

Henri Bergson

La fonction primordiale de  
l'intelligence.

Extraits de L'évolution créatrice  
(1907)

[44]

Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. Or, pour agir, nous commençons par nous proposer un but ; nous faisons un plan, puis nous passons au détail du mécanisme qui le réalisera. Cette dernière opération n'est possible que si nous savons sur quoi nous pouvons compter. Il faut que nous ayons extrait, de la nature, des similitudes qui nous permettent d'anticiper sur l'avenir. Il faut donc que nous ayons fait application, consciemment ou inconsciemment, de la loi de causalité. D'ailleurs, mieux se dessine dans notre esprit l'idée de la causalité efficiente, plus la causalité efficiente prend la forme d'une causalité mécanique. Cette dernière relation, à son tour, est d'autant plus mathématique qu'elle exprime une plus rigoureuse nécessité. C'est pourquoi nous n'avons qu'à suivre la pente de notre esprit pour devenir mathématiciens. Mais, d'autre part, cette mathématique naturelle n'est que le soutien inconscient de notre habitude consciente d'enchaîner les mêmes causes aux mêmes effets ; et cette habitude elle-même a pour objet ordinaire de guider des actions inspirées par des intentions ou, ce qui revient au même, de diriger des mouvements combinés en vue de l'exécution d'un modèle : nous naissons artisans comme

[45]

nous naissons géomètres, et même nous ne sommes géomètres que parce que nous sommes artisans. Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une intelligence qui procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques. Qu'on se figure la nature comme une immense machine régie par des lois mathématiques ou qu'on y voie la réalisation d'un plan, on ne fait, dans les deux cas, que suivre jusqu'au bout deux tendances de l'esprit qui sont complémentaires l'une de l'autre et qui ont leur origine dans les mêmes nécessités vitales.

[138]

A quelle date faisons-nous remonter l'apparition de l'homme sur la terre ? Au temps où se fabriquèrent les premières armes, les premiers outils. On n'a pas oublié la querelle mémorable qui s'éleva autour de la découverte de Boucher de Perthes dans la carrière de Moulin-Quignon. La question était de savoir si l'on avait affaire à des haches véritables ou à des fragments de silex brisés accidentellement. Mais que, si c'étaient des hachettes, on fût bien en présence d'une intelligence, et plus particulièrement de l'intelligence humaine, personne un seul instant n'en douta. Ouvrons, d'autre part, un recueil d'anecdotes sur l'intelligence des animaux. Nous verrons qu'à côté de beaucoup d'actes explicables par l'imitation, ou par l'association automatique des images, il en est que nous n'hésitons pas à déclarer intelligents ; en première ligne figurent ceux qui témoignent d'une pensée de *fabrication*, soit que l'animal arrive à façonner lui-même un instrument grossier, soit qu'il utilise à son profit un objet fabriqué par l'homme. Les animaux qu'on classe tout de suite après l'homme au point de vue de l'intelligence, les Singes et les Éléphants, sont ceux qui savent employer, à l'occasion, un instrument artificiel. Au-dessous d'eux, mais non pas très loin d'eux, on mettra ceux qui *reconnaissent* un

[139]

objet fabriqué : par exemple le Renard, qui sait fort bien qu'un piège est un piège. Sans doute, il y a intelligence partout où il y a inférence ; mais l'inférence, qui consiste en un fléchissement de l'expérience passée dans le sens de l'expérience présente, est déjà un commencement d'invention. L'invention devient complète quand elle se matérialise en un instrument fabriqué. C'est là que tend l'intelligence des animaux, comme à un idéal. Et si, d'ordinaire, elle n'arrive pas encore à façonner des objets artificiels et à s'en servir, elle s'y prépare par les variations mêmes qu'elle exécute sur les instincts fournis par la nature. En ce qui concerne l'intelligence humaine, on n'a pas assez remarqué que l'invention mécanique a d'abord été sa démarche essentielle, qu'aujourd'hui encore notre vie sociale gravite autour de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels, que les inventions qui jalonnent la route du progrès en ont aussi tracé la direction. Nous avons de la peine à nous en apercevoir, parce que les modifications de l'humanité retardent d'ordinaire sur les transformations de son outillage. Nos habitudes individuelles et même sociales survivent assez longtemps aux circonstances pour lesquelles elles étaient faites, de sorte que les effets profonds d'une invention se font remarquer lorsque nous en avons déjà perdu de vue la nouveauté. Un siècle a passé depuis l'invention de la machine à vapeur, et nous commençons seulement à ressentir la secousse profonde qu'elle nous a donnée. La révolution qu'elle a opérée dans l'industrie n'en a pas moins bouleversé les relations entre les hommes. Des idées nouvelles se lèvent. Des sentiments nouveaux sont en voie d'éclore. Dans des milliers d'années, quand le recul du passé n'en laissera plus apercevoir que les grandes lignes, nos guerres et nos révolutions compteront pour peu de chose, à supposer qu'on s'en souvienne encore ; mais de la machine à vapeur, avec les inventions de tout genre qui lui font cortège, on parlera peut-être

35

comme nous parlons du bronze ou de la pierre taillée ; elle servira à définir un âge<sup>1</sup>. Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et, d'en varier indéfiniment la fabrication.*

Maintenant, un animal inintelligent possède-t-il aussi des outils ou des machines ? Oui, certes, mais ici l'instrument fait partie du corps qui l'utilise. Et, correspondant à cet instrument, il y a un *instinct* qui sait s'en servir. Sans doute il s'en faut que tous les instincts consistent dans une faculté naturelle d'utiliser un mécanisme inné. Une telle définition ne s'appliquerait pas aux instincts que Romanes a appelés « secondaires », et plus d'un instinct « primaire » y échapperait. Mais cette définition de l'instinct, comme celle que nous donnons provisoirement de l'intelligence, détermine tout au moins la limite idéale vers laquelle s'acheminent les formes très nombreuses de l'objet défini. On a bien souvent fait remarquer que la plupart des instincts sont le prolongement, ou mieux l'achèvement, du travail d'organisation lui-même. Où commence l'activité de l'instinct ? où finit celle de la nature ? On ne saurait le dire. Dans les métamorphoses de la larve en nymphe et en insecte parfait, métamorphoses qui exigent souvent, de la part de la larve, des démarches appropriées et une espèce d'initiative, il n'y a pas de ligne de démarcation tranchée entre l'instinct de l'animal et le

1. M. Paul Lacombe a fait ressortir l'influence capitale que les grandes inventions ont exercée sur l'évolution de l'humanité (P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Paris, 1894. Voir, en particulier, les p. 163-247).

travail organisateur de la matière vivante. On pourra dire, à volonté, que l'instinct organise les instruments dont il va se servir, ou que l'organisation se prolonge dans l'instinct qui doit utiliser l'organe. Les plus merveilleux instincts de l'Insecte ne font que développer en mouvements sa structure spéciale, à tel point que, là où la vie sociale divise le travail entre les individus et leur impose ainsi des instincts différents, on observe une différence correspondante de structure : on connaît le polymorphisme des Fourmis, des Abeilles, des Guêpes et de certains Pseudonévroptères. Ainsi, à ne considérer que les cas limites où l'on assiste au triomphe complet de l'intelligence et de l'instinct, on trouve entre eux une différence essentielle : *l'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés.*

Les avantages et les inconvénients de ces deux modes d'activité sautent aux yeux. L'instinct trouve à sa portée l'instrument approprié : cet instrument, qui se fabrique et se répare lui-même, qui présente, comme toutes les œuvres de la nature, une complexité de détail infinie et une simplicité de fonctionnement merveilleuse, fait tout de suite, au moment voulu, sans difficulté, avec une perfection souvent admirable, ce qu'il est appelé à faire. En revanche, il conserve une structure à peu près invariable, puisque sa modification ne va pas sans une modification de l'espèce. L'instinct est donc nécessairement spécialisé, n'étant que l'utilisation, pour un objet déterminé, d'un instrument déterminé. Au contraire, l'instrument fabriqué intelligemment est un instrument imparfait. Il ne s'obtient qu'au prix d'un effort. Il est presque toujours d'un maniement pénible. Mais, comme il est fait d'une matière inorganisée, il peut prendre une forme quelconque, servir à n'importe quel usage, tirer l'être vivant de toute difficulté nouvelle qui surgit et lui conférer un nombre illimité de

[142]

pouvoirs. Inférieur à l'instrument naturel pour la satisfaction des besoins immédiats, il a d'autant plus d'avantage sur celui-ci que le besoin est moins pressant. Surtout, il réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, car, en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel. Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre. Mais cet avantage de l'intelligence sur l'instinct n'apparaît que tard, et lorsque l'intelligence, ayant porté la fabrication à son degré supérieur de puissance, fabrique déjà des machines à fabriquer. Au début, les avantages et les inconvénients de l'instrument fabriqué et de l'instrument naturel se balancent si bien qu'il est difficile de dire lequel des deux assurera à l'être vivant un plus grand empire sur la nature.

[151]

Si l'instinct est, par excellence, la faculté d'utiliser un instrument naturel organisé, il doit envelopper la connaissance innée (virtuelle ou inconsciente, il est vrai) et de cet instrument et de l'objet auquel il s'applique. L'instinct est donc la connaissance innée d'une chose. Mais l'intelligence est la faculté de fabriquer des instruments inorganisés, c'est-à-dire artificiels. Si, par elle, la nature renonce à doter l'être vivant de l'instrument qui lui servira, c'est pour que l'être vivant puisse, selon les circonstances, varier sa fabrication. La fonction essentielle de l'intelligence sera donc de démêler, dans des circonstances quelconques, le moyen de se tirer d'affaire. Elle cherchera ce qui peut le mieux servir, c'est-à-dire s'insérer dans le cadre proposé. Elle portera essentiellement sur les relations entre la situation donnée et les moyens de l'utiliser. Ce qu'elle aura donc d'inné, c'est la tendance à établir des rapports, et cette tendance implique la connaissance naturelle de certaines relations très générales, véritable étoffe que l'activité propre à chaque intelligence taillera en relations plus particulières. Là où l'activité est orientée vers la fabrication, la connaissance porte donc nécessairement sur des

[152]

rappports. Mais cette connaissance toute *formelle* de l'intelligence a sur la connaissance *matérielle* de l'instinct un incalculable avantage. Une forme, justement parce qu'elle est vide, peut être remplie tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien. De sorte qu'une connaissance formelle ne se limite pas à ce qui est pratiquement utile, encore que ce soit en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde. Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même.

[152]

Il est nécessaire d'entrer ici dans quelques détails provisoires sur le mécanisme de l'intelligence. Nous avons dit que l'intelligence avait pour fonction d'établir des rapports. Déterminons plus précisément la nature des relations que l'intelligence établit. Sur ce point, on reste encore dans le vague ou dans l'arbitraire tant qu'on voit dans l'intelligence une faculté destinée à la spéculation pure. On est réduit alors à prendre les cadres généraux de l'entendement pour je ne sais qu'absolu, d'irréductible et d'inexplicable. L'entendement serait tombé du ciel

[153]

avec sa forme, comme nous naissons chacun avec notre visage. On définit cette forme, sans doute, mais c'est tout ce qu'on peut faire, et il n'y a pas à chercher pourquoi elle est ce qu'elle est plutôt que tout autre chose.

.....

