permanent de la mémoire et de l'identité personnelle ; mais qu'est-ce qui y est permanent ? Il y a le moi sentant qui est sujet aux contrastes, aux flux de toutes sortes, à la relativité des sentiments, etc. Le processus actuel de réflexion sur soi a été décrit par M. Bradley en une analyse d'une profondeur admirable et d'une vérité évidente, qui marquera sans doute une étape dans l'histoire de cette énigme appelée le « sujet rationnel ». Il dépeint un jeu perpétuel d'éléments contenus dans le moi, les uns vis-à-vis des autres dans leurs rapports de sujet et d'objet. A un moment, un certain arc dans la trajectoire de la conscience joue le rôle de moi à l'égard d'un autre arc qu'il prend pour objet. A un autre moment, le moi se répand tout autour pour ainsi dire. Mais aussi loin que vous le poursuiviez le moi est toujours une partie du contenu mental et l'objet une autre partie. L'unité qui contient le tout est la seule qui existe : c'est une unité de sentiment. Toujours il y a un fonds de sentiment.

J'estime que ce jeu du moi est bien exactement décrit ; de quelque façon qu'on réfléchisse sur le moi, on trouve un contenu — celui qui prétend à ce moment être le sujet — s'opposant à un autre contenu qu'il appelle « moi » et c'est précisément dès qu'on essaie de voir ce qu'est ce contenu-sujet que cela se produit ; ce qui indique que ce contenu a pris la place du contenu-objet, que ce n'est plus : Je, mais que c'est devenu « moi ». Et sans cesse il y a un sentiment du jeu

entier et du fond qui supporte le je et l'enferme en une sorte d'unité avec le moi.

La même analyse vaut aussi, dit Bradley, pour le moi « actif », celui de la volition et du désir. Il semble possible de se tourner vers un élément du moi qui désire et de voir que *ce* qu'il désire est différent, c'est-à-dire de le traiter comme un non-moi vers lequel tend le moi qui désire. Ceci conduit à une subtile déduction du sens de l'activité du moi qui apparaît dû à un changement dans le contenu mental. Par exemple le moi qui désire trouve en son objet de nouveaux éléments susceptibles d'être inclus dans le moi, et par son expansion pour s'approprier ces éléments, il s'oppose lui-même à ses éléments antérieurs, les transformant ainsi en éléments objectifs du moi. Cette expansion, grâce à de nouveaux éléments qui fait que des éléments constants du moi sont présents est senti comme activité du moi. Même lorsque les éléments acquis ne sont pas l'objet d'un désir explicite, même alors l'activité du moi est sentie. Bradley pense que c'est dû à la présence implicite de ces éléments déjà dans le contenu original du moi, mais de telle façon que le contenu dans son entier est inhibé par les éléments explicites. Dès que cette inhibition est levée, l'activité personnelle est sentie.

Il est évident que cette déduction pourrait être construite selon le genre de Wundt ou d'Herbart (voir plus loin une notice du journal de Mackensie), car elle suppose avec Herbart et Wundt une activité consciente derrière le seuil du désir explicite. Je ne puis accepter cette supposition : rien ne garantit vraiment l'existence d'un tel genre d'activité du moi. La conscience témoigne, au contraire, d'un éloignement très net du contenu du moi à l'égard des deux éléments du changement de contenu qui se produit dans un moi qui n'est pas l'objet du désir. Remarquez le cas de l'attention involontaire avec ses distractions et celui des changements produits dans le moi par la suggestion hypnotique : il n'y a alors aucun sentiment

de l'activité du moi (1), et pas davantage dans le progrès d'une suite d'idées purement objectives. Et même dans le cas de l'impulsion aveugle, il y a un sentiment de « fuite » dans le mécanisme, d'absence de moi qui est dû, non à la présence implicite d'éléments qui sont présents explicitement dans le désir, mais à la faiblesse d'un autre contenu qui est explicitement désiré. Ce dernier est inhibé et dompté et ce qui n'est pas désiré prend place, à cause du *résultat inverse* d'un processus identique à celui du désir explicite. M. Bradley considère la nécessité de quelque élément dont la réalisation est recherchée, mais en disant qu'après tout il peut être implicite, il semble que son analyse ait pour objet d'expliquer un mythe. L'idée que l'on prétend implicite est réellement une partie de l'ancien contenu senti : sinon il y a un simple changement — et non pas activité — dans lequel le contenu senti se maintient avec succès contre le contenu idéal. D'où le sentiment d'être incomplet, de désappointement, d'irresponsabilité relative, dans de tels modes d'activité, comme par exemple quand on dit : « Je ne consentirai pas » et que l'on consent. En usant de symboles il n'y a, semble-t-il qu'une petite différence entre les idées de M. Bradley et les miennes. Mais, en fait, il trouve le sentiment de l'activité du moi dans ce qui n'est pas désiré; je trouve plutôt le sentiment de l'activité, en général, non celle du moi, venant de ce qui empêche la réalisation de ce qu'on désire. Ce qui fait une différence dans les cas concrets qu'étudie actuellement la psychologie (2).

