

Le mystère du devoir

Autor(en): **Bovet, Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1913)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379911>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE MYSTÈRE DU DEVOIR

« Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes en toi rien d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission, qui ne menaces pas... mais poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme... quelle origine est digne de toi, où trouve-t-on la racine de ta noble tige ? »

(KANT, *Critique de la raison pure*. I. I, 3.)

Quelles sont aujourd'hui les principales réponses données à cette question de Kant, quelle est la valeur de chacune d'elles ; voilà ce que nous aimerions examiner ici.

On peut bien appeler le problème du devoir le problème de Kant. Si étrange que cela nous paraisse, aucun philosophe avant lui ne s'était arrêté devant le mystère du devoir. Dans un article (1) qui a fait sensation et qui demeure, Victor Brochard a montré qu'avant Kant — et, notamment à travers toute cette antiquité grecque des Socrate, des Platon et des Aristote, des Epicure et des Zénon, que le problème moral a si constamment préoccupée — l'éthique n'avait jamais été définie comme la science du *devoir*, mais toujours comme celle du *bien*. « Jamais, écrit-il, les anciens n'ont conçu l'idéal moral sous la forme d'une loi ou d'un commandement. » Et il fait voir que, dans la pensée moderne même, un

(1) *La morale ancienne et la morale moderne*. Revue philosophique, t. LI. p. 1-12, 1901.

Descartes, un Spinoza, un Leibniz ne donnent aucunement au devoir dans leurs morales la place qui lui est attribuée depuis Kant.

On a bien compris que Brochard parle des philosophes, non de la foule. Il ne prétend pas que l'expérience concrète, la conscience du devoir ait été, chez les anciens, chose inconnue ; c'est l'idée, le concept de devoir, qui dans leur théorie morale ne jouait pas de rôle.

Cette constatation précise notre enquête et en limite la portée. Le problème du devoir, ce n'est pas, pour nous, le problème de la morale dans son ensemble. Pour Kant sans doute, la forme de la loi morale et le contenu de celle-ci sont si étroitement liés, que le contenu du devoir se déduit des caractères mêmes avec lesquels il se présente ; la solution qu'il propose du problème du devoir est, pour lui, le dernier mot de la morale tout entière. Mais il n'en est pas nécessairement ainsi ; cette forme impérative du bien que Kant a mise en lumière, et qui, on l'a souvent remarqué, s'attache à des préceptes si divers, — cette forme du devoir constitue un problème que l'on peut étudier pour lui-même ; c'est de celui-là seul que nous traitons dans ce qui suit, c'est celui-là qu'il nous paraît légitime de faire dater de Kant.

Si les philosophes ne s'étaient guère occupés en moralistes de la *notion* de devoir, quelques-uns en revanche avaient parlé en psychologues du *sentiment* du devoir, mais sans y apercevoir de mystère. Locke, Hume, préoccupés de tout ramener à l'expérience sensible, faisaient dériver le sentiment de l'obligation, comme tous les autres sentiments, des sensations agréables ou douloureuses que l'individu pouvait avoir précédemment éprouvées. Le souvenir des sanctions, naturelles ou sociales, subies dans le passé, explique non seulement notre façon d'agir, mais la manière dont nous sentons que nous *devons* agir. A moins qu'on ne veuille parler d'un mystère de la sensation ou de l'association des idées, il n'y a pas, pour les empiristes, de mystère du

devoir : le sentiment de l'obligation morale n'a rien de spécifique.

Toute l'œuvre de Kant est une réfutation de l'empirisme ; ce n'est pas le lieu de la résumer ici. Hume, dont les analyses contestent la possibilité de propositions universelles, est démenti par l'existence même de la science. De même façon, le seul fait des impératifs absolus de la morale montre que les règles de conduite n'ont pas toutes leur origine dans le plaisir et l'utilité. Symétriques aux lois de l'ordre théorique, qui, de par l'action de la raison innée, diffèrent du tout au tout des simples généralisations empiriques, les lois qui obligent notre volonté se distinguent de toutes les propositions qui peuvent influencer notre conduite en faisant appel à notre expérience.