[153]

Pour une intelligence autrement conformée, autre eût été la connaissance. L'intelligence n'étant plus suspendue à rien, tout se suspend alors à elle. Et ainsi, pour avoir placé l'entendement trop haut, on aboutit à mettre trop bas la connaissance qu'il nous donne. Cette connaissance devient relative, du moment que l'intelligence est une espèce d'absolu. Au contraire, nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit. Cette forme n'est donc ni irréductible ni inexplicable. Et, précisément parce qu'elle n'est pas indépendante, on ne peut plus dire que la connaissance dépende d'elle. La connaissance cesse d'être un produit de l'intelligence pour devenir, en un certain sens, partie intégrante de la réalité.

.....

[154]

Partons donc de l'action, et posons en principe que l'intelligence vise d'abord à fabriquer. La fabrication s'exerce exclusivement sur la matière brute, en ce sens que, même si elle emploie des matériaux organisés, elle les traite en objets inertes, sans se préoccuper de la vie qui les a informés. De la matière brute elle-même elle ne retient guère que le solide : le reste se dérobe par sa fluidité même. Si donc l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait. *Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé.*

Si l'on passait en revue les facultés intellectuelles, on verrait que l'intelligence ne se sent à son aise, qu'elle n'est tout à fait chez elle, que lorsqu'elle opère sur la matière brute, en particulier sur des solides. Quelle est la propriété la plus générale de la matière brute ? Elle est étendue,

[155]

elle nous présente des objets extérieurs à d'autres objets et, dans ces objets, des parties extérieures à des parties. Sans doute il nous est utile, en vue de nos manipulations ultérieures, de considérer chaque objet comme divisible en parties arbitrairement découpées, chaque partie étant divisible encore à notre fantaisie, et ainsi de suite à l'infini. Mais il nous est avant tout nécessaire, pour la manipulation présente, de tenir l'objet réel auquel nous avons affaire, ou les éléments réels en lesquels nous l'avons résolu, pour *provisoirement définitifs* et de les traiter comme autant d'*unités*. A la possibilité de décomposer la matière autant qu'il nous plaît, et comme il nous plaît, nous faisons allusion quand nous parlons de la *continuité* de l'étendue matérielle ; mais cette continuité, comme on le voit, se réduit pour nous à la faculté que la matière nous laisse de choisir le mode de discontinuité que nous lui trouverons : c'est toujours, en somme, le mode de discontinuité une fois choisi qui nous apparaît comme effectivement réel et qui fixe notre attention, parce que c'est sur lui que se règle notre action présente. Ainsi la discontinuité est pensée pour elle-même, elle est pensable en elle-même, nous nous la représentons par un acte positif de notre esprit, tandis que la représentation intellectuelle de la continuité est plutôt négative, n'étant, au fond, que le refus de notre esprit, devant n'importe quel système de décomposition actuellement donné, de le tenir pour seul possible. *L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu.*

D'autre part, les objets sur lesquels notre action s'exerce sont, sans aucun doute, des objets mobiles. Mais ce qui nous importe, c'est de savoir où le mobile va, où il est à un moment quelconque de son trajet. En d'autres termes, nous nous attachons avant tout à ses positions actuelles ou futures, et non pas au *progrès* par lequel il passe d'une position à une autre, progrès qui est le mouvement même. Dans les actions que nous accomplissons, et qui sont des

mouvements systématisés, c'est sur le but ou la signification du mouvement, sur son dessin d'ensemble, en un mot sur le plan d'exécution immobile que nous fixons notre esprit. Ce qu'il y a de mouvant dans l'action ne nous intéresse que dans la mesure où le tout en pourrait être avancé, retardé ou empêché par tel ou tel incident survenu en route. De la mobilité même notre intelligence se détourne, parce qu'elle n'a aucun intérêt à s'en occuper. Si elle était destinée à la théorie pure, c'est dans le mouvement qu'elle s'installerait, car le mouvement est sans doute la réalité même, et l'immobilité n'est jamais qu'apparente ou relative. Mais l'intelligence est destinée à tout autre chose. A moins de se faire violence à elle-même, elle suit la marche inverse : c'est de l'immobilité qu'elle part toujours, comme si c'était la réalité ultime ou l'élément ; quand elle veut se représenter le mouvement, elle le reconstruit avec des immobilités qu'elle juxtapose. Cette opération, dont nous montrerons l'illégitimité et le danger dans l'ordre spéculatif (elle conduit à des impasses et crée artificiellement des problèmes philosophiques insolubles), se justifie sans peine quand on se reporte à sa destination. L'intelligence, à l'état naturel, vise un but pratiquement utile. Quand elle substitue au mouvement des immobilités juxtaposées, elle ne prétend pas reconstituer le mouvement tel qu'il est ; elle le remplace simplement par un équivalent pratique. Ce sont les philosophes qui se trompent quand ils transportent dans le domaine de la spéculation une méthode de penser qui est faite pour l'action. Mais nous nous proposons de revenir sur ce point. Bornons-nous à dire que le stable et l'immuable sont ce à quoi notre intelligence s'attache en vertu de sa disposition naturelle. *Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité.*

Maintenant, fabriquer consiste à tailler dans une matière la forme d'un objet. Ce qui importe avant tout, c'est la forme à obtenir. Quant à la matière, on choisit celle qui

convient le mieux ; mais, pour la choisir, c'est-à-dire pour aller la chercher parmi beaucoup d'autres, il faut s'être essayé, au moins en imagination, à doter toute espèce de matière de la forme de l'objet conçu. En d'autres termes, une intelligence qui vise à fabriquer est une intelligence qui ne s'arrête jamais à la forme actuelle des choses, qui ne la considère pas comme définitive, qui tient toute matière, au contraire, pour taillable à volonté. Platon compare le bon dialecticien au cuisinier habile, qui découpe la bête sans lui briser les os, en suivant les articulations dessinées par la nature<sup>1</sup>. Une intelligence qui procéderait toujours ainsi serait bien, en effet, une intelligence tournée vers la spéculation. Mais l'action, et en particulier la fabrication, exige la tendance d'esprit inverse. Elle veut que nous considérions toute forme actuelle des choses, même naturelles, comme artificielle et provisoire, que notre pensée efface de l'objet aperçu, fût-il organisé et vivant, les lignes qui en marquent au dehors la structure interne, enfin que nous tenions sa matière pour indifférente à sa forme. L'ensemble de la matière devra donc apparaître à notre pensée comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrions, pour le recoudre comme il nous plaira. Notons-le en passant : c'est ce pouvoir que nous affirmons quand nous disons qu'il y a un *espace*, c'est-à-dire un milieu homogène et vide, infini et infiniment divisible, se prêtant indifféremment à n'importe quel mode de décomposition. Un milieu de ce genre n'est jamais perçu ; il n'est que conçu. Ce qui est perçu, c'est l'étendue colorée, résistante, divisée selon les lignes que dessinent les contours des corps réels ou de leurs parties réelles élémentaires. Mais quand nous nous représentons notre pouvoir sur cette matière, c'est-à-dire notre faculté de la décomposer et de la recomposer comme il nous plaira, nous proje-

1. Platon, *Phèdre*, 265 g.

tons, en bloc, toutes ces décompositions et recompositions possibles derrière l'étendue réelle, sous forme d'un espace homogène, vide et indifférent, qui la sous-tendrait. Cet espace est donc, avant tout, le schéma de notre action possible sur les choses, encore que les choses aient une tendance naturelle, comme nous l'expliquerons plus loin, à entrer dans un schéma de ce genre : c'est une vue de l'esprit. L'animal n'en a probablement aucune idée, même quand il perçoit comme nous les choses étendues. C'est une représentation qui symbolise la tendance fabricatrice de l'intelligence humaine. Mais ce point ne nous arrêtera pas pour le moment. Qu'il nous suffise de dire que *l'intelligence est caractérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système.*

Nous avons énuméré quelques-uns des traits essentiels de l'intelligence humaine. Mais nous avons pris l'individu à l'état isolé, sans tenir compte de la vie sociale. En réalité, l'homme est un être qui vit en société. S'il est vrai que l'intelligence humaine vise à fabriquer, il faut ajouter qu'elle s'associe, pour cela et pour le reste, à d'autres intelligences. Or, il est difficile d'imaginer une société dont les membres ne communiquent pas entre eux par des signes. Les sociétés d'Insectes ont sans doute un langage, et ce langage doit être adapté, comme celui de l'homme, aux nécessités de la vie en commun. Il fait qu'une *action commune* devient possible. Mais ces nécessités de l'action commune ne sont pas du tout les mêmes pour une fourmière et pour une société humaine. Dans les sociétés d'Insectes, il y a généralement polymorphisme, la division du travail est naturelle, et chaque individu est rivé par sa structure à la fonction qu'il accomplit. En tout cas, ces sociétés reposent sur l'instinct, et par conséquent sur certaines actions ou fabrications qui sont plus ou moins liées à la forme des organes. Si donc les Fourmis, par exemple,

ont un langage, les signes qui composent ce langage doivent être en nombre bien déterminé, et chacun d'eux rester invariablement attaché, une fois l'espèce constituée, à un certain objet ou à une certaine opération. Le signe est adhérent à la chose signifiée. Au contraire, dans une société humaine, la fabrication et l'action sont de forme variable, et, de plus, chaque individu doit apprendre son rôle, n'y étant pas prédestiné par sa structure. Il faut donc un langage qui permette, à tout instant, de passer de ce qu'on sait à ce qu'on ignore. Il faut un langage dont les signes — qui ne peuvent pas être en nombre infini — soient extensibles à une infinité de choses. Cette tendance du signe à se transporter d'un objet à un autre est caractéristique du langage humain. On l'observe chez le petit enfant, du jour où il commence à parler. Tout de suite, et naturellement, il étend le sens des mots qu'il apprend, profitant du rapprochement le plus accidentel ou de la plus lointaine analogie pour détacher et transporter ailleurs le signe qu'on avait attaché devant lui à un objet. « N'importe quoi peut désigner n'importe quoi », tel est le principe latent du langage enfantin. On a eu tort de confondre cette tendance avec la faculté de généraliser. Les animaux eux-mêmes généralisent, et d'ailleurs un signe, fût-il instinctif, représente toujours, plus ou moins, un genre. Ce qui caractérise les signes du langage humain, ce n'est pas tant leur généralité que leur mobilité. *Le signe instinctif est un signe adhérent, le signe intelligent est un signe mobile.*

E. Durkheim Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

Genèse des notions fondamentales de la pensée ou catégories

II. — Objet secondaire de la recherche : genèse des notions fondamentales de la pensée ou catégories. — Raisons de croire qu'elles ont une origine religieuse et, par suite, sociale. — Comment, de ce point de vue, on entrevoit un moyen de renouveler la théorie de la connaissance.....

Mais notre recherche n'intéresse pas seulement la science des religions. Toute religion, en effet, a un côté par où elle dépasse le cercle des idées proprement religieuses et, par là, l'étude des phénomènes religieux fournit un moyen de renouveler des problèmes qui, jusqu'à présent, n'ont été débattus qu'entre philosophes.

On sait depuis longtemps que les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse. Il n'est pas de religion qui ne soit une cosmologie en même temps qu'une spéculation sur le divin. Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est que la religion elle-même a commencé par tenir lieu de sciences et de philosophie. Mais ce qui a été moins remarqué, c'est qu'elle ne s'est pas bornée à enrichir d'un certain nombre d'idées un esprit humain préalablement formé ; elle a contribué à le former lui-même. Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part notable, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances sont élaborées.

Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle ; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement :

notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme les cadres solides qui enserrant la pensée ; celle-ci ne paraît pas pouvoir s'en affranchir sans se détruire, car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, qui ne soient pas nombrables, etc. Les autres notions sont contingentes et mobiles ; nous concevons qu'elles puissent manquer à un homme, à une société, à une époque ; celles-là nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Elles sont comme l'ossature de l'intelligence. Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion ; elles sont un produit de la pensée religieuse. C'est une constatation que nous aurons plusieurs fois à faire dans le cours de cet ouvrage.

Cette remarque a déjà quelque intérêt par elle-même ; mais voici ce qui lui donne sa véritable portée.

La conclusion générale du livre qu'on va lire, c'est que la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes. Mais alors, si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux : elles doivent être, elles aussi, des choses

1. Nous disons du temps et de l'espace que ce sont des catégories parce qu'il n'y a aucune différence entre le rôle que jouent ces notions dans la vie intellectuelle et celui qui revient aux notions de genre ou de cause (v. sur ce point HAMÉLIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 63, 76, Paris, Alcan, puis P.U.F.).

sociales, des produits de la pensée collective. Tout au moins — car, dans l'état actuel de nos connaissances en ces matières, on doit se garder de toute thèse radicale et exclusive — il est légitime de supposer qu'elles sont riches en éléments sociaux.

C'est, d'ailleurs, ce qu'on peut, dès à présent, entrevoir pour certaines d'entre elles. Qu'on essaie, par exemple, de se représenter ce que serait la notion du temps, abstraction faite des procédés par lesquels nous le divisons, le mesurons, l'exprimons au moyen de signes objectifs, un temps qui ne serait pas une succession d'années, de mois, de semaines, de jours, d'heures ! Ce serait quelque chose d'à peu près impensable. Nous ne pouvons concevoir le temps qu'à condition d'y distinguer des moments différents. Or quelle est l'origine de cette différenciation ? Sans doute, les états de conscience que nous avons déjà éprouvés peuvent se reproduire en nous, dans l'ordre même où ils se sont primitivement déroulés ; et ainsi des portions de notre passé nous redeviennent présentes, tout en se distinguant spontanément du présent. Mais, si importante que soit cette distinction pour notre expérience privée, il s'en faut qu'elle suffise à constituer la notion ou catégorie de temps. Celle-ci ne consiste pas simplement dans une commémoration, partielle ou intégrale, de notre vie écoulée. C'est un cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité. C'est comme un tableau illimité où toute la durée est étalée sous le regard de l'esprit et où tous les événements possibles peuvent être situés par rapport à des points de repères fixes et déterminés. Ce n'est pas *mon temps* qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. Cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective. Et, en effet, l'observation établit que ces points de repère indispensables par rapport auxquels toutes choses sont classées temporelle-

ment, sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques<sup>1</sup>. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité<sup>2</sup>.

Il en est de même de l'espace. Comme l'a démontré Hamelin<sup>3</sup>, l'espace n'est pas ce milieu vague et indéterminé qu'avait imaginé Kant : purement et absolument homogène, il ne servirait à rien et n'offrirait même pas de prise à la pensée. La représentation spatiale consiste essentiellement dans une première coordination introduite entre les données de l'expérience sensible. Mais cette coordination serait impossible si les parties de l'espace s'équivalaient qualitativement, si elles étaient réellement substituables les unes aux autres. Pour pouvoir disposer spatialement les choses, il faut pouvoir les situer différemment : mettre les unes à droite, les autres à gauche, celles-ci en haut, celles-là en bas, au nord ou au sud, à l'est ou à l'ouest, etc. etc., de même que, pour pouvoir disposer temporellement les états de la conscience, il faut pouvoir les localiser à des dates déterminées. C'est dire que l'espace ne saurait être lui-même si, tout comme le temps, il n'était

1. Voir à l'appui de cette assertion dans HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire religieuse (Travaux de l'Année sociologique)*, le chapitre sur « La représentation du temps dans la religion » (Paris, Alcan).

2. On voit par là toute la différence qu'il y a entre le complexe de sensations et d'images qui sert à nous orienter dans la durée, et la catégorie de temps. Les premières sont le résumé d'expériences individuelles qui ne sont valables que pour l'individu qui les a faites. Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps, c'est un temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution sociale. Aussi est-elle particulière à l'homme ; l'animal n'a pas de représentation de ce genre.

Cette distinction entre la catégorie de temps et les sensations correspondantes pourrait être également faite à propos de l'espace, de la cause. Peut-être aiderait-elle à dissiper certaines confusions qui entretiennent les controverses dont ces questions sont l'objet. Nous reviendrons sur ce point dans la conclusion de cet ouvrage (§ 4).

3. *Op. cit.*, p. 75 et suiv.

divisé et différencié. Mais ces divisions, qui lui sont essentielles, d'où lui viennent-elles ? Par lui-même, il n'a ni droite ni gauche, ni haut ni bas, ni nord ni sud, etc. Toutes ces distinctions viennent évidemment de ce que des valeurs affectives différentes ont été attribuées aux régions. Et comme tous les hommes d'une même civilisation se représentent l'espace de la même manière, il faut évidemment que ces valeurs affectives et les distinctions qui en dépendent leur soient également communes ; ce qui implique presque nécessairement qu'elles sont d'origine sociale<sup>1</sup>.

Il y a, d'ailleurs, des cas où ce caractère social est rendu manifeste. Il existe des sociétés en Australie et dans l'Amérique du Nord où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle immense, parce que le camp a lui-même une forme circulaire<sup>2</sup>, et le cercle spatial est exactement divisé comme le cercle tribal et à l'image de ce dernier. Il y a autant de régions distinguées qu'il y a de clans dans la tribu et c'est la place occupée par les clans à l'intérieur du campement qui détermine l'orientation des régions. Chaque région se définit par le totem du clan auquel elle est assignée. Chez les Zuñi, par exemple, le pueblo comprend sept quartiers ; chacun de ces quartiers est un groupe de clans qui a eu son unité : selon toute probabilité, c'était primitivement un clan unique qui s'est ensuite subdivisé. Or l'espace comprend également sept régions et chacun de ces sept quartiers du monde est en relations intimes avec un quartier du pueblo, c'est-à-dire avec un groupe de clans<sup>3</sup>. « Ainsi, dit Cushing,

1. Autrement, pour expliquer cet accord, il faudrait admettre que tous les individus, en vertu de leur constitution organico-psychique, sont spontanément affectés de la même manière par les différentes parties de l'espace : ce qui est d'autant plus invraisemblable que, par elles-mêmes, les différentes régions sont affectivement indifférentes. D'ailleurs les divisions de l'espace changent avec les sociétés ; c'est la preuve qu'elles ne sont pas fondées exclusivement dans la nature congénitale de l'homme.

2. Voir DURKHEIM et MAUSS, De quelques formes primitives de classification in *Année sociol.*, VI, p. 47 et suiv.

3. *Ibid.*, p. 34 et suiv.

une division est censée être en rapport avec le nord ; une autre représente l'ouest, une autre le sud<sup>1</sup>, etc. « Chaque quartier du pueblo a sa couleur caractéristique qui le symbolise ; chaque région a la sienne qui est exactement celle du quartier correspondant. Au cours de l'histoire, le nombre des clans fondamentaux a varié ; le nombre des régions de l'espace a varié de la même manière. Ainsi, l'organisation sociale a été le modèle de l'organisation spatiale qui est comme un décalque de la première. Il n'y a pas jusqu'à la distinction de la droite et de la gauche qui, loin d'être impliquée dans la nature de l'homme en général, ne soit très vraisemblablement le produit de représentations religieuses, partant collectives<sup>2</sup>.

On trouvera plus loin des preuves analogues relatives aux notions de genre, de force, de personnalité, d'efficacité. On peut même se demander si la notion de contradiction ne dépend pas, elle aussi, de conditions sociales. Ce qui tend à le faire croire, c'est que l'empire qu'elle a exercé sur la pensée a varié suivant les temps et les sociétés. Le principe d'identité domine aujourd'hui la pensée scientifique ; mais il y a de vastes systèmes de représentations qui ont joué dans l'histoire des idées un rôle considérable et où il est fréquemment méconnu : ce sont les mythologies, depuis les plus grossières jusqu'aux plus savantes<sup>3</sup>. Il y est, sans cesse, question d'êtres qui ont simultanément les attributs

1. Zuñi Creation Myths, in *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 367 et suiv.

2. V. HERTZ, La prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse, in *Rev. philos.*, décembre 1909. Sur cette même question des rapports entre la représentation de l'espace et la forme de la collectivité, voir dans RATZEL, *Politische Geographie*, le chapitre intitulé « Der Raum im Geist der Völker. »

3. Nous n'entendons pas dire que la pensée mythologique l'ignore, mais qu'elle y déroge plus souvent et plus ouvertement que la pensée scientifique. Inversement, nous montrerons que la science ne peut pas ne pas le violer, tout en s'y conformant plus scrupuleusement que la religion. Entre la science et la religion, il n'y a, sous ce rapport comme sous bien d'autres, que des différences de degrés ; mais s'il ne faut pas les exagérer, il importe de les noter, car elles sont significatives.

les plus contradictoires, qui sont à la fois uns et plusieurs, matériels et spirituels, qui peuvent se subdiviser indéfiniment sans rien perdre de ce qui les constitue ; c'est, en mythologie, un axiome que la partie vaut le tout. Ces variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui semble gouverner notre logique actuelle prouvent que, loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux. Nous ne savons pas exactement quels ils sont ; mais nous pouvons présumer qu'ils existent<sup>1</sup>.

Cette hypothèse une fois admise, le problème de la connaissance se pose dans des termes nouveaux.

Jusqu'à présent, deux doctrines seulement étaient en présence. Pour les uns, les catégories ne peuvent être dérivées de l'expérience : elles lui sont logiquement antérieures et la conditionnent. On se les représente comme autant de données simples, irréductibles, immanentes à l'esprit humain en vertu de sa constitution native. C'est pourquoi on dit d'elles qu'elles sont *a priori*. Pour les autres, au contraire, elles seraient construites, faites de pièces et de morceaux, et c'est l'individu qui serait l'ouvrier de cette construction<sup>2</sup>.

1. Cette hypothèse avait été déjà émise par les fondateurs de la *Völkerpsychologie*. On la trouve notamment indiquée dans un court article de WINDELBAND intitulé *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*, in *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, p. 166 et suiv. Cf. une note de STEINTHAL sur le même sujet, *ibid.*, p. 178 et suiv.

2. Même dans la théorie de SPENCER, c'est avec l'expérience individuelle que sont construites les catégories. La seule différence qu'il y ait, sous ce rapport, entre l'empirisme ordinaire et l'empirisme évolutionniste, c'est que, suivant ce dernier, les résultats de l'expérience individuelle sont consolidés par l'hérédité. Mais cette consolidation ne leur ajoute rien d'essentiel ; il n'entre dans leur composition aucun élément qui n'ait son origine dans l'expérience de l'individu. Aussi, dans cette théorie, la nécessité avec laquelle les catégories s'imposent actuellement à nous est-elle le produit d'une illusion, d'un préjugé superstitieux, fortement enraciné dans l'organisme, mais sans fondement dans la nature des choses.

Mais l'une et l'autre solution soulèvent de graves difficultés.