(1) Cf. mon volume « *Feeling and Will* », chap. XII, § 3-5.

(2) Il faut joindre à la critique des vues de M. Bradley les remarques suivantes qu'il a faites dans sa seconde édition (p. 607). Elles montrent que nous sommes plus d'accord que je ne le supposais. « Mais ce qui manque de clarté, c'est ce que montrent bien les critiques de M. Stout et quelques remarques intéressantes faites par le prof. Baldwin dans la *Psychological Review*, vol. I n° 6. Le rapport du sentiment de l'activité et du désir et la possibilité de leur indépendance, de la priorité de l'un sur l'autre, est pour moi une question très difficile à résoudre, mais de peu d'importance à mon avis. J'espère que MM. Stout et Baldwin re-

Cette analyse de l'activité du moi — ou toute autre qui procède des vues de M. Bradley — apparaît très importante par rapport à la doctrine du développement imitatif qu'ont émise de récents auteurs. L'objet du désir, explicite ou devenu par habitude implicite, est proposé comme devant se réaliser. Ce que j'ai appelé un modèle proposé à l'imitation dans ma théorie requiert une imitation analogue de la volition (1). Il semble dès lors que cette citadelle de l'acte pur, cette source d'originalité et de détermination absolue de soi-même, soit susceptible aussi d'une construction naturelle. Les conséquences pédagogiques en sont importantes. Car on parle si couramment de nos jours d'activité personnelle comme but de l'éducation — et c'est justice d'ailleurs — qu'il est bon de montrer que c'est après tout par imitation que le processus d'éducation doit procéder pour rendre l'écolier capable d'invention.

L'autre chapitre de M. Bradley — « La Réalité du Moi » — tend à montrer que dans un moi aussi changeant, formé d'éléments changeants, nous ne pouvons voir une réalité; il n'y a qu'une apparence. Mais ceci implique toute une doctrine de la réalité, de l'apparence et du changement, ce qui est d'une portée trop considérable pour que nous nous y arrêtions plus longuement.

[Les vues de M. Bradley sur le moi. *J.-S. Mackensie* (Mind. N. S. III, juillet 1894, pp. 304-336)].

M. Mackensie donne un compte-rendu de ce chapitre sur le moi du livre de M. Bradley et il critique certaines omissions. Il classe les différents sens donnés au moi par M. Bradley sous

connaîtront que ce qui m'a trahi c'est purement l'expression et que nos divergences ne sont pas aussi accentuées qu'on le croirait à première vue. Quant à l'absence complète du sentiment d'activité du moi dans certains états de conscience, je puis ajouter que je suis entièrement d'accord avec M. Baldwin ». Le lecteur n'a qu'à se reporter au nouvel exposé de M. Bradley.

(1) Voir aussi un article de Royce signalé plus loin.

quatre chefs principaux : les moi « biologique », « psychologique », « sentant » et « pathologique ». Il prétend que deux autres formes eussent dû s'y ajouter ; il les appelle le « moi épistémologique » et le moi « ontologique ou idéal ». Le moi « épistémologique » ou transcendental est la forme du processus mental, le foyer où la diversité empirique reçoit l'unité de la pensée. C'est le moi du Cogito, sans acception de contenu ; et ainsi est évitée la réduction faite par Bradley de différents moi à des constructions particulières d'éléments psychiques. Ce moi est je suppose, à parler en psychologue, la fonction d'aperception considérée comme le principe d'unité synthétique dans la pensée. L'autre « ontologique », n'est encore qu'un principe d'unité, considérée cette fois comme l'unité dans la réalité ou dans un système complet, l'unité idéale de « ce qui est complètement intelligible pour ce qui est pleinement intelligent ». Ces deux points sont familiers aux lecteurs de Caird.

J'estime que M. Bradley est critiqué à tort en ce qui concerne les faits.