Ainsi Kant, d'une part, isole le sentiment du devoir de tous les autres sentiments et, ce faisant, il pose un problème nouveau ; d'autre part il met ce sentiment unique en rapport avec une classe unique aussi de propositions : les lois universelles et nécessaires de la raison. Et le vieux mot de raison, surgissant ici, semble ôter au fait du devoir quelque chose de ce qu'il avait de déconcertant pour l'intelligence. Le mystère du devoir, c'est le mystère de la raison, — telle est la solution que donne Kant lui-même au problème nouveau qui s'est imposé à lui.

Qu'en pensent nos contemporains ?

Malgré Kant, il y a encore des empiristes vieux jeu pour lesquels le sentiment du devoir s'explique comme tous les autres sentiments. Aux facteurs que Hume alléguait déjà ; ils ajoutent l'hérédité, l'habitude prolongeant ses effets d'une génération à une autre. Je laisserai de côté leurs doctrines, et je concentrerai mon attention sur les penseurs pour qui le sentiment du devoir pose un problème particulier.

I

Une école théologique, que la postérité appellera peut-être l'École de Genève (1), s'est occupée du fait du devoir avec prédilection en acceptant la description qu'en avait esquissée Kant, mais en cherchant dans une direction très différente l'interprétation de ce qu'il y a là de spécifique. Voyons ce que ces théologiens trouvent à redire à la doctrine de la raison pratique et ce par quoi ils la remplacent.

Ils reprochent d'abord à Kant quelque chose qu'il a constaté lui-même. Etablir entre les principes rationnels de l'ordre théorique et les vérités de raison de l'ordre pratique un rapprochement et un parallélisme, cela n'explique pas du tout les caractères par lesquels le fait du devoir se marque dans notre conscience.

Entre la raison théorique et pratique, d'une part, et l'expérience sensible, d'autre part, il y a un abîme en effet; c'est Kant qui le dit : « Il est impossible de découvrir et de concevoir l'intérêt que l'homme peut prendre à des lois morales. » « La raison humaine est à jamais incapable d'expliquer comment la raison pure... peut fournir un mobile d'action à la volonté. » (2) *Habemus confitentem reum*. Le mystère du devoir, devenu celui de la raison pratique, reste entier. La raison, qui fait le fond de notre personnalité s'oblige elle-même, — c'est ce que Kant appelle l'*autonomie*

(1) CÉSAR MALAN fils, *La conscience morale* (1886).

GASTON FROMMEL, *passim*, et notamment : *La vérité humaine* (1910), t. I. (En attendant que la fin de ce cours d'apologétique soit publiée, on se reportera avec profit à l'*Introduction à la dogmatique* rédigée en 1899, que M. Ern. Comba a mise en italien et publiée dans la *Rivista cristiana* en 1912. Ces pages sont admirables de concision et de clarté.)

GEORGES FULLIQUET, *L'obligation morale* (1898). *La pensée théologique de César Malan* (1902).

GEORGES BERGUER, *La notion de valeur* (1908).

(2) KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Lachelier, p. 116, 119.

morale, — mais, si tout se passe dans le plan de la raison, comment expliquer le retentissement que cette obligation rationnelle a dans le monde des sentiments ?

« Une idée, fût-elle universelle, n'oblige pas » dit l'École de César Malan. La volonté humaine ne peut être obligée que par une volonté, le mystère du devoir ne s'éclaire que si l'on remonte jusqu'à une volonté divine. Au lieu d'autonomie, il faut dire *théonomie*.

Ainsi présentée, la doctrine de l'école de Genève apparaît d'abord comme une réaction contre les thèses de Kant. Cette doctrine, que la voix de la conscience est, littéralement, la voix de Dieu, Kant la connaissait, et s'il l'a écartée, c'est qu'il la jugeait peu satisfaisante. Il trouvait notamment que cette théonomie ne sauvegardait pas assez la liberté de la personne humaine qui s'attestait pour lui dans le fait du devoir. Ce qui donne au devoir senti son caractère spécifique et mystérieux, c'est la dualité qu'il nous révèle *en nous*. Celui qui est obligé, c'est moi, et celui qui oblige, c'est encore moi ou, du moins, ce n'est pas un autre que moi puisque, même quand je viole la loi, j'en reconnais l'autorité. Kant a bien vu ce fait. Toutes les doctrines morales qui mettaient en dehors du sujet du devoir l'origine de ce devoir, il les a répudiées et presque flétries sous le nom d'*hétéronomie*. Ce que je recherche sous l'empire du plaisir ou de la peur, j'y suis *contraint*, pour ainsi dire, du dehors, — je n'y suis point *obligé*. Dans toute obligation, il y a assentiment intérieur, respect de la loi. Et Kant trouvait que la loi morale, quand on la présentait comme l'expression de la volonté divine, était trop *extérieure* à l'homme pour pouvoir être *morale*. La théorie théologique de l'obligation, telle qu'elle avait été présentée avant lui, ne lui paraissait pas soutenable.