Adopte-t-on la thèse empiriste ? Alors, il faut retirer aux catégories toutes leurs propriétés caractéristiques. Elles se distinguent, en effet, de toutes les autres connaissances par leur universalité et leur nécessité. Elles sont les concepts les plus généraux qui soient puisqu'elles s'appliquent à tout le réel, et, de même qu'elles ne sont attachées à aucun objet particulier, elles sont indépendantes de tout sujet individuel : elles sont le lieu commun où se rencontrent tous les esprits. De plus, ils s'y rencontrent nécessairement ; car la raison, qui n'est autre chose que l'ensemble des catégories fondamentales, est investie d'une autorité à laquelle nous ne pouvons nous dérober à volonté. Quand nous essayons de nous insurger contre elle, de nous affranchir de quelques-unes de ces notions essentielles, nous nous heurtons à de vives résistances. Non seulement donc elles ne dépendent pas de nous, mais elles s'imposent à nous. — Or les données empiriques présentent des caractères diamétralement opposés. Une sensation, une image se rapportent toujours à un objet déterminé ou à une collection d'objets de ce genre et elle exprime l'état momentané d'une conscience particulière : elle est essentiellement individuelle et subjective. Aussi pouvons-nous disposer, avec une liberté relative, des représentations qui ont cette origine. Sans doute, quand nos sensations sont actuelles, elles s'imposent à nous *en fait*. Mais, *en droit*, nous restons maîtres de les concevoir autrement qu'elles ne sont, de nous les représenter comme se déroulant dans un ordre différent de celui où elles se sont produites. Vis-à-vis d'elles, rien ne nous lie, tant que des considérations d'un autre genre n'interviennent pas. Voilà donc deux sortes de connaissances qui sont comme aux deux pôles contraires de l'intelligence. Dans ces conditions, ramener la raison à l'expérience, c'est la faire évanouir ; car c'est réduire l'universalité et la nécessité qui la caractérisent à n'être que de pures apparences, des illusions

qui peuvent être pratiquement commodes, mais qui ne correspondent à rien dans les choses ; c'est, par conséquent, refuser toute réalité objective à la vie logique que les catégories ont pour fonction de régler et d'organiser. L'empirisme classique aboutit à l'irrationalisme ; peut-être même est-ce par ce dernier nom qu'il conviendrait de le désigner.

Les aprioristes, malgré le sens ordinairement attaché aux étiquettes, sont plus respectueux des faits. Parce qu'ils n'admettent pas comme une vérité d'évidence que les catégories sont faites des mêmes éléments que nos représentations sensibles, ils ne sont pas obligés de les appauvrir systématiquement, de les vider de tout contenu réel, de les réduire à n'être que des artifices verbaux. Ils leur laissent, au contraire, tous leurs caractères spécifiques. Les aprioristes sont des rationalistes ; ils croient que le monde a un aspect logique que la raison exprime éminemment. Mais pour cela, il leur faut attribuer à l'esprit un certain pouvoir de dépasser l'expérience, d'ajouter à ce qui lui est immédiatement donné ; or, de ce pouvoir singulier, ils ne donnent ni explication ni justification. Car ce n'est pas l'expliquer que se borner à dire qu'il est inhérent à la nature de l'intelligence humaine. Encore faudrait-il faire entrevoir d'où nous tenons cette surprenante prérogative et comment nous pouvons voir, dans les choses, des rapports que le spectacle des choses ne saurait nous révéler. Dire que l'expérience elle-même n'est possible qu'à cette condition, c'est peut-être déplacer le problème ; ce n'est pas le résoudre. Car il s'agit précisément de savoir d'où vient que l'expérience ne se suffit pas, mais suppose des conditions qui lui sont extérieures et antérieures, et comment il se fait que ces conditions sont réalisées quand et comme il convient. Pour répondre à ces questions, on a parfois imaginé, par-dessus les raisons individuelles, une raison supérieure et parfaite dont les premières émaneraient et de qui elles tiendraient par une sorte de participation mystique, leur merveilleuse faculté : c'est la raison divine. Mais cette

hypothèse a, tout au moins, le grave inconvénient d'être soustraite à tout contrôle expérimental ; elle ne satisfait donc pas aux conditions exigibles d'une hypothèse scientifique. De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie ; elles se font, se défont, se refont sans cesse ; elles changent suivant les lieux et les temps. La raison divine est, au contraire, immuable. Comment cette immutabilité pourrait-elle rendre compte de cette incessante variabilité ?

Telles sont les deux conceptions qui se heurtent l'une contre l'autre depuis des siècles ; et, si le débat s'éternise, c'est qu'en vérité les arguments échangés s'équivalent sensiblement. Si la raison n'est qu'une forme de l'expérience individuelle, il n'y a plus de raison. D'autre part, si on lui reconnaît les pouvoirs qu'elle s'attribue, mais sans en rendre compte, il semble qu'on la mette en dehors de la nature et de la science. En présence de ces objections opposées, l'esprit reste incertain. — Mais si l'on admet l'origine sociale des catégories, une nouvelle attitude devient possible qui permettrait, croyons-nous, d'échapper à ces difficultés contraires.

La proposition fondamentale de l'apriorisme, c'est que la connaissance est formée de deux sortes d'éléments irréductibles l'un à l'autre et comme de deux couches distinctes et superposées<sup>1</sup>. Notre hypothèse maintient intégralement ce principe. En effet, les connaissances que l'on appelle empiriques, les seules dont les théoriciens de l'empirisme se soient jamais servi pour construire la raison, sont celles que l'action directe des objets suscite dans nos esprits. Ce sont donc des états individuels, qui s'expliquent tout

1. On sera peut-être étonné que nous ne définissions pas l'apriorisme par l'hypothèse de l'innéité. Mais en réalité, cette conception ne joue dans la doctrine qu'un rôle secondaire. C'est une manière simpliste de se représenter l'irréductibilité des connaissances rationnelles aux données empiriques. Dire des premières qu'elles sont innées n'est qu'une façon positive de dire qu'elles ne sont pas un produit de l'expérience telle qu'elle est ordinairement conçue.

entiers<sup>1</sup> par la nature psychique de l'individu. Au contraire, si, comme nous le pensons, les catégories sont des représentations essentiellement collectives, elles traduisent avant tout des états de la collectivité : elles dépendent de la manière dont celle-ci est constituée et organisée, de sa morphologie, de ses institutions religieuses, morales, économiques, etc. Il y a donc entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social, et on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple<sup>2</sup>. La société est une réalité *sui generis* ; elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme, dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc un tout autre contenu que les représentations purement individuelles et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes.

La manière même dont se forment les unes et les autres achève de les différencier. Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps ; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné

1. Du moins, dans la mesure où il y a des représentations individuelles et, par conséquent, intégralement empiriques. Mais, en fait, il n'y en a vraisemblablement pas où ces deux sortes d'éléments ne se rencontrent étroitement unis.

2. Il ne faut pas entendre, d'ailleurs, cette irréductibilité dans un sens absolu. Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait rien dans les représentations empiriques qui annonce les représentations rationnelles, ni qu'il n'y ait rien dans l'individu qui puisse être regardé comme l'annonce de la vie sociale. Si l'expérience était complètement étrangère à tout ce qui est rationnel, la raison ne pourrait pas s'y appliquer ; de même, si la nature psychique de l'individu était absolument réfractaire à la vie sociale, la société serait impossible. Une analyse complète des catégories devrait donc rechercher jusque dans la conscience individuelle ces germes de rationalité. Nous aurons d'ailleurs, l'occasion de revenir sur ce point dans notre conclusion. Tout ce que nous voulons établir ici, c'est que, entre ces germes indistincts de raison et la raison proprement dite, il y a une distance comparable à celle qui sépare les propriétés des éléments minéraux dont est formé le vivant et les attributs caractéristiques de la vie, une fois qu'elle est constituée,

leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et plus complexe que celle de l'individu, y est donc comme concentrée. On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de dépasser la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse, mais simplement à ce fait que, suivant une formule connue, l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, et, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit.

Ce même caractère social permet de comprendre d'où vient la nécessité des catégories. On dit d'une idée qu'elle est nécessaire quand, par une sorte de vertu interne, elle s'impose à l'esprit sans être accompagnée d'aucune preuve. Il y a donc en elle quelque chose qui contraint l'intelligence, qui emporte l'adhésion, sans examen préalable. Cette efficacité singulière, l'apriorisme la postule, mais n'en rend pas compte ; car dire que les catégories sont nécessaires parce qu'elles sont indispensables au fonctionnement de la pensée, c'est simplement répéter qu'elles sont nécessaires. Mais si elles ont l'origine que nous leur avons attribuée, leur ascendant n'a plus rien qui surprenne. En effet, elles expriment les rapports les plus généraux qui existent entre les choses ; dépassant en extension toutes nos autres notions, elles dominent tout le détail de notre vie intellectuelle. Si donc, à chaque moment du temps, les hommes

ne s'entendaient pas sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible entre les intelligences et, par suite, toute vie commune. Aussi la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences. Un esprit déroge-t-il ostensiblement à ces normes de toute pensée ? Elle ne le considère plus comme un esprit humain dans le plein sens du mot, et elle le traite en conséquence. C'est pourquoi, quand, même dans notre for intérieur, nous essayons de nous affranchir de ces notions fondamentales, nous sentons que nous ne sommes pas complètement libres, que quelque chose nous résiste, en nous et hors de nous. Hors de nous, il y a l'opinion qui nous juge ; mais de plus, comme la société est aussi représentée en nous, elle s'oppose, du dedans de nous-mêmes, à ces velléités révolutionnaires ; nous avons l'impression que nous ne pouvons nous y abandonner sans que notre pensée cesse d'être une pensée vraiment humaine. Telle paraît être l'origine de l'autorité très spéciale qui est inhérente à la raison et qui fait que nous acceptons de confiance ses suggestions. C'est l'autorité même de la société<sup>1</sup>, se communiquant à certaines manières de penser qui sont comme les conditions indispensables de toute action commune. La nécessité avec laquelle les catégories s'imposent à nous n'est donc pas l'effet de simples habitudes dont nous pourrions secouer le joug avec un peu d'effort ; ce n'est pas davantage une nécessité physique ou

1. On a souvent remarqué que les troubles sociaux avaient pour effet de multiplier les troubles mentaux. C'est une preuve de plus que la discipline logique est un aspect particulier de la discipline sociale. La première se relâche quand la seconde s'affaiblit.

métaphysique, puisque les catégories changent suivant les lieux et les temps ; c'est une sorte particulière de nécessité morale qui est à la vie intellectuelle ce que l'obligation morale est à la volonté<sup>1</sup>.

Mais si les catégories ne traduisent originellement que des états sociaux, ne s'ensuit-il pas qu'elles ne peuvent s'appliquer au reste de la nature qu'à titre de *métaphores* ? Si elles sont faites uniquement pour exprimer des choses sociales, elles ne sauraient, semble-t-il, être étendues aux autres règnes que par voie de convention. Ainsi, en tant qu'elles nous servent à penser le monde physique ou biologique, elles ne pourraient avoir que la valeur de symboles artificiels, pratiquement utiles peut-être, mais sans rapport avec la réalité. On reviendrait donc, par une autre voie, au nominalisme et à l'empirisme.