La question se pose de savoir comment la « forme » vient à la conscience ? Si ce n'est pas comme contenu, ce n'est pas du tout. Mais si ce n'est pas du tout, elle est elle-même objet de construction mentale, car comment pouvons-nous parler d' « expérience quand la pensée a la forme de l'unité » si ce n'est par l'emploi du jugement qui cherche sa matière dans le contenu conscient. Ainsi le « moi transcendental » devient le noumène de Kant ou se réduit au moi « sentant » de Bradley, c'est-à-dire est affaire de contenu senti en outre du contenu présenté dont on sent qu'il est la forme. Sous cet aspect il perd la plus grande partie de son mystère et il est susceptible d'être traité comme les autres faits de conscience d'après la méthode de l'histoire naturelle. Le moi ontologique ou idéal est sujet au même genre de critique. S'il n'y a pas de « *moi* » réel découvert dans le *cogito* en dehors de la forme

sentie du *cognitum*, nous n'avons aucun fondement pour un moi idéal découvert dans un *cogito* idéal à part de *ce que nous sentons que serait* la forme du *cognitum* idéal si nous étions capables de l'appréhender ; si l'on présuppose la réalité absolue, le moi idéal sera un *ego* sentant absolu — un *ego* qui sent la perfection de son contenu.

J'ignore si M. Bradley accepterait cet argument tout simple comme une conclusion rapprochée de la sienne ; il est certainement beaucoup plus bref que le sien ; et je suis sûr que Mackensie et son maître diraient : « Pas un mot au sujet de la raison — qui est d'un niveau plus élevé que l'intelligence ! » Mais des points laissés dans l'idéalisme courant pour être soumis à l'épreuve de l'analyse psychologique de M. Bradley, celui-ci est le plus intéressant. Je crois que la raison est sentiment et que son idéal est sentiment — l'élan de l'habitude et de l'émotion dans leur mouvement au-delà des constructions de l'intellect qu'elles présupposent. Voilà l'histoire et la nature de la raison. Le grand service que nous a rendu Bradley est d'avoir montré que la réalité est aussi bien la réalité quand on la sent que lorsqu'on la juge — peut être davantage même, si le pour et le contre du rapport du sentiment et de la pensée étaient exactement pesés.

[Le monde extérieur et la conscience sociale, Josiah Royce Philos. Review, III, pp. 513-545, septembre 1894].

La thèse soutenue par M. Royce dans cet intéressant article, c'est que « la communauté sociale est les différentielles de notre monde extérieur..., qu'un enfant n'a pas foi dans le monde objectif présent avant d'avoir acquis à conscience sociale ». Les arguments présentés par l'auteur à l'appui de ces deux assertions sontde deux sortes. Il montre d'abord que les critères de l'extériorité ordinairement employés ne sont, ni valides ni suffisants, car ils omettent la qualité de *détermination*. Tout ce que l'on conçoit comme externe est déterminé

quant au lieu, aux dimensions, au nombre et au mouvement. Mais ce que nous entendons par être défini, c'est en définitive *être « communicable »* aux autres. Ce que je ne puis faire connaître à mon compagnon et approuver avec lui n'est pas externe, mais interne. La notion d'extériorité procède donc du sens des relations sociales ou de la communauté. En dehors de ce qui concerne la preuve, appelons l'attention sur la remarque pénétrante faite par M. Royce sur la théorie de Renouvier « Tout ce qui est, est déterminé » et sur l'usage qu'il fait du sentiment de mouvement indéfini dans les images récurrentes d'après Fleischl. Nous avons là, à mon avis, une très intéressante contribution à la théorie de l'extériorité. Il manque cependant une critique détaillée des critères ordinairement désignés, c'est-à-dire la résistance, la régularité, la fatalité, etc., du monde extérieur. Je ne me sens pas, par exemple, détourné de la théorie que j'ai émise antérieurement sur le « coefficient de la réalité extérieure », alors même que l'explication de la conscience sociale donnée par M. Royce serait tout entière prouvée exacte. C'est ce que montre la critique générale faite plus haut.

Dans la seconde partie de cet article, l'auteur donne un résumé de sa théorie sur l'apparition de la conscience sociale, fondée sur l'imitation, théorie à laquelle je donne mon adhésion sur les points essentiels. Elle dit principalement que l'enfant reçoit les matériaux de son sens du moi des personnes qui l'entourent et qu'il imite ; ainsi, son sens croissant du moi suit constamment son sens croissant des autres. Cette conclusion présente cet argument additionnel que c'est par des relations de ce genre que l'antithèse du moi et du dehors est découverte et que la vie commune est rendue possible, vie dans laquelle le monde extérieur trouve ses différentielles.