Mais aussi nos théologiens de la fin du XIX^e siècle présentent-ils leur explication tout autrement qu'on n'aurait pu le faire cent ans auparavant. S'ils s'avouent théologiens, plusieurs d'entre eux tiennent surtout à être psychologues, et parmi les découvertes de leur science de prédilection, ils en

retiennent une surtout : celle de la *conscience subliminale* ou *subconscience*. (1)

Un grand nombre de faits psychologiques, les uns banals les autres extraordinaires, brusques apparitions d'un sentiment, d'une idée, d'une image, que rien n'a préparées, restent extrêmement mystérieux tant que l'on ne considère que la conscience claire, mais s'expliquent fort aisément au contraire, si l'on admet qu'à l'insu même de l'esprit, des souvenirs persistent à l'arrière-plan de notre conscience et s'y associent en des combinaisons variées d'après des désirs et des craintes eux-mêmes inconscients. Cette conscience obscure, plus vaste que la conscience claire, agit continuellement sur celle-ci.

Pourquoi ne pas reconnaître dans la force mystérieuse, à la fois distincte de notre volonté claire et étroitement apparentée à elle, que nous révèle le devoir, la volonté de notre moi subconscient ? Cette hypothèse rend compte des faits qui frappent le psychologue ; elle n'a rien que de satisfaisant pour le moraliste. L'action divine n'agissant pas immédiatement sur notre volonté, ne menace pas notre liberté. Par l'intermédiaire de la conscience subliminale la volonté divine sollicite notre volonté et l'oblige, sans la contraindre.

Ainsi le mystère du devoir s'évanouit en ce qui concerne le moi conscient. Au dessous de la conscience claire, il porte un nom bien défini : c'est le mystère de la volonté divine agissant sur le moi subconscient de l'homme.

Que faut-il penser de la théorie du devoir que nous venons d'exposer ?

Je crois qu'on se ferait illusion en y voyant une explica-

(1) Il s'agit ici des disciples de César Malan, non du maître lui-même. En effet sa *Conscience morale* est de 1886. C'est de cette année même que W. James faisait dater ce qu'il a appelé « le progrès le plus considérable qu'on ait fait en psychologie depuis que j'étudie cette science », la théorie de la subconscience. (Cf. *L'Expérience religieuse*, p. 198.)

tion psychologique des faits. Le recours au subconscient est, sans doute, fréquent dans la psychologie contemporaine et il n'a rien que de très légitime. A une condition : c'est que les faits à expliquer nous deviennent par là plus intelligibles. Pour rendre compte d'un rêve prémonitoire, par exemple, on est en droit de supposer l'action d'un raisonnement inconscient groupant et combinant des souvenirs, parce que les souvenirs et les préoccupations qu'on suppose dans la subconscience ont été précédemment conscients (1). Mais ici l'action divine sur le subconscient est plus mystérieuse que toute autre chose, de telle sorte que le profit *scientifique* de la doctrine est nul. Ces théologiens sont fort au courant de la psychologie, j'en conviens ; mais leur doctrine n'est pas l'œuvre de psychologues.

Le caractère de la doctrine apparaît très clairement aussi quand nos auteurs insistent sur le caractère *absolu* du devoir. Cette proposition : « Un sentiment d'absolu ne peut être que le sentiment de quelque chose d'absolu », traduite comme suit : « Le sentiment du devoir est le sentiment d'une action divine », c'est ou bien un sophisme, une *fallacia*, facile à découvrir (dirait-on : « Un sentiment d'agréable ne peut être que le sentiment d'une chose agréable en soi, un sentiment de relation est nécessairement le sentiment de quelque chose de relatif »?) — ou bien c'est l'affirmation d'une évidence mystique, qui ne se propose pas à la discussion : « Dieu est ici et il s'impose à moi ». Ce n'est plus alors une hypothèse d'homme de science (2) ; bien loin de dissiper un mystère, cette affirmation même constitue aux yeux du savant un mystère à élucider.