Mais interpréter de cette manière une théorie sociologique de la connaissance, c'est oublier que, si la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a de plus essentiel, soit radicalement différente d'elle-même, ici et là. Les relations fondamentales

1. Il y a analogie entre cette nécessité logique et l'obligation morale, mais il n'y a pas identité, au moins actuellement. Aujourd'hui, la société traite les criminels autrement que les sujets dont l'intelligence seule est anormale ; c'est la preuve que l'autorité attachée aux normes logiques et celle qui est inhérente aux normes morales, malgré d'importantes similitudes, ne sont pas de même nature. Ce sont deux espèces différentes d'un même genre. Il serait intéressant de rechercher en quoi consiste et d'où provient cette différence qui n'est vraisemblablement pas primitive, car, pendant longtemps, la conscience publique a mal distingué l'aliéné du délinquant. Nous nous bornons à indiquer la question. On voit, par cet exemple, le nombre de problèmes que soulève l'analyse de ces notions qui passent généralement pour être élémentaires et simples et qui sont, en réalité, d'une extrême complexité.

qui existent entre les choses — celles-là justement que les catégories ont pour fonction d'exprimer — ne sauraient donc être essentiellement dissemblables suivant les règnes. Si, pour des raisons que nous aurons à rechercher, elles se dégagent d'une façon plus apparente dans le monde social, il est impossible qu'elles ne se retrouvent pas ailleurs, quoique sous des formes plus enveloppées. La société les rend plus manifestes, mais elle n'en a pas le privilège. Voilà comment des notions qui ont été élaborées sur le modèle des choses sociales peuvent nous aider à penser des choses d'une autre nature. Du moins, si, quand elles sont ainsi détournées de leur signification première, ces notions jouent, en un sens, le rôle de symboles, c'est de symboles bien fondés. Si, par cela seul que ce sont des concepts construits, il y a de l'artifice, c'est un artifice qui suit de près la nature et qui s'efforce de s'en rapprocher toujours davantage<sup>1</sup>. De ce que les idées de temps, d'espace, de genre de cause, de personnalité sont construites avec des éléments sociaux, il ne faut donc pas conclure qu'elles sont dénuées de toute valeur objective. Au contraire, leur origine sociale fait plutôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la nature des choses<sup>2</sup>.

Ainsi renouvelée, la théorie de la connaissance semble

1. La question est traitée dans la conclusion du livre.

2. Le rationalisme qui est immanent à une théorie sociologique de la connaissance est donc intermédiaire entre l'empirisme et l'apriorisme classique. Pour le premier, les catégories sont des constructions purement artificielles ; pour le second, ce sont, au contraire, des données naturelles ; pour nous, elles sont, en un sens, des œuvres d'art, mais d'un art qui imite la nature avec une perfection susceptible de croître sans limite.

3. Par exemple, ce qui est à la base de la catégorie de temps, c'est le rythme de la vie sociale ; mais s'il y a un rythme de la vie collective, on peut être assuré qu'il y en a un autre dans la vie de l'individuel, plus généralement, dans celle de l'univers. Le premier est seulement plus marqué et plus apparent que les autres. De même, nous verrons que la notion de genre s'est formée sur celle de groupe humain. Mais si les hommes forment des groupes naturels, on peut présumer qu'il existe, entre les choses, des groupes à la fois analogues et différents,

donc appelée à réunir les avantages contraires des deux théories rivales, sans en avoir les inconvénients. Elle conserve tous les principes essentiels de l'apriorisme ; mais en même temps, elle s'inspire de cet esprit de positivité auquel l'empirisme s'efforçait de satisfaire. Elle laisse à la raison son pouvoir spécifique, mais elle en rend compte, et cela sans sortir du monde observable. Elle affirme, comme réelle, la dualité de notre vie intellectuelle, mais elle l'explique, et par des causes naturelles. Les catégories cessent d'être considérées comme des faits premiers et inanalysables ; et cependant, elles restent d'une complexité dont des analyses aussi simplistes que celles dont se contentait l'empirisme ne sauraient avoir raison. Car elles apparaissent alors, non plus comme des notions très simples que le premier venu peut dégager de ses observations personnelles et que l'imagination populaire aurait malencontreusement compliquées, mais, au contraire, comme de savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et où ils ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel<sup>1</sup>. Toute une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée. C'est dire que, pour arriver à les comprendre et à les juger, il faut recourir à d'autres procédés que ceux qui ont été jusqu'à présent en usage. Pour savoir de quoi sont faites ces conceptions que nous n'avons pas faites nous-mêmes, il ne saurait suffire que nous interroguions notre conscience ; c'est hors de nous qu'il faut regarder, c'est l'histoire qu'il faut

Ce sont ces groupes naturels de choses qui sont les genres et les espèces.

S'il semble à d'assez nombreux esprits que l'on ne puisse attribuer une origine sociale aux catégories sans leur retirer toute valeur spéculative, c'est que la société passe encore trop fréquemment pour n'être pas une chose naturelle ; d'où l'on conclut que les représentations qui l'expriment n'expriment rien de la nature. Mais la conclusion ne vaut que ce que vaut le principe.

1. C'est pourquoi il est légitime de comparer les catégories à des outils ; car l'outil, de son côté, est du capital matériel accumulé. D'ailleurs entre les trois notions d'outil, de catégorie et d'institution, il y a une étroite parenté.

observer, c'est toute une science qu'il faut instituer, science complexe, qui ne peut avancer que lentement, par un travail collectif, et à laquelle le présent ouvrage apporte, à titre d'essai, quelques fragmentaires contributions. Sans faire de ces questions l'objet direct de notre étude, nous mettrons à profit toutes les occasions qui s'offriront à nous de saisir à leur naissance quelques-unes, tout au moins, de ces notions qui, tout en étant religieuses par leurs origines, devaient cependant rester à la base de la mentalité humaine.

---

G. Belot. — Une théorie  
nouvelle de la religion,  
1913. (Conclusion)

M. 365 - 379 (= 15 p)

15 x 38 x 12 = 7000 mots

Conclusion. — Au terme de cette longue et encore bien incomplète étude, nous ne pouvons éviter de nous poser deux questions capitales : l'une sur la portée que la nouvelle théorie peut avoir pour la religion elle-même; l'autre sur la portée qu'on attribue à la religion ainsi comprise dans la genèse des fonctions humaines. 1° Nous venons de montrer comment le besoin de continuité, et si l'on veut l'appeler ainsi, l'esprit conservateur, dominait la doctrine que nous venons d'exposer, et à ce besoin répond une méthode qui implique que le principe « religieux » doit être au fond une essence simple, irréductible, que la recherche des origines nous permettrait de saisir à l'état naissant et par conséquent dans sa nature la plus intime et la plus active.

Or on peut se demander, et nous avons déjà rencontré cette question chemin faisant, si la fonction religieuse comme les autres, et plus peut-être encore que les autres, parce qu'elle est plus ancienne, ne se caractérise pas plutôt par voie de différenciation progressive, et si dès lors, aux origines elle n'est pas un composé extrêmement confus de besoins, de représentations, de pratiques très divers. N'est-il pas, *a priori*, vraisemblable que dans les cerveaux primitifs, encore dépourvus et d'expérience et de procédés d'analyse, les causes les plus hétérogènes, les impressions multiples et hétéroclites venues du monde sensible aussi bien que du monde social, les besoins de toute sorte, techniques aussi bien que moraux, utilitaires ou même intellectuels, ont dû donner une résultante extrêmement indistincte et complexe dont les phénomènes religieux constituent la principale ou du moins la plus saillante manifestation? S'il en est ainsi on peut dire que presque toutes les théories de la religion en tant qu'elles la rapportent à une cause spéciale doivent être vraies par quelque côté et qu'au contraire toute explication simple, et qui nous fournirait de la religion une explication nécessaire et suffisante à *notre point de vue* est inévitablement fautive en raison de cette simplicité et de

cette clarté même. Trop de logique et trop de netteté sont incompatibles ici avec la nature des choses. Pourquoi, par exemple, rejeter le « *primus in orbe deos fecit timor* » ? S'il n'est pas l'unique élément constitutif du sentiment religieux, pourquoi nier qu'il y ait sa part ? Pourquoi l'« Autre monde » serait-il exclusivement le monde social ? Sans doute, aujourd'hui encore une bonne partie des notions de « vie future » et de « sanctions surnaturelles » peut s'interpréter fort heureusement si on les rapporte à la société à venir. Mais ce n'est pas seulement de ce côté qu'il y a pour le primitif du mystère et de l'inconnu à reconnaître, de la dépendance et de la révérence à éprouver. Il y a aussi un dessous et un au-delà physique, un inconnu dans le monde de la nature. Il y a le mystère de tout ce que l'on pense sans le voir (le primitif platonise à sa façon), et même le mystère de tout ce que l'on dit, sans le penser ou se le représenter : le monde de l'imagination, celui de la pensée abstraite, celui du psittacisme enfin. Voilà « l'autre monde » qui n'est lui-même pas simple ni unique et que la réflexion philosophique a eu tant de peine à résoudre dans ses divers éléments ; l'« autre monde » à qui la tradition sociale a en effet donné consistance et apparence d'objectivité, pour les consciences individuelles, sans qu'il soit nécessaire pour cela de prétendre que c'est la société seule qui en forme le contenu.

Inversement il faut se garder d'identifier hâtivement, comme le fait M. Durkheim en plusieurs passages, les conceptions religieuses et les idées morales. Lui-même nous montre qu'à l'origine la vie religieuse est à côté et en dehors de la vie sociale normale, dont elle fait tout autre chose que de manifester et de symboliser les règles et les exigences fondamentales. Elle est si loin de se définir exclusivement comme un reflet de la vie collective qu'elle ne s'y manifeste d'abord que par accès, et que parfois elle en contredit les règles les plus constantes, ou même en consacre et en excuse les plus outrageuses violations<sup>1</sup>.

Si dès lors on renonce à cette idée d'une cause unique ou du moins d'une essence simple qui expliquerait et définirait la religion, on devra aussi se demander si l'évolution religieuse doit être

1. Par exemple celle des interdictions sexuelles admises. Voir sur ces divers points, p. 307, 343, 579-582, en particulier ; et aussi sur l'idée d'âme et la conscience morale, p. 377 et 401.

conçue comme un pur développement de cette essence et de cette cause, ou si au contraire la religion, sous la continuité tout extérieure des institutions sociales qui l'incarnent, n'est pas tout ce qu'elle devient, ne cesse pas d'être tout ce qu'elle rejette, comme on peut se demander si elle est déjà religion avant le développement de telles de ses fonctions<sup>1</sup>. On se demandera en d'autres termes si l'évolution comporte ici une véritable continuité interne, ou si au contraire des faits de synthèse historique et inversement, des éliminations, des déchets plus ou moins définitifs, ne se produisent pas. Dans ce cas la religion ne peut se définir autrement que par la différenciation qui la sépare progressivement des autres grandes fonctions de la vie sociale, intellectuelle et morale de l'humanité, de la science, de l'art, de la morale elle-même. Ce n'est plus son origine qui la définirait, mais son état en chaque instant, et même plutôt son état dernier<sup>2</sup>. Même alors il faudra encore examiner si la religion est *tout ce qu'elle contient* ou seulement *ce qui la distingue*. Il semble bien que ce soit à ce dernier point de vue principalement que se place, avec l'auteur d'*Orpheus*, presque toute la libre pensée contemporaine.