La seule critique que je me hasarderai à faire sur cet article — aussi intéressant dans la forme que substantiel quant

au fond — c'est qu'il néglige le point de vue phylogénétiques et les considérations tirées de l'histoire de la race. Je crois que l'élément suggestion sociale mérite la place que M. Royce réclame pour lui, et cependant il ne s'ensuit pas que sans lui l'enfant n'aurait aucune notion de l'extériorité. Je ne dirais pas davantage que l'enfant n'acquerrait pas une notion du moi sans l'imitation des autres que nous mettons si énergiquement en lumière. Les impulsions héréditaires et l'action nerveuse ne donneraient-elles pas à un petit enfant isolé une démonstration suffisante de l'existence du monde extérieur et du moi ? Dire : « Oui, mais non la même que celle qu'il a actuellement », c'est simplement dire que l'élément social est ajouté. Il l'est certainement, mais n'y a-t-il aucun moment essentiel de l'extériorisation qui doive être ou ne pas être pour l'enfant ?

Je pense que si : c'est quelque chose dans la structure du système nerveux développé. La vue de l'espace elle-même peut donner l'extériorité aux objets présentés : non pas l'idée du non-moi, naturellement, mais un simple éloignement déterminé. C'est ce que montre la projection nerveuse des excitations à la périphérie. Les petits poussins semblent avoir un sens assez avancé de l'extériorité et cela sans se communiquer leurs impressions les uns aux autres et sans les comparer à celles de la poule. Ce sens de la projection peut-être l'essentiel dans le jugement d'existence externe, opposée à l'interne — bien que l'opposition n'apparaisse que plus tard et grâce au développement social, — et il peut se faire que les éléments de suggestion personnelle que l'enfant imite le possèdent déjà (1). Je crois bien qu'on peut le démontrer ; et c'est sur ce fondement que je m'appuie pour reconnaître dans mon

(1) Cf. la section qui traite de la suggestion personnelle dans mon ouvrage sur le « *Développement mental* » et plus haut ch. VI, § 2, où il est établi que l'enfant d'un an présente une période de timidité organique, une réaction nerveuse particulière en présence des *personnes*.

« coefficient de réalité extérieure » un élément constitutif de *ce genre d'objectivité* et pour faire du stade « objectif » le premier dans la connaissance que prend l'enfant des autres personnes.

Une intéressante recherche fût née de l'usage que fait M. Royce du critère social, dans la sphère phylogénétique de son application par exemple à la communauté quasi-sociale des différents sens — une preuve d'extériorité sur laquelle on a parfois vivement insisté. Je lui eusse demandé comment il se fait qu'un seul sens nous affirme si énergiquement l'extériorité en opposition à tout témoignage des sens et de la société, que nous ayons en quelque sorte à nous mentir à nous-mêmes pour nous empêcher d'y ajouter foi. Si c'est parce que la fonction de ce sens fait partie des croyances antérieures qui sont elles-mêmes garanties, c'est un exemple de ce qui se produit dans chaque organisme par rapport aux autres.

APPENDICE F

NOTES ANTHROPOLOGIQUES

1) La position générale prise dans la « dialectique du progrès personnel » qui consiste à prétendre que la conscience primitive est objective et que c'est en distinguant les objets que l'on acquiert d'abord la notion des personnes comme projectives et que la conscience subjective naît. semble recevoir l'appui d'un argument apporté par le professeur Höffding dans sa « Psychology », p. 12 sqq. Il emploie les résultats de la philologie à montrer que les noms des états subjectifs de la conscience, des conditions mentales des attributs psychiques, etc., sont tirés de racines qui désignaient primitivement des objets ou des événements du monde objectif. Il s'en

sert ensuite pour blâmer les anciennes théories de la personnalité qui tiennent la constitution du moi pour le moule original de la conception du monde extérieur. Il ne veut pas cependant se rejeter sur l'autre théorie, celle des rêves, de la croyance aux âmes, aux esprits résidant dans les objets, aux activités occultes dans la nature ; il estime qu'alors même que la notion des esprits viendrait des rêves faits par les personnes, à moins qu'il y ait une tendance fondamentale à personnifier, les rêves ne sauraient être tenus pour personnels (p. 8) et il n'y aurait aucune raison pour que l'homme primitif ramène à eux les phénomène du monde objectif en général. Ceci me paraît tout à fait exact (1), et cependant il est difficile de voir d'où peut naître la tendance à personnifier dans le devenir mental de l'homme primitif, et surtout s'il débute avec une conscience purement objective. La solution présentée par ma « dialectique » (voir la section sur la religion) satisfait aux exigences indiquées par le professeur Höffding ; en outre, le mode imitatif de devenir explique l'origine à la fois de la conscience personnelle subjective et de la conscience éjective qui personnifie. La conscience subjective est une interprétation imitative de l'objective en termes de sentiment interne ; et la conscience éjective est une interprétation imitative de l'action objective en termes de conscience subjective. La vérité que renferme la « théorie du rêve » pourrait bien alors être que dans ses rêves l'homme primitif trouvait une confirmation effective et quasi-sociale des interprétations éjectives ou des « personnifications » que son devenir progressif le portait à faire, se joignant à sa vie sociale