Mais ces remarques ne nous empêchent pas de recon-

(1) Cf. FLOURNOY, *Genèse de quelques prétendus messages spirites*. Revue philosophique, t. XLVII, p. 144 sqq., 1899. (Reproduit dans *Esprits et médiums* (1911), p. 267 sqq).

(2) Il est intéressant de trouver dans les *Lettres et Pensées* de Gaston Frommel (p. 119) une affirmation comme celle-ci, à laquelle nous ne pouvons que souscrire : « En psychologie, le mot Dieu n'est qu'un jugement de valeur. »

naître tout ce que l'étude psychologique du devoir doit aux théologiens de l'école de Malan. Il paraît difficile de ne pas leur donner raison sur plusieurs points essentiels. Que la doctrine de Kant n'explique pas le fait du devoir; qu'une idée ne puisse pas obliger une volonté, mais qu'il faille voir dans le fait du devoir le conflit de deux tendances, peut-être de deux volontés; que, de ces deux tendances, celle qui oblige, sans être tout à fait étrangère au moi, ait néanmoins une origine extérieure à la conscience claire du sujet, voilà des thèses solidement établies. Elles valaient bien d'être relevées.

II

Au moment de quitter la philosophie et la théologie, faut-il rappeler en deux mots l'ambition des sciences inductives et les limites de cette ambition? Il ne s'agit pas, en expliquant un fait, de faire évanouir définitivement un mystère. L'explication est considérée utile, qui rapproche des faits jusqu'alors distants les uns des autres pour faire voir qu'ils sont tous également liés à l'accomplissement d'une même condition. Mais cette condition étant elle-même un fait, qui appelle à son tour une explication, on peut dire qu'un mystère, à proprement parler, ne s'évanouit jamais. Il recule seulement. Parfois, en reculant ainsi, il se confond tout à coup à nos yeux avec un autre mystère déjà signalé par ailleurs — mais une explication, autrement dit un progrès de la pensée scientifique, ne pose jamais de limites au delà desquelles le progrès serait impossible.

Dire à propos de la loi de Newton : « Il reste maintenant à expliquer la gravitation universelle » — ce n'est pas critiquer la loi de Newton. De même, si les sciences inductives déterminent aujourd'hui les conditions nécessaires du sentiment du devoir, nous sommes assurés que ces conditions appelleront elles-mêmes d'autres explications. Si, en entrant sur le terrain de la sociologie et de la psychologie, nous

savons que les théories qu'on y trouve ne sont pas des explications dernières, au moins avons-nous d'autre part l'assurance de ne pas voir le mystère reculer brusquement jusqu'au mystère définitif.

En présence du fait concret du devoir, la sociologie et la psychologie adoptent une même attitude qui leur est commandée par les caractères des faits à étudier d'abord, par les règles générales de l'induction scientifique ensuite.

Schopenhauer, qui ne mâchait pas ses mots, a critiqué Kant avec une grande âpreté. Il a reproché entre autres à ses impératifs catégoriques d'être un mauvais décalque de la loi de Moïse. Sans avoir la même majesté que le Dieu du Sinaï, la Raison pure s'entoure des mêmes brouillards pour légiférer.

Il est certain que Kant aurait pu trouver dans la tradition religieuse ce caractère absolu des lois morales qu'il explique en les mettant en rapport avec la Raison. Il eût appelé, sans doute, celle-ci Dieu, s'il n'avait craint d'altérer le caractère de sa morale, d'en ôter liberté et responsabilité.

Sociologues et psychologues contemporains sont un peu dans la même situation. Ils ne peuvent, nous l'avons vu, faire intervenir Dieu pour expliquer le devoir; cette cause première et suprême détruirait leur science qui est une recherche des causes secondes.

A part cela, il est vrai, l'hypothèse Dieu avait bien des avantages : elle s'accordait avec le caractère universel et inconditionné que nous prêtons au devoir ; elle exprimait le respect que l'obligation nous inspire et son caractère souvent mystérieux ; à l'aide de doctrines philosophiques diverses, elle se prêtait même à symboliser le caractère intime de la force étrange qui parfois contrecarre nos désirs : avant que l'on parlât d'un subconscient accessible à l'influence divine, Platon et les philosophes d'Alexandrie avaient affirmé qu'une parenté existe entre notre âme et Dieu, dont nous provenons. Nous pouvons trouver Dieu en

nous-mêmes ; il est comme le centre du rayonnement dont nous sommes émanés ; ainsi sa volonté ne nous est pas seulement extérieure et transcendante, elle a aussi quelque chose d'intérieur et d'immanent à notre être. L'idée de Dieu se recommandait ainsi, par des caractères frappants, à l'attention de tous ceux qui étudiaient le devoir. On peut donc s'attendre à ce que les explications positives du présent gardent quelque parenté avec les interprétations métaphysiques de jadis.