Si je me hasarde à poser ici cette dernière question, c'est parce qu'elle rejoint très directement la thèse fondamentale que nous avons signalée chez M. Durkheim dès le début. Il se flatte que son interprétation de la religion n'aurait pas pour effet, comme les autres, de détruire ce qu'elle expliquerait. Nous avons déjà indiqué que cette prétention n'est pas entièrement justifiée. Mais nous pouvons nous rendre compte maintenant que cet avantage ne sera reconnu ni par les tenants d'une religion existante, ni même par les sociologues qui adopteraient le point de vue que nous venons d'indiquer. Pour les uns comme pour les autres, en effet, quel que soit l'écart de leur jugement sur la valeur d'une telle religion, celle-ci se définit non par les causes élémentaires et primitives qu'on peut lui assigner, mais par sa fonction actuelle ou par sa

1. Par exemple y a-t-il déjà un phénomène religieux dans les « rites piaculaires » et les manifestations collectives du deuil, avant que des interprétations mythiques s'y soient surajoutées. Cf. p. 582.

2. Cette querelle de méthode est celle qui principalement, sépare les modernistes catholiques du protestantisme. Pour celui-ci le christianisme est ce qu'il a été aux origines, et si possible, chez le Christ même ; il y faut remonter. Pour ceux-là, le christianisme c'est aussi bien tout ce qui s'est ajouté au christianisme primitif dans l'évolution historique.

constitution acquise, et plus particulièrement par ce qui la caractérise et la distingue.

Supposez donc acceptée et devenue consciente l'explication proposée par M. Durkheim du phénomène religieux; supposez les symboles reconnus comme tels, et ne masquant plus la réalité qu'ils expriment; les cérémonies, les actes sacramentels dépouillés de l'efficacité *ex opere operato* qu'on leur prêtait, et conçus, à la façon positiviste, comme un simple moyen d'exciter certains sentiments internes ou collectifs; la prière considérée comme un procédé psychologique d'auto-suggestion, mais non comme un moyen d'agir sur un pouvoir transcendant; supposez enfin aboli tout le réalisme que la conscience religieuse populaire a constamment substitué au symbolisme, et supposez dissipée la croyance à la vérité objective des mythes, la foi aux dogmes: que resterait-il vraiment de ce qu'on appelle religion et de ce qui la différencie de la morale ou de la pensée profane?

Il est d'abord parfaitement certain que le croyant ne pourra voir dans de tels changements d'interprétation qu'une négation de la religion, puisqu'ils consistent précisément à la ramener sur le plan de la pensée profane et positive. Ces explications sociologiques ne détruiraient pas moins à ses yeux la religion que ne le feraient des explications naturalistes, puisque les unes comme les autres en écartent le mystère et le surnaturel, et enlèvent au contenu de la tradition *comme telle* toute valeur propre, tout caractère de révélation. L'opposition absolue du sacré et du profane, la nécessité d'adhérer à une Église, disparaîtraient donc à ses yeux; la religion telle que le sociologue lui-même l'a définie serait donc abolie. Et c'est également ce que penserait l'esprit critique et indépendant. Car ce qui l'écarte de la religion, ce n'est évidemment pas ce qu'elle peut contenir de positif dans le domaine philosophique ou moral. Mais c'est le caractère réaliste d'une pratique quasi magique qui refuse de se réduire à un symbole et la signification surnaturelle et objective à la fois d'un dogme qui refuse de se laisser traiter comme un mythe. C'est enfin la répugnance qu'il éprouve à soumettre d'avance son jugement à une tradition particulière et à s'engager dans les liens d'une Église.

Mais il y a plus. On se demande si l'ensemble même des institu-

tions et des pratiques religieuses pourrait résister à la dissolution dont les menacerait l'interprétation sociologique, et si l'efficacité psycho-sociale que leur attribue, non sans raison, cette théorie, se maintiendrait elle-même une fois la théorie admise. Continuerait-on à prier si l'on savait qu'on ne fait par là que se donner une suggestion tout intérieure? à communier, si l'on admettait qu'il ne s'agit que d'un symbole de repas commun? Tirerait-on de l'idée de Dieu un secours spirituel quelconque, sa chant que Dieu n'est que le nom, sans objet transcendant, de cet être social dont on verrait dès lors quelles forces réelles on tire, mais dont on ne connaît que trop aussi les imperfections?

C'est donc une illusion, à notre avis que de se figurer que cette théorie nouvelle échappe au danger qu'on a reproché aux autres: sa découverte ne ferait pas moins évanouir l'objet même qu'elle aurait expliqué. Plus elle serait tenue pour vraie, plus elle serait reconnue adéquate à la réalité, plus par cela même la religion, cessant de pouvoir se distinguer des réalités sous-jacentes par lesquelles on l'aurait expliquée, perdrait son existence propre. Une théorie de la religion comme celle que suggère W. James peut transformer la religion sans la détruire, parce qu'elle découvrirait ou du moins ferait soupçonner une réalité *nouvelle* à laquelle, sans le savoir, elle serait attachée et suspendue; elle lui assignerait un fondement *propre*, jusqu'ici méconnu. Ici au contraire ce qui distingue la religion, se réduirait à des illusions, à des constructions imaginatives interprétant une réalité déjà connue, à des représentations mythiques de ce réel, à des pratiques dont les effets sont tout autres que ceux qu'on attend. Comment la clarté pourrait-elle être apportée dans ces ombres sans les dissiper?

Il est aisé d'ailleurs d'arriver à la même conclusion en se plaçant à un point de vue plus objectif et plus directement déterminé par la théorie sociologique même qu'on nous propose. La religion a pour fonction essentielle, suivant cette théorie, de consolider et de faire plus vivement sentir la cohésion sociale. Plus cette cohésion est faible par elle-même, plus il est nécessaire, remarque M. Durkheim lui-même, qu'elle use d'un emblème, d'un ensemble de moyens qui sont destinés à la créer en l'exprimant d'une

manière plus ou moins symbolique ou extrinsèque<sup>1</sup>. On doit en conclure, *a contrario*, que plus les liens sociaux deviennent solides par eux-mêmes, plus ils acquièrent de réalité objective, en se compliquant, en se resserrant et en s'étendant, plus en même temps leur réalité devient claire et apparaît aux consciences, et plus en conséquence devient faible et douteuse l'utilité d'un lien fictif et symbolique, ou tout au moins plus l'importance intrinsèque attribuée au symbole doit s'atténuer<sup>2</sup>. Si cette théorie est vraie, il serait donc à prévoir que dans une société où les liens réels et en particulier les plus matériels, les liens économiques, ont acquis une force considérable, et où en même temps les liens spirituels et moraux résultant soit de la pensée scientifique commune, soit de l'association et de la contractualité, se sont développés, comme c'est le cas aujourd'hui, l'importance du lien proprement religieux devra s'être amoindrie. Un organe disparaît quand sa fonction vient à être remplie autrement. Mais si en outre, cette théorie même vient à être connue et admise, et si l'on *sait* qu'il doit en être ainsi, comment n'arriverait-il pas que cette connaissance même accélère et accentue la décadence qu'elle constate et qu'elle explique? Ici encore par conséquent l'histoire, qui s'est si souvent crue et voulue conservatrice, ne peut guère aboutir à l'opposé de ce qu'on a espéré, qu'à une dissolution. Ce n'est donc pas seulement la fonction spéculative de la religion qui est ici en cause : M. Durkheim accorde que la religion doit abandonner de plus en plus ce terrain à la science. Mais si la science envahit et conquiert le domaine social lui-même, et par conséquent le domaine religieux, c'est l'être même de la religion qui est menacé dans son existence propre. S'il y a du sacré, il doit être interdit à la science, et il l'est en effet par tous les hommes de foi, en tout temps. Si au contraire la science ne s'interdit aucun domaine, que devient la distinction de sacré et de profane, et par conséquent

1. « Le clan est une société qui peut, moins que toute autre, se passer d'emblème et de symbole, car il n'en est guère qui manque autant de consistance. » Durkheim, *op. cit.*, p. 333.

2. Comparer ce qui s'est toujours passé pour les signes de toute sorte. Ils ont toujours eu à l'origine un caractère quasi sacré et mystique. On leur attribuait une valeur propre, autre que celle de rappeler une pensée déterminée et convenue; on y cherchait une portée cabalistique. Aujourd'hui si l'algébriste a un besoin impérieux de symboles, il en use avec une parfaite liberté. Il les fabrique consciemment et les manipule avec précision, mais sans la moindre vénération.

la religion? C'est, au fond, le droit même de la sociologie qui est en cause.

2° Au delà d'une théorie de la religion, M. Durkheim nous propose, nous l'avons dit, une théorie des fonctions primordiales de la pensée qui les fonde sur la Religion, et par suite en fait des produits sociaux : car « l'idée de société est l'âme de la Religion<sup>1</sup> ». C'est un problème qu'il nous paraît nécessaire d'élucider en terminant, puisqu'il mesure la portée de toute cette philosophie sociale; tout au moins, sans prétendre le résoudre, devons-nous essayer de le poser.

Le nœud de la difficulté est peut-être dans l'ambiguïté de la notion d'origine.

« Certes, écrit M. Durkheim, si par origine on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée... Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de discerner les *causes toujours présentes*, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuses. Or ces causes sont d'autant plus observables que les sociétés où on les observe sont moins compliquées<sup>2</sup>. »

C'est en ces termes que M. Durkheim définit lui-même le problème posé par lui à l'égard des origines de la religion, et nous n'élevons aucune objection contre sa formule. Mais est-ce bien en ce sens que l'on nous montre dans la religion, dans les croyances ou les pratiques religieuses, les *origines* des catégories, des classifications, de la notion de force, etc.? Nous voyons bien qu'en effet il continue à entendre que la religion est vraiment la cause génératrice de ces diverses fonctions ou idées. Par exemple la notion de force est d'origine religieuse en ce sens que la religion et plus spécialement le totémisme « la portait dans ses flancs<sup>3</sup> ». « Si les notions fondamentales de la science sont d'*origine* religieuse, nous dit-on encore avec précision, comment la religion a-t-elle pu les engendrer<sup>4</sup>? » La religion créerait également les idéaux, l'idée même de vérité, la raison tout entière enfin<sup>5</sup>. Mais nous montre-t-on véritablement dans ces « origines » religieuses que l'on pré-

1. P. 599.

2. P. 41.

3. P. 292, 274.

4. P. 616. C'est nous qui soulignons.

5. P. 604, 621, 623, 627, etc.

tend saisir et établir comme fait historique, la *cause* proprement dite ou seulement, comme nous le croyons, un ordre tout extérieur et apparent de phénomènes? La pensée religieuse apparaît, et cela même sous certains rapports seulement, comme un point de départ ou un lieu d'éclosion; nous ne voyons pas qu'on nous ait montré, sur aucun des points en question, une genèse véritable. Que les classifications et les idées scientifiques, que la morale et le droit, que l'art et les idéaux de toute sorte, aient été primitivement teints de religion, affectés par la forme « mystique », qui dominait les esprits (et nous avons essayé de dire pourquoi), qu'enfin tout cela soit né à l'ombre de l'autel, il est, en gros, facile de l'admettre; mais que de sa substance propre la religion ait tiré ce qu'il y a de positif, de spécifique et de durable dans la raison et dans la science, dans l'art et la morale, et qu'elle en soit la « cause toujours présente », c'est ce que toute l'évolution, et l'analyse même des origines semblent démentir. Car dans l'ensemble complexe des « origines », les causes vraies sont souvent tout autre part que là où certaines apparences semblent les montrer, de même que certaines résurgences qui par leur masse attirent l'attention, ne sont cependant pas de véritables sources.