(1) La solution donnée par le professeur Höffding à ce problème et aussi à celui du développement personnel de l'enfant, en insistant sur le fait exact de la « récapitulation » me semble défectueuse seulement en ceci qu'elle néglige le progrès du moi social sous l'influence des excitations sociales. Le rêve de l'homme primitif implique une expérience sociale ; et l'expérience sociale de l'enfant est antérieure à ses rêves sociaux.

pour fournir des matériaux à ses interprétations personnelles subjectives. Les rêves, les fantômes, les esprits le conduisaient ainsi dans le domaine de ce mystérieux qui joue un si grand rôle dans son évolution religieuse (1).

2. J'estime que la philologie témoigne aussi de la tendance éjective à personnifier, dans nos rapports avec les processus naturels les plus abstraits et les plus cachés, dont le nom a suivi les premières descriptions rudimentaires faites dans la période objective. Par exemple, nous parlons d'*agents* chimiques, de la *vertu* de certains remèdes d'une force naturelle comme si elle était *virile*, de poissons et d'acides comme s'ils *rongeaient*, de machines, de bateaux au masculin ou au féminin, d'odeurs *fortes*, de couleurs *gaies ou tristes*, etc., de circuits électriques comme *morts ou vivants*, pour ne citer que quelques exemples.

3. Je me suis efforcé de trouver la place de la « personnification » dans le langage primitif, en examinant le développement des distinctions de genre, estimant que ces distinctions ne peuvent avoir pris corps dans les noms des objets naturels (particulièrement quant aux genres personnels et au neutre) sans quelque tendance de l'esprit à la « personnification ». Mais les auteurs qui font autorité en philologie comparée semblent entièrement des gens à la mer, quant à l'histoire des distinctions de genre et quant aux besoins linguistiques auxquels répondent les genres (et particulièrement le neutre). Sur ce point je puis renvoyer au résumé donné par le professeur Brugmann dans ses « Princeton Lecture » sur la « nature et l'origine des noms de genre (New-York, Scribners, 1897 (2)).

(1) Avenarius fait de la conscience du rêve un facteur important du processus d' « introjections » en reprenant l'exposé de Tylor dans « *Primitive culture* ». (*Mensch Weltbegriff*, pp. 32 sqq.).

(2) La tendance qu'on y constate est d'escompter l'explication d'un *genre psychologique* que tente la loi de Grimm. Quant à savoir si dans le langage primitif il y a une période pendant laquelle les noms des objets inanimés sont exclusivement neutres ou manquent absolument

4. On peut mentionner comme mettant en lumière les différentes formes de pensée personnelle éjective ce qui survient au cours du développement de la conscience religieuse, ce qu'on a appelé le « fétichisme » et le « totémisme ». Je n'ai pas assez de compétence sur ces matières pour entrer dans une controverse sur le rôle du fétichisme dans la religion primitive, sur le point de savoir s'il est une forme primitive ou dégénérée ; mais les arguments apportés pour et contre par Max Muller et les disciples de Waitz ont pour véritable base cette sorte de psychologie que la « personnification » suppose comme forme primitive antérieure au polythéisme. C'est seulement l'indice d'un commencement de conscience personnelle éjective que nous voyons chez l'enfant quand son sens de la société s'étend à la suggestion personnelle avec un rapport social, mais sans distinguer *de qui* vient la suggestion ou *par rapport à qui elle se produit*. Il me paraît vraisemblable que le fétiche est un symbole, ou le terminus d'une réaction, pour cette sorte de communauté sociale très vague, d'esprit non différencié.

Le totem, d'autre part, semble tenir lieu d'un moi plus avancé, d'une certaine généralité réflexive, et être l'incarnation de la conscience du « socius » qu'a le groupe (famille, tribu ou race) (1). En tant que tel il implique une certaine distinction entre ce qui est propre à l'individu et ce qui est commun à tout le groupe, distinction que nous avons trouvée si accentuée dans le développement social de l'enfant au début même de son progrès vers une personnalité vraiment morale.