La première moitié du XIX^e siècle a été témoin d'une aventure philosophique dont nous ne comprenons qu'aujourd'hui la signification : l'histoire d'Auguste Comte. On nous la racontait naguère encore d'une étrange façon : ce mathématicien, parti à la recherche d'une méthode qui permit d'exclure des sciences toute trace de philosophie et de théologie et de constituer sur des bases sûres une science nouvelle, la plus complexe et la plus difficile de toutes, aboutissait à instaurer une nouvelle religion : le culte du Grand Être, de l'Humanité. Et nous croyions lire l'histoire d'une aberration mentale, intéressante pour la pathologie seulement.

Mais voici : sous nos yeux, beaucoup de nos contemporains, parmi les plus intelligents, refont le même chemin ; cette sociologie, annoncée plutôt que fondée par Aug. Comte, se constitue en effet, et elle aboutit à mettre en honneur un concept qui a à peu près tout ce qu'il faut pour prendre dans la pensée humaine la place qu'y a occupée pendant des siècles le Dieu des théologiens : le concept de société. Il nous faut voir cela d'un peu plus près.

La sociologie étudie les faits sociaux (1). Un fait social, c'est ce qui dans la conduite d'un individu ne se comprend qu'en tenant compte de la pression qu'il subit de la part de son entourage. Le prix des denrées ne dépend pas d'un caprice, il est imposé à l'acheteur et au vendeur par les lois

(1) Il n'est pas besoin sans doute d'énumérer ici les livres qui, depuis *La division du travail social* (1893), constituent l'œuvre de M. Durkheim et des collaborateurs de *l'Année sociologique*.

de l'offre et de la demande ; c'est donc un fait social. Les mots dont je me sers dépendent en grande partie du milieu où je vis : je n'emploierais pas impunément un langage trop choisi ou trop vulgaire. Beaucoup de faits moraux sont, de même, des faits sociaux. Je sens, par exemple, le devoir de m'acquitter d'une promesse que j'ai faite ; si c'est celle de payer un objet que j'ai acheté, la société m'y contraindra au besoin. Pour étudier ces faits moraux sous leur aspect social, la science trouve son profit à faire abstraction des nuances de sentiment, très variables, qui s'y attachent ; elle cherche à définir ces faits du dehors. Ainsi la science des couleurs n'a pu se constituer que du jour où l'on a renoncé à décrire des nuances et des impressions pour mesurer des angles de réfraction et des longueurs d'ondes. Les sociologues disent donc qu'un fait moral est pour eux « une règle de conduite sanctionnée » par la société. Sans doute ils s'aperçoivent que tout le droit rentre ainsi dans la morale, et toute la « civilité puérile » et les usages de la mode. Le champ d'études s'est élargi. C'était à prévoir. De même, des vibrations de l'éther qui n'impressionnent point l'œil ont leur place en optique. Mais il faut bien souligner cette constatation : que les sociologues admettent l'existence d'un problème spécifique du devoir. Ils ne pensent pas du tout que ce fait moral puisse se ramener à une association d'idées, encore moins à un calcul d'intérêt. Ils sont aussi nettement opposés que Kant lui-même aux théories de l'empirisme anglais. L'étude de l'individu, sa physiologie ni sa psychologie, ne suffisent, à leurs yeux, pour expliquer ce qui se passe quand, brusquement, nous sommes arrêtés au moment de commettre une indécatesse, ou quand nous éprouvons un remords au souvenir d'une faute. Ils ne retournent pas en arrière de Kant.