Ces vraies causes il est impossible de les discerner si l'on ne considère *ce qui est à expliquer*. Or ce qui est à expliquer ici ce n'est pas tel ou tel mode primitif de penser, plus ou moins analogue, par exemple, à notre idée de force, à nos catégories, car cette pensée primitive pourrait ultérieurement venir se fondre avec d'autres formes de pensée, issues d'ailleurs, souvent peut-être pour en retarder l'épuration et en compromettre la valeur, sans qu'on puisse dire qu'elle est véritablement l'origine, la cause génératrice de la forme définitive. Ce qui est à expliquer, c'est *tout le mouvement de l'esprit* dans une certaine direction; ce qui est à découvrir, c'est le ferment même des transformations qui ont abouti à la forme la plus parfaite des idées ou des fonctions considérées. Pour résoudre le problème, ce n'est donc pas l'état premier qu'il faut considérer, c'est l'état dernier, sans qu'on ait à préjuger que celui-ci soit définitif. On n'aura rien fait pour une véritable explication de nature scientifique, c'est-à-dire qui soit non pas purement historique et chronologique, mais vraiment causale et génétique, si l'on se contente de nous montrer un point de départ *qui ne rende*

*pas compte du point d'arrivée*. C'est ce que semblait avoir compris Aug. Comte, malgré le caractère souvent superficiel de ses conceptions scientifiques. Il ne confondait nullement la description des formes successives de la pensée, de l'état théologique à l'état positif, avec une explication véritable de ce dernier. La pensée positive s'étend, suivant lui, par des conquêtes faites peu à peu sur la théologie et la métaphysique; et bien que celles-ci puissent en maintes circonstances servir à ce développement, bien que, en tout cas, il y ait une constante réaction mutuelle de ces divers modes de penser, qui sont bien obligés de s'adapter les uns aux autres dans la continuité de cette marche historique, la théologie et la métaphysique *n'engendrent* pas à vrai dire la positivité; celle-ci est elle-même un mode de pensée original et irréductible, bien que primitivement restreint à un rôle modeste et sans gloire. Nous croyons que cette conception était juste dans son principe et c'est sur ce point que la théorie religieuse que M. Durkheim nous propose des fonctions mentales supérieures de l'homme, nous paraît très contestable.

La religion, nous dit-on, engendre la science. Mais c'est à condition que s'introduise l'esprit critique, la distinction claire du subjectif et de l'objectif, du signe et de la réalité; à condition que s'acquière l'indépendance de la recherche à l'égard de la tradition et du prestige de l'opinion commune; à condition que soit instauré le recours direct à l'expérience, le souci de la preuve, le sentiment de la prééminence de la vérité sur tout intérêt pratique. Or, tout cela, n'est-ce pas la science elle-même? Dira-t-on, comme autrefois M. Mauss, que la magie nous apprend à induire, ou comme aujourd'hui M. Durkheim, que la religion nous apprend à classer? C'est alors à mal induire et à mal classer; et je demanderai comment on a appris à le faire plus correctement. Car il est bien clair qu'il a toujours bien fallu penser et agir, et par conséquent induire et classer de quelque façon; mais l'important est de savoir comment ces opérations ont passé de l'état informe dont la religion et la magie ont été l'occasion plutôt que la cause, à un état plus parfait et plus satisfaisant. On nous dit que l'idée même de vérité est une idée sociale. Mais s'il est vrai que la société fournisse à l'activité scientifique, comme à toute autre, de puissants organes, il n'est pas vrai qu'elle soit jamais par elle-même l'organe d'une décou-

verte. S'il est vrai que le contrôle des esprits les uns par les autres soit un moyen de certitude, c'est à la condition que l'on suppose précisément ces esprits capables de penser par eux-mêmes, et par conséquent d'abord affranchis à l'autorité sociale comme telle. Or c'est précisément par là que l'âge présent est en progrès non seulement sur les âges primitifs, mais même sur l'antiquité et le moyen âge : c'est qu'on est passé du régime d'une vérité conçue comme opinion collective, à celui d'une vérité dont la valeur universelle se manifeste dans la possibilité pour chaque pensée individuelle qui réfléchit de la découvrir identique, par une recherche semblable, mais indépendante. Il y a une énorme distance entre une vérité définie comme pensée sociale et une vérité définie comme pensée objective et par conséquent universelle. L'unanimité des fidèles, qui, dans le temple, prononcent les mêmes affirmations et font au même instant les mêmes gestes rituels est de la première sorte. L'unanimité des savants qui, chacun dans son laboratoire, et sans connaître les résultats obtenus par les autres, vérifient la même découverte est de la seconde espèce. Dans le premier cas, l'unanimité est d'autant plus parfaite que chaque individu pense moins; dans le second, qu'il a pensé davantage. Ici encore nous demanderons comment donc s'est opéré la transformation? Quand on vient ajouter que l'autorité même de la science est un fait social, n'intervient-on pas encore manifestement l'ordre des causes? Ce n'est pas parce que la science a du prestige qu'elle réussit, mais c'est parce qu'elle réussit (et après combien de luttes contre l'autorité sociale!) qu'elle a acquis du prestige. Les catégories sont des produits sociaux parce qu'elles permettent l'entente sociale? Disons plutôt qu'elles ne permettent cette entente que dans la mesure où elles ont une valeur objective, et qu'elles viennent au contraire tôt ou tard à l'empêcher si elles ne l'ont pas; si elles ne sont qu'une sorte de contact social involontaire des esprits, c'est-à-dire si elles ne sont que des produits sociaux, leur existence et leur valeur, même sociale, est singulièrement précaire. A plus forte raison les catégories qui ne seraient que des produits sociaux sont d'ordinaire sans valeur scientifique. Elles ont besoin d'être sans cesse rectifiées : ici encore d'où viendra la rectification? Ne serait-il pas contradictoire de l'expliquer par cela même qui l'a rendue nécessaire?

L'ancienne philosophie croyait nécessaire de trouver à la raison un sujet d'inhérence qu'elle croyait voir soit dans l'individu soit en Dieu, soit dans l'esprit par opposition aux choses ou inversement. Ces réponses apparaissent à l'examen assez vaines. La nouvelle philosophie assigne la Société pour siège à la Raison et cela n'est ni plus clair et ni plus utile. Car c'est la question même qui est fautive. La raison, si elle mérite son nom, doit être inhérente à la Réalité tout entière, y compris l'esprit lui-même qui en est la plus haute manifestation.

La religion engendre l'art? Mais c'est à condition que s'introduise la liberté des formes, la spontanéité créatrice, l'inspiration originale, personnelle, sincère, c'est-à-dire sans doute l'art lui-même. C'est à condition que soient rejetées les conventions hiératiques, les prétendues règles imposées par la tradition, simple cristallisation de certaines expériences incomplètes et mal comprises; c'est à condition que soient bannis les scrupules qui interdisent à l'artiste les sujets « sacrés », les préoccupations parénétiqes ou apologétiques. La Religion a fourni à l'art une matière des plus riches; cela n'est pas douteux. Mais dire qu'elle l'a engendré, c'est tout autre chose; et l'on pourrait même prétendre qu'en s'emparant de la matière religieuse, c'est sur bien des points l'art qui engendre la religion. La religion n'est-elle pas, pour une bonne part, une création poétique, une vision imaginative du Monde et de la Vie?

La religion engendre le droit et la morale? Mais c'est à condition que s'en dégage peu à peu le souci de régler les rapports des hommes entre eux plutôt que ceux des hommes avec les êtres surnaturels; c'est à condition que le contenu des règles, morales ou juridiques, placées sans doute à l'origine sous la sanction de la divinité, s'établisse, non d'après des formes absolues et d'origine extrinsèque, mais d'après une expérience réelle de la vie en société et de ses exigences, à condition que de théologiques ces règles deviennent objectives; c'est encore à condition que le système du « status » traditionnel et conservateur, autoritaire et inégalitaire soit peu à peu remplacé par le système du contrat, l'égal respect des personnes inégales, le développement des libertés. C'est ce mouvement qu'il faudrait expliquer et il est difficile de l'expliquer par des origines religieuses puisqu'il se fait presque entièrement

contre les religions établies, ou mieux encore, qu'il oblige les religions elles-mêmes à se transformer. La société élabore des idéaux et l'idéal même serait un produit social? Assurément, sans la société il n'y aurait pas d'idéal, pas plus qu'il n'y aurait de morale, ni de science, parce qu'il n'y aurait pas vraiment d'Homme. Mais ce n'est pas à dire que l'idéal soit un produit de la société comme telle. Les belles pages que M. Durkheim a consacrées à cette thèse sont un hymne sociolâtrique d'un sentiment très élevé, mais non pas une démonstration. L'Être social est par lui-même conservateur et non progressif; il tend à la stagnation et à l'uniformité. L'individu, forcément, parce qu'il est l'Unique, le Différent, est le centre d'où émane toute mobilité, toute hétérogénéité, toute nouveauté. En lui est l'exigence de la liberté; dans la société, la puissance modératrice et la contrainte, dont la résistance exerce les forces libératrices qui fermentent dans l'individu et leur permet d'acquérir la conscience et la maturité sans lesquelles sans doute elles se dissiperaient inutilement. Mais partout où l'histoire nous permet d'en saisir l'éclosion, c'est dans une individualité puissante que l'idéal se fait jour. Les « effervescences » sociales sont souvent par elles-mêmes fort peu idéalistes, et nous savons par les exemples mêmes que nous fournit M. Durkheim, qu'elles comportent aussi bien des dévergondages de saturnales que des enthousiasmes généreux. L'excitation qui résulte de la répercussion des consciences les unes dans les autres est en elle-même sans valeur déterminée. Elle peut servir l'idéal comme elle peut provoquer des déchéances et des aberrations. La vie sociale fournit sans conteste le plus riche aliment à la faculté d'idéaliser; elle lui ouvre les horizons les plus vastes et les plus lumineux. Mais peut-on dire que la Religion et la Société aient créé cette faculté même alors que, de toute évidence, la Religion en est déjà pour une bonne part le produit?

C'est d'une toute autre manière, et, croyons-nous, d'une manière plus voisine de la conception de Comte, que nous comprendrions toutes ces questions d'origines; c'est dans des régions beaucoup plus humbles et moins éclatantes de la vie humaine que nous chercherions les sources véritables.

La science est née à la chasse, à la cuisine, à l'atelier, dans l'exercice libre et profane des activités techniques et intellectuelles,

directement déterminées par les besoins ou par la curiosité et faisant leur apprentissage au contact immédiat de la réalité. Apprécier la portée de la flèche et la tension de l'arc, apprendre à faire éclater le silex, compter ses brebis, mesurer ses champs, juger de la saison propice à la cueillette ou à la culture, se diriger sur la mer sans routes, voilà les commencements de la pensée scientifique. Papin observant bouillir sa marmite et se soulever le couvercle, voilà le symbole de la genèse de la science. Elle a pour auteurs premiers les Papins préhistoriques des bivouacs de l'âge de pierre. La première force que les hommes se seraient représentée serait, sous le nom de *Mana* le mystérieux pouvoir de l'Être social sur l'Être individuel? Mais le premier homme qui a lancé une pierre ou un javelot, qui a soulevé un fardeau ou fait usage d'un levier, a eu de la force une expérience élémentaire autrement directe, autrement instructive. Cette expérience était commune, mais individuelle et non pas collective; et c'est cette expérience-là et non l'autre qui a pu aboutir à une science mécanique. L'autre n'a jamais pu que l'empêcher.