5. L'exposé magistral qu'Edward Caird a donné du développement religieux de l'objectif à l'absolu, ne requiert-il

des marques qui indiquent des différences sexuelles, c'est, semble-t-il, un problème bien vivant dont la réponse, quelle qu'elle soit, intéresse la psychologie et l'anthropologie.

(1) [C'est un peu l'avis de M. Durkheim ; mais pour le sociologue français, le totémisme a précédé le fétichisme (note du traducteur].

essentiellement le mouvement psychologique représenté par l' « introjection » chez Avenarius, complétée par l'imitation, dans ma théorie de la « dialectique du progrès personnel et social ? » Je renvoie le lecteur spécialement au résumé du Caird (pp. 188 sqq., vol. premier de l'Evolution de la Religion). Sa religion absolue, qui représente le résultat atteint finalement par la réflexion, et qui renferme la métaphysique de M. Caird, ne se prête pas aussi aisément à une interprétation objective et génétique. Sans insister sur ce point, je crois pouvoir appeler l'attention sur l'emploi qu'il fait de ce que Romanes, d'un point de vue plus psychologique appelle le « monde éjectif » considéré dans ses institutions religieuses objectives et subjectives.

6. A propos de la sect. 140, je tire de Tylor le passage suivant : « Il a survécu dans notre monde même actuellement un mode barbare de culture de la terre, qui semble nous présenter plutôt l'homme tel qu'il était quand il commença à établir sa domination sur les forêts primitives où il n'avait fait auparavant qu'errer, cueillant des racines, des noix et des cerises... Columbus l'a remarqué en parcourant les « West Indies » : il a trouvé les naturels éclaircissant les parcelles de terrain en coupant la broussaille et la brûlant sur place... En Suède cette opération a persisté jusqu'à nos jours, nous donnant une idée de ce que l'agriculture rudimentaire des tribus primitives pourrait être quand elles émigrèrent en Europe... Dans le passé, la plus grande partie de l'Europe a dû être cultivée par les collectivités qui constituaient les villages. Le passage de la vie du chasseur à celle du berger apparaît dans le nord extrême, la patrie du renne : chez les Esquimaux on ne chasse que le renne ; les sibériens non seulement chassent le renne sauvage, mais l'apprivoisent... Voilà un specimen de la vie pastorale sous sa forme la plus rudimentaire ; et il est inutile de décrire longuement le mode d'existence bien connu des tribus nomades supérieures qui

transportent leur tente de lieu en lieu dans les steppes de l'Asie centrale ou les déserts de l'Arabie à la recherche d'une nourriture pour leurs bœufs et leurs moutons, leurs chameaux et leurs chevaux. Il y a une différence considérable entre l'existence du chasseur nomade et celle du pasteur nomade. Le chasseur mène une vie de peu de ressources et de peu de « comfort » ; il est exposé à maintes reprises aux besoins de la faim, sa place dans la civilisation est inférieure à celle du cultivateur résidant sur son sol. Mais pour le nomade pasteur, la chasse, qui est le moyen de subsistance du nomade primitif, n'est plus qu'une ressource extérieure ; ses troupeaux assurent son lendemain ; il peut échanger un bétail de prix avec les habitants des villes qui lui fournissent des armes et des étoffes ; il y a des forgerons dans son caravansérail ; la laine y est filée et tissée par les femmes. Ce qui marque mieux la place qu'occupe dans la civilisation la vie pastorale supérieure, c'est que les pasteurs de troupeaux avec leur vie patriarcale peuvent appartenir à l'une des grandes religions du modes : les kalmuks des steppes sont bouddhistes et les Arabes sont musulmans. On parvient à un étage encore supérieur de prospérité et de bien-être quand les vies agricole et pastorale se combinent comme chez nos ancêtres qui habitaient les villages de l'Europe et formaient les collectivités que nous venons de décrire. (Tylor *Anthropologie*), p. 219 et s.).

APPENDICE G

LE JUGEMENT DE DARWIN

Le principal but de cet article est de montrer que tous les hommes, qu'ils soient grands ou humbles, sont soumis à l'observation des mêmes types du jugement social et au même