En élargissant leur enquête, M. Durkheim et M. Marillier constatèrent que les impératifs rationnels de Kant ne sont pas les seuls qui nous obligent. Se mettre en deuil à la mort d'un parent, faire maigre le vendredi, éteindre une bougie ou en allumer une, quand on constate qu'il y en a

trois qui brûlent ensemble dans une pièce, ramasser du sel renversé sur la nappe pour le jeter par dessus son épaule, se découvrir devant un convoi funèbre — autant d'actes qui sont commandés à l'individu par des règles dont on chercherait vainement l'origine ailleurs que dans le milieu qui les sanctionne.

Ainsi l'origine du devoir est dans la société, dont la volonté domine l'individu sans pourtant lui être étrangère. Le mystère du devoir, c'est celui de la société.

On me dispensera de détailler ici les mérites de cette théorie. On les résume tous, me paraît-il, en disant qu'elle est vraiment le résultat d'une induction scientifique.

Elle ne me satisfait pas, néanmoins, complètement. L'explication à laquelle elle conduit me paraît formulée en des termes encore un peu mythiques. La volonté sociale, qui remplace la raison pratique comme la raison pratique remplaçait l'action divine, participe sans doute au caractère auguste de cette dernière, mais, comme elle aussi, elle paraît se dérober aux investigations précises qui pourraient nous faire avancer encore. Pourquoi ne se demanderait-on pas quel est, précisément, dans l'ensemble des institutions sociales, le facteur qui détermine chez l'individu le sentiment du devoir ?

Il faudrait pour cela faire de la psychologie.

Auguste Comte, comme on sait, se défiait de cette science. Il tenait que l'on doit expliquer l'homme par l'humanité et non l'humanité par l'homme. Si étrange que cela paraisse de la part du penseur auquel nous devons le principe de l'emboîtement des sciences, Auguste Comte professait que l'on peut et que l'on doit sauter à pieds joints de la physiologie à la physique sociale sans passer par la psychologie.

Nous sommes prêts à reconnaître que cette erreur trouve dans l'état de la psychologie au temps d'Auguste Comte des circonstances très atténuantes, mais nous pensons que c'est une erreur, et que les sociologues d'aujourd'hui ont tout à gagner à ne pas y persévérer.

L'étude même du devoir pourrait les en convaincre.

III

Voyons où nous conduirait l'étude du devoir considéré comme un fait psychologique, si nous l'entreprenions par les mêmes méthodes inductives que les sociologues ont eu le grand mérite d'appliquer les premiers.

Que la psychologie soit intéressée à cette recherche, nous ne nous attarderons pas à le montrer : les deux sens du mot *conscience* suffiraient à rappeler que les faits moraux ont pour théâtre le champ clos de notre moi intérieur.

Une pratique de Galilée, devenue un précepte sous la plume de Bacon, commande aux sciences inductives de commencer toujours par étendre un domaine qu'elles ont à cœur d'étudier. Pour expliquer la chute des corps, Galilée observe une lampe qui oscille mais ne tombe pas. Pour trouver les lois auxquelles obéit ce qui tombe librement, il examine des solides roulant sur un plan incliné. Pour mieux étudier le fait du devoir la sociologie a étendu son cercle d'observation. La psychologie peut faire de même. Elle portera ainsi ses regards dans différentes directions et cela l'aidera à définir son objet.

Le sentiment du devoir lui apparaît essentiellement comme un conflit de tendances d'une espèce particulière. Or on peut arriver à le réaliser expérimentalement dans des conditions extrêmement simples. Je m'en suis aperçu au cours d'expériences d'association (1), après lesquelles je demandais aux sujets de décrire ce qu'ils avaient éprouvé. Le sentiment de devoir faire ou ne pas faire quelque chose, le remords, ou la satisfaction du devoir accompli, se retrouvaient dans le récit de ce qu'ils avaient éprouvé en mille nuances qui suggéraient des rapprochements et des parallèles avec bien des vicissitudes de l'histoire morale de l'hu-

(1) *L'étude expérimentale du jugement et de la pensée* (1908) ; *La conscience du devoir dans l'introspection provoquée* (1910). Extraits des Archives de psychologie, t. VIII et IX.

manité. C'est que les ordres donnés avaient une forme identique à celle de bien des lois civiles et morales. On dit à quelqu'un : « Quand vous verrez un mot apparaître sur un petit carton dans le cadre que vous avez sous les yeux, vous direz le premier adjectif qui vous viendra à l'esprit » ; c'est, avec de l'imagination, un parallèle exact à l'ordonnance du roi Nébucadnézar : « Quand vous entendrez le son de la sambuque, du psaltérion et de tous les instruments de musique, vous vous prosternerez devant la grande statue », et aussi de ce précepte, que Kant eût déduit de ses lois morales suprêmes : « Quand vous verrez un ami dans le besoin, vous mettrez la main à votre portemonnaie ».