L'art est né dans le temple? Disons plutôt qu'il l'a envahi. Il a fallu s'orner pour les cérémonies et les danses religieuses; mais c'est que le besoin d'ornement préexistait dans les relations humaines et en particulier dans la coquetterie des sexes, en dehors de toute fonction religieuse. On a voulu rendre visibles, intéressants, effrayants ou beaux, les êtres divins, pâles, lointains, ignorés; et l'on s'est étudié à la réalisation des formes vaguement imaginées, à l'expression des sentiments, à la création de nouvelles représentations et de légendes de plus en plus riches. Mais ces facultés, la religion qui les appelait à son service ne les créait pas; les peintures et les sculptures des cavernes préhistoriques, les ornements dont l'homme paraît avoir toujours eu l'instinct d'embellir les ustensiles même les plus communs, attestent que l'art profane est aussi vieux que l'homme. On a voulu bâtir la maison des dieux plus haute et plus durable que l'humble et fragile demeure des hommes périssables. Mais il fallait que l'architecte et le sculpteur se fussent déjà exercés dans leur technique, et ce n'est pas une réunion purement religieuse comme celle d'un clan Australien dans un *Intichiuma*, ou celle des protestants pourchassés dans leur « Désert », qui pouvait créer ces techniques. Ici encore, je dirais

que le terme révèle l'origine, et que l'art « indépendant », essentiellement créateur et autonome, n'apparaît dans les Âges civilisés que parce qu'en réalité il a toujours existé.

La morale enfin, et le droit surtout, je dirais volontiers qu'ils sont nés au marché, dans les boutiques, et aussi dans les conflits de la force, de l'ambition, ou de la concurrence. Le libre contrat des trocs élémentaires, l'arbitrage nécessaire dans les contestations, voilà les germes, à l'origine très humbles et très cachés de la justice. C'est devant leur continuel développement qu'ont sans cesse reculé toutes les formes de distribution autoritaire du pouvoir et de la richesse que les religions ont au contraire toujours sanctionnées. Toutes les règles de la vie, ce ne peut être que la réalité de la vie qui les a enseignées, et la religion, fonction toute formelle et symbolique, ne pouvait ni les découvrir, ni les déterminer; elle ne pouvait que les accepter des mains de l'expérience et les consacrer<sup>1</sup>. Par elle-même elle n'y pouvait ajouter que des règles à côté, des prescriptions vaines ou même déplorables dont il a fallu beaucoup de temps et d'efforts pour se débarrasser. Et c'est justement la morale et le droit profanes qui ont sans cesse opéré ces corrections et ces amputations. Ici encore, c'est donc le germe profane, d'abord insignifiant, de la morale et du droit qui apparaît comme la cause véritable de tout le développement ultérieur, dont les origines religieuses, d'abord plus visibles et plus imposantes, ne sauraient rendre compte, puisqu'elles reculent et s'effacent au fur et à mesure qu'il progresse.

Ainsi nous admettons volontiers que les principales fonctions humaines ont apparu à l'origine enveloppées et comme revêtues de religion. Il est donc naturel que le sociologue, si du moins il veut remonter aux origines, les aperçoive d'abord sous cette forme qui frappera ses regards. C'est que la fonction religieuse est en effet la première organisée dans la société, objet de son enquête; c'est que la pensée mystique, en raison même de ce qu'elle a d'imparfait et de rudimentaire, est primitivement la plus étendue. C'est surtout que les autres « origines », pourtant indubitables pour qui procède

1. C'est ce que nous rappellerions plus haut dans le cas tout à fait caractéristique de l'exogamie. Nous avons vu qu'on était obligé de supposer l'exogamie préexistante à ses interprétations religieuses, loin de pouvoir l'expliquer par la religion.

par analyse, comme il convient dans une recherche *causale*, sont infiniment moins saillantes au point de vue de l'*histoire*. Mais il n'apparaît pas que la Religion ou la Société *explique* véritablement *ce qui est à expliquer*; elle rendrait plutôt compte de l'envers du problème, c'est-à-dire de la lenteur avec laquelle ces diverses fonctions se sont différenciées et épurées, sont devenues enfin conscientes du rôle qu'elles avaient à jouer.

Ce ne saurait être une fonction spéciale, fût-ce la plus primordiale, qui peut avoir « porté dans ses flancs » la totalité de la vie humaine et l'inépuisable fécondité de sa création incessante. La seule cause adéquate ici, c'est la totalité même de l'Esprit au contact de la totalité du réel; et ce qu'est véritablement l'Esprit, nous le savons mieux par ses plus parfaites productions que par ses confuses origines.

GUSTAVE BELOT.

Revue Halbwachs

Matière et Société

On peut parler d'un règne social sans ignorer, pour cela, que n'importe quel groupe humain est en contact avec la nature matérielle, qu'il occupe une situation définie dans l'espace, qu'il possède un volume et une figure, et qu'étant constitué par des hommes assemblés et rapprochés, il reste soumis à l'empire de certaines nécessités organiques. « Ce qu'on voit aux abords d'une grande cité », près de « ses abattoirs, ses murs, ses cimetières », ce sont des entrepôts et des docks où s'entassent des matériaux et des produits, des chantiers, des ateliers, des usines, des rames de wagons dans les gares, et des cargos sur les canaux. Et on s'imaginerait volontiers que toute cette matière, transformée par l'activité industrielle, fait partie intégrante de la substance du groupe, au même titre que les membres et les corps de ceux qui ont construit ces appareils et les maintiennent en mouvement.

Pourtant, si les faits sociaux sont *sui generis*, s'ils ne se réduisent pas à un autre ordre de phénomènes, ils ne sauraient non plus dépendre d'eux. Dans toutes les relations que comprend la vie d'une société n'entrent que des termes de même nature, rien que du collectif : les faits sociaux se présentent comme un système fermé. Les faits physiques, organiques, et les états psychiques directement liés aux modifications de l'organisme, et qui relèvent de la psychologie individuelle, n'y trouvent pas accès. Quand on parle d'un contact ou d'un rapport entre la société et la matière, il faut donc s'entendre. Rien de ce qui est matériel ne peut pénétrer dans la conscience du groupe tout en continuant à relever de l'ordre des faits mécaniques, et ce n'est, aussi, que par métaphore que l'on attribuerait à la société le pouvoir d'enfermer une partie et comme une émanation d'elle-même dans la matière d'un produit ou d'une machine. A aucun moment la conscience

collective ne peut sortir de soi, ni s'ouvrir à ce qui n'est pas elle.

Il n'en est pas moins vrai que les hommes agissent sur la matière, ou, plus exactement, qu'entre les organismes humains et les choses inorganiques il y a tout un jeu d'actions et de réactions tel que des hommes réussissent à tirer parti des propriétés matérielles, et que la société se trouve peu à peu adaptée à la nature. Comment cela est-il possible? — Les consciences ne se confondent pas avec les choses : mais elles sont capables de se les représenter. En d'autres termes, la nature, pour des hommes, se réduit à une série de sensations ou d'images, et ils ne peuvent agir sur elle que dans la mesure où cet ordre de représentations prend une plus grande place dans leur conscience. Mais (c'est là le point essentiel à considérer) ces sensations qui reproduisent en nous la matière sont elles-mêmes conditionnées par l'activité organique de nos sens et de notre système nerveux; elles ne rentrent donc point dans la catégorie des états de conscience collectifs : ce sont des états mentaux individuels. Ainsi, ce n'est pas en tant qu'il est membre d'une société, c'est en tant qu'il conserve une vie et une conscience organique qui ne se confondent pas avec celles de la société, que l'homme se représente immédiatement les choses de manière à pouvoir réagir sur elles. Il importe peu, d'ailleurs, que la pensée collective n'ignore pas la nature : nous verrons quelle place y occupent, notamment, les conceptions scientifiques de la matière. Il est très concevable aussi, et il arrive le plus souvent, que sur nos sensations se greffent des idées que nous devons aux autres. Inversement, les termes du langage expriment presque tous quelque image matérielle plus ou moins effacée. Cela n'empêche pas qu'entre les représentations des choses ou des actions physiques, et des personnes ou des activités humaines, il n'y ait une différence non pas seulement de nature, mais, au regard de l'appréciation sociale, une opposition de dignité et de valeur. Comment en saurait-il être autrement, puisque, pour agir sur la matière, une conscience doit s'isoler en face d'elle, et détacher son attention de la vie du groupe, puisque, dans la mesure où il entre en contact avec les choses, l'homme est contraint d'oublier ses semblables?

S'il en est ainsi on pouvait s'attendre à ce que, dans les sociétés d'aujourd'hui où toute une classe d'hommes se trouve le plus

étroitement spécialisée dans l'accomplissement des tâches industrielles, il s'établit une séparation profonde entre ceux-ci et tous les autres. L'examen des faits nous a paru confirmer cette conclusion<sup>1</sup>, et nous définirions maintenant encore la classe ouvrière, comme nous l'avons fait ailleurs : « l'ensemble des hommes qui, pour s'acquitter de leur travail, doivent se tourner vers la matière, et sortir de la société ». Mais il ne sera pas inutile, pour dissiper quelques obscurités et prévenir certaines objections, que nous poursuivions un peu plus avant notre analyse.

\* \* \*

Dans une conscience où prédominent les sensations qui correspondent aux faits de la nature inorganique, la place laissée aux idées qui correspondent aux personnes se trouve réduite d'autant plus que ces deux sortes de pensées ne se confondent pas, ne s'alimentent point, et ne s'entretiennent pas en mouvement par une action réciproque. Il nous est apparu, en effet, que, chez les travailleurs manuels, l'ordre des besoins, leur intensité relative, ne s'accordait pas avec ce qu'on observe dans d'autres classes sociales à égalité de charges et de revenus, et que ceux qu'on peut appeler collectifs étaient chez eux le moins développés.

A la vérité, un ralentissement analogue et une semblable paralysie partielle des fonctions de relation se remarque aussi chez des hommes qui n'ont aucun autre trait commun avec les ouvriers. Voici des membres de la société qu'un accident quelconque, ruine, maladie, deuil, vieillesse peut-être, etc., a conduits à s'éloigner du monde, à renoncer à nombre d'occupations et de distractions qui les mettaient en rapport avec leurs semblables. Voici un groupe de prisonniers de guerre, brusquement retranchés de leur milieu familial et professionnel, du cercle de leurs amis, de leur groupe national. Voici les habitants d'une petite ville, dont la vie, remplie de lacunes, offre un rythme singulièrement lent, par comparaison avec l'animation et l'activité intense des grandes cités. Dans tous

1. *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines (Collection des Travaux de l'Année Sociologique)*. Paris, Alcan, 1913.

ces cas, on peut relever un rétrécissement notable, pour des raisons diverses, de cette partie des consciences qu'éclaire et réchauffe le rayonnement des autres. Cependant la société ne confond point et ne met pas au même niveau ces groupes et celui des ouvriers. Pourquoi? N'est-ce pas la preuve que ceux-ci sont insuffisamment définis par le faible degré de leur participation à la vie sociale?

Analysons ces situations, où le lien social est en effet momentanément tranché, ou bien, pour une durée illimitée, détendu et relâché, et écartons d'abord les cas individuels, qui ne peuvent, par définition, fonder une distinction sociale. Quand plusieurs personnes s'entendent pour vivre hors du monde, loin du siècle, comme dans certaines communautés religieuses, ils sortent d'une société pour en créer une autre, plus étroite : ils sacrifient une partie de leurs relations avec les hommes au souci de multiplier et renforcer celles qui les unissent à un petit nombre d'entre eux. Il est naturel qu