traitement philosophique : c'est ce que montre l'homme même au génie duquel nous devons le principe sur lequel reposent mes remarques, Ch. Darwin ; et il est curieux que nous trouvions aussi que l'histoire de ce principe même, celui des variations et du principe corrélatif de sélection fournit un exemple d'une importance capitale pour nos inférences. Darwin fut, à l'exception d'Aristote, l'homme qui eut peut-être le jugement le plus sain que l'esprit humain ait apporté dans l'investigation de la nature. Il représenta, d'une façon singulièrement adéquate le progrès de la méthode scientifique jusqu'à son temps. Il était instruit de toute la science naturelle de ses prédécesseurs. Son jugement était un abrégé des vues scientifiques des âges qui apparaissaient alors comme les plus culminants. Son siècle était mûr pour une pensée aussi constructive que la sienne (mûr dans le sens de l'accumulation des données scientifiques). Son jugement différait donc de celui des savants ses contemporains principalement en ce qu'il était plus profond et plus sûr que le leur ; et en outre Darwin fut un grand penseur dans l'ordre spéculatif. Il avait la puissance intellectuelle qui permettait de diriger le cours du jugement de son temps. C'est ce que montre ce fait que Darwin ne fut pas le premier à spéculer dans le sens de sa propre découverte, ni à proposer des formules, mais les autres conjectures prenaient la place des inductions, les formules étaient d'une pensée sans critique. Le mauvais vouloir de la société à adopter l'hypothèse venait du même manque de faits évidents, qui empêchait ses auteurs de donner leurs preuves. Et si Darwin n'était pas venu, le problème de l'évolution biologique serait resté au point même où l'avait laissé la spéculation grecque. Darwin arriva à ses conclusions par la voie que l'autre grand génie scientifique de l'Angleterre, Newton, indiquait comme essentielle à la décou-

(1) Extrait de *Pop. Sci. Monthly*. Août 1896, p. 532. Voir plus haut, chap. V.

verte « une méditation patiente », et y étant parvenu, il ne put que les juger vraies et les exposer au monde.

Mais le principe des variations et de sélection naturelle fut accueilli d'une façon qui montre que le jugement sain peut parfois s'élever au-dessus du niveau du milieu social où il prend naissance. Le principe darwinien n'est qu'un ferment qui se développe dans de nombreuses sphères de la pensée humaine dans lesquelles il est destiné à apporter la même révolution qu'il a apportée dans les sciences biologiques. Ce ne fut que lorsque d'autres hommes ayant à la fois de l'autorité auprès du public et des connaissances suffisantes pour suivre la pensée de Darwin, eurent suivi son jugement que sa grande formule commença à devenir courante dans les milieux scientiques.

Le passage auquel je renvoie (1) du livre de M. Poulton « Charles Darwin et la théorie de la sélection naturelle » (Macmillans 1896 pp. 12 et suiv.) est en si complet accord avec mon texte que je puis me permettre de le citer entièrement.

« C'est une erreur commune que de supposer que la puissance intellectuelle qui fait le poète ou l'historien diffère essentiellement de celle qui fait le savant. La puissance d'observation, quoique très aiguë, ne fera jamais une découverte scientifique, car la découverte requiert l'effort créateur de l'imagination. Le savant ne tombe pas sur des faits nouveaux ou des conclusions nouvelles par accident ; il ne trouve que ce qu'il observe. Le problème qui se pose devant lui est le même que celui de l'historien qui essaye de tracer un tableau soigné et complet d'une époque au moyen de souvenirs épars d'impressions contemporaines ; plus ou moins vraies, mais jamais entièrement vraies. Une imagination fertile est essentielle pour faire ce pas du moins connu aux mieux connu que nous appelons découverte.

(1) Plus haut, sect. 111.

« Mais la fertilité de l'imagination est à elle seule insuffisante pour atteindre le plus haut degré dans la poésie, l'histoire ou la science, car en tous ces ordres la critique la plus rigoureuse de soi-même et le jugement le plus sûr sont nécessaires pour assurer d'avance que les résultats obtenus le seront dans le sens de la vérité ».

« Il est dès lors probable que le secret de la force de Darwin réside dans l'équilibre de sa puissance d'imagination et de sa puissance d'observation, les créations de l'une étant toujours soumises à la critique la plus impitoyable par l'emploi de l'autre « Nous ne saurons jamais, ai-je entendu dire au professeur Michael Foster, les hypothèses sans nombre qui traversèrent l'esprit de Darwin et qui quoique improbables et frustes furent soumises à l'épreuve de l'expérience pour être rejetées à jamais ».

« Le cas que faisait Darwin de sa puissance apparaît avec une candeur et une modestie caractéristiques dans le paragraphe qui termine son Autobiographie (Vie et lettres, 1887, p. 107) : « Mes succès comme savant, quelle que soit leur importance, ont été déterminés, autant que j'en puis juger, par des qualités d'esprit et des conditions complexes et diverses. Les plus importantes ont été l'amour de la science, une patience effrénée dans la réflexion sur chaque sujet, l'habileté à observer et réunir des faits, des dons remarquables d'imagination aussi bien que de bon sens. Avec des qualités aussi modestes que celles que je possédais, il est vraiment surprenant que j'aie exercé une influence aussi considérable sur les opinions des savants en quelques points d'importance ».