Ces comparaisons suggèrent une définition provisoire : Le sentiment du devoir est le conflit de deux tendances dont l'une présente un caractère constant : celui d'être déclanchée par une aperception particulière (le mot au change-cartes, le son de la sambuque, l'ami dans le besoin), et d'évoquer, quand elle est contrecarrée, l'impératif qui lui a donné naissance.

Il y a tout avantage à donner un nom commun aux divers impératifs du type que je viens de rappeler. J'ai proposé de les appeler des *consignes*. Comme les consignes militaires, en effet, ces impératifs se rapportent à un acte précis et éventuel ; ils sont valables indéfiniment ; enfin ils ne sont pas motivés. On peut se demander s'ils renferment la menace sous-entendue d'une sanction ; en tout cas ils ne l'énoncent pas.

Les consignes dont nous venons de parler ont-elles des équivalents ? Y a-t-il d'autres tendances qui, contrecarrées, donnent au sujet le sentiment caractéristique du devoir ? En abordant ces études, je le croyais : l'instinct, l'habitude me paraissaient, dans certains cas, aussi impérieux que des consignes et faisant sentir leur empire de la même façon, et je voyais que des auteurs⁽¹⁾, assez nombreux, pensaient

(1) P. ex. JOUSSAIN, *Le fondement psychologique de la morale* (1909), SIMMEL, *Einleitung in die Moralkwissenschaft* (1892), etc.

comme moi. Une analyse attentive des cas qui semblaient probants m'a conduit à une conclusion opposée (1). L'habitude est très puissante, elle excelle à renforcer des consignes, à les ancrer dans l'individu qui s'en est régulièrement acquitté, mais elle est par elle-même incapable d'en créer.

Mais que penser de la coutume, de l'habitude du milieu social auquel nous appartenons ? ne crée-t-elle pas, elle, des obligations que nous sentons, pour peu que nous soyons tentés de les enfreindre ?

C'est ici que nous rejoignons les sociologues, pour les dépasser bientôt, si je ne fais erreur.

Certainement, la coutume oblige l'individu. Mais qu'est-ce que la coutume ? On aurait bien tort de n'y voir qu'une habitude prise par un homme qui imite son entourage, en vertu du mécanisme, souvent mis en lumière, de représentations idéo-motrices. C'est une habitude *fondée sur une consigne*.

La façon dont se transmettent dans les sociétés primitives les tabous et les représentations collectives est très caractéristique. Beaucoup sont formellement enseignés aux néophytes par les anciens de la tribu et souvent dans les circonstances les plus propres à graver ces consignes dans l'esprit des jeunes.

En dehors d'une crainte ou d'une sympathie qui le porte à *accepter* cette consigne, le fait de vivre, fût-ce cinquante ans, parmi les catholiques, n'amènera jamais un protestant à se sentir *l'obligation* de faire maigre le vendredi.

Le mystère du devoir n'est donc pas, croyons-nous, dans la société comme telle, dans une volonté sociale insaisissable. Il est dans les consignes que nous recevons et que nous acceptons. Que celui qui nous donne ces consignes soit un individu *socialement* honoré : un ancien, un prêtre, un chef, peu importe. Ce qui est essentiel, en revanche, c'est que nous *acceptions* la consigne.

(1) *Les conditions de l'obligation de conscience*. Introduction à l'étude psychologique des faits moraux. Année psychol. XVIII, p. 55-120 (1912).

Un certain rapport affectif existe partout entre celui qui donne la consigne et celui qui la reçoit : de soldat à officier, d'enfant à parent, de néophyte à hiérophante, etc. Faute de ce rapport spécifique, le sentiment spécifique du devoir ne pourra pas se produire. Supposez une troupe où l'officier n'aurait aux yeux du soldat aucune espèce de prestige, les sentinelles ne s'y sentiraient pas obligées par les ordres de leurs supérieurs.