APPENDICE II

COMMENTAIRE DU PROFESSEUR ROYCE SUR LA THÉORIE SOCIALE D'HEGEL (Cf. Sect. 332).

« Les rapports de maître à esclave sont expressément présentés même dans la *Phénoménologie* comme ne constituant qu'un stade primitif et très court dans la genèse de la conscience sociale. Revenant sur ce point dans son *Encyclopédie*, Hegel a expliqué dans certaines notes (présentées comme Zusätze dans ses œuvres) que c'était chose barbare, ne pouvant pas être attribuée à la conscience civilisée, où l'*Anerkennung*, qui est partout l'essence de la conscience de soi est fondée non sur la domination, mais sur la dignité de la fonction sociale. La genèse de ce genre supérieur de conscience est rapportée par Hegel, dans tous ses ouvrages, à la famille, à l'Etat et surtout à ces principes particuliers de corrélation entre la conscience de soi en voie de progrès et les milieux sociaux sur lesquels nous insistons tous deux actuellement. Hegel ne s'intéressait pas beaucoup à la psychologie individuelle, mais il a analysé cependant les motifs des institutions et des processus sociaux dans un esprit aussi psychologique et génétique que son temps le lui permettait. Le lien familial, le rapport du moi et de ceux qui le critiquent, du libre citoyen avec les autres hommes, voilà ce qu'il y a de fondamental et de fécond dans les vues d'Hegel. Ce qui manque chez lui, je le reconnais, c'est qu'il ne reconnaît pas expressément le rôle du facteur *imitatif* proprement dit La théorie génétique d'Hegel suppose que le moi privé a le désir fondamental de *tout posséder*, mais qu'il se trouve limité non pas tant par ses propres forces que par sa sensibilité aux criti-

ques et aux assertions contraires de toutes sortes par ce sens de la complexité des choses qui est corrélatif de son désir de domination universelle. Cette multiple limitation conduit, par des voies qu'Hegel mentionne ordinairement dans des explications aussi générales que les vôtres, mais qui sont les mêmes que celles que vous suivez, à la possession morale de soi-même. Mais votre théorie insiste sur ce que le moi-même dans ses désirs privés, désire non seulement tout posséder, mais tout imiter, ce qui implique une explication des phénomènes de la sensibilité sociale, explication qui dépasse la théorie d'Hegel. Car tandis que ses principes sont spéciaux, les vôtres et ceux de Tarde sont très généraux ».

(*Extrait d'une lettre privée*)

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE ..... I-VI

INTRODUCTION 1-3

LIVRE PREMIER

La personne publique et privée

PREMIÈRE PARTIE. — *La personne en tant qu'elle imite.*

Chapitre premier. — La personne consciente d'elle-même. 7

Chapitre II. — La personne sociale 57

DEUXIÈME PARTIE. — *La personne en tant qu'elle invente.*

Chapitre III. — L'invention opposée à l'imitation 89

Chapitre IV. — Les auxiliaires sociaux de l'invention 125

Chapitre V. — Le génie 153

TROISIÈME PARTIE. — *La personne et ses fonctions.*

Chapitre VI. — Les instincts et les émotions 183

Chapitre VII. — L'intelligence 242

Chapitre VIII. — Les sentiments 289

QUATRIÈME PARTIE. — *Les sanctions personnelles.*

Chapitre IX. — Les sanctions individuelles 351

Chapitre X. — Les sanctions sociales 397

LIVRE II

La société

CINQUIÈME PARTIE. — *La personne en action.*

Chapitre XI. — Les forces sociales 437

SIXIÈME PARTIE. — *L'organisation sociale.*

Chapitre XII. — La matière sociale et le processus social. 469
Chapitre XIII. — Le progrès social..... 504

SEPTIÈME PARTIE. — *Conclusions pratiques.*

Chapitre XIV. — Les règles de conduite 519
Chapitre XV. — Vue rétrospective : La société et l'individu..... 537

APPENDICES

A. L'hérédité sociale et l'évolution organique..... 541
B. Sur la sélection 545
C. La nature cosmique et la morale..... 548
D. Genèse de la sociabilité..... 555
E. Le sens personnel et le sens social..... 558
F. Notes anthropologiques 567
G. Le jugement de Darwin..... 572
H. Note sur Hegel..... 576



Laval. — Imprimerie parisienne L. BARNÉOUD & Cie.



25212/I
2