Ce rapport d'homme à homme, mélange à doses variables d'admiration, d'amour, de crainte, qui met un individu sous la dépendance spirituelle d'un autre — voilà, semble-t-il, le fait précis et concret qui explique le sentiment du devoir et ses caractères. L'amour et la crainte — les faits nous empêchent de dissocier ici ces deux sentiments à tant d'égards antagonistes — l'amour et la crainte réalisent, chacun à sa manière, une identification des volontés. Ou plutôt la volonté de l'être que nous aimons ou que nous redoutons absorbe la nôtre sans l'anéantir, et l'image que nous avons déjà rencontrée en suivant les théologiens et les sociologues, de deux volontés distinctes, unies dans leur principe quoique parfois momentanément divergentes, se réalise ici sans que nous sortions du domaine de la psychologie.

Cela reste mystérieux, sans doute. Mais ce mystère invite le chercheur au lieu de le décourager. Déjà du côté de la biologie, et par les méthodes de la psycho-analyse on entrevoit que des découvertes nouvelles sont possibles.

Pour marquer l'étape bornons-nous à rappeler la position de Kant et celle à laquelle la psychologie nous a conduit. Kant disait : « Le respect que nous avons pour une personne est en réalité le respect de la loi dont cette personne nous donne l'exemple ». Sans presser ce mot de « respect », nous croyons, pour notre part, qu'il faut dire : « Le prestige de la loi ne s'explique que par le prestige de la personne de qui nous la tenons. »

Le mystère du devoir, c'est en définitive le mystère du prestige des personnalités.

Qu'on nous permette, pour conclure, de faire voir que notre explication — qui n'est pas une explication ultime et qui s'en félicite — englobe du moins toutes les autres.

La *société*, d'abord, joue selon notre théorie un rôle immense dans la création des devoirs. Mais pour nous qui refusons de faire dépendre la psychologie de la sociologie, le mot de société ne couvre rien de mystique. C'est un terme collectif commode pour désigner quelque chose de très concret : les « meneurs », les hommes à prestige, d'un lieu et d'un temps donnés. C'est parce qu'elles proviennent de ces hommes-là, que les consignes « sociales » obligent.

La *raison*, de même, joue, selon nous, dans la genèse du devoir un rôle de première importance. Mais ici encore il ne s'agit pas d'une Raison abstraite. Les consignes qui obligent sont toutes des propositions universelles ; travaillant sur des impressions particulières de valeur, la raison a dû intervenir dans l'élaboration de chacune de ces consignes pour lui donner son caractère d'universalité. Comme une habitude, un instinct ne peut devenir consigne que s'il est *pensé* et ensuite voulu, ou du moins accepté.

Enfin ce qui tenait surtout à cœur à nos théologiens, une *action divine* conçue comme celle d'une volonté personnelle — cela même n'est pas exclu (1). Pour les chrétiens en tout cas, le contenu de la loi morale n'est-il pas fourni par les commandements d'un homme qui parlait « avec autorité » et dont, à travers ses disciples, beaucoup de nos contemporains subissent encore le prestige ? Dans d'autres grandes religions on ferait des observations semblables.

(1) Dans les *Lettres et pensées*, de G. Frommel, plusieurs passages pourraient aider à construire une théorie de la conscience chrétienne sur les bases psychologiques que nous avons exposées. Par exemple (p. 59 et 87) : « Il faut lire les Évangiles non pour y trouver des textes ou des préceptes, mais pour y contempler une personne qui est un principe d'obligation de conscience... » « Aimer le devoir... Comment ?... On peut aimer Jésus-Christ parce qu'il est une personne, et il se trouve — c'est le miracle de l'Évangile — qu'en aimant Jésus-Christ, on aime le devoir. »

Si nos recherches ont été bien conduites, elles ne sauraient porter avec elles le parfum d'aucune philosophie ou théologie particulière. Parmi nos lecteurs, sans doute les uns seront-ils frappés surtout par le rôle explicatif que nous avons fait jouer à des éléments contingents. « Quoi ! s'écrieront-ils, c'est au hasard des influences subies que celui-ci aurait dû ses scrupules et celui-là son apathie morale ? » D'autres seront, comme nous, saisis plutôt par les mystères qui demeurent. (« Le ciel étoilé, la loi morale », disait Kant.) Et ceux-ci ne trouveront pas le mystère moins admirable pour avoir été conduits à admettre que la loi morale signifie non pas : l'abstraite Raison, mais : le prestige concret d'une personnalité aimable ou forte.

PIERRE BOVET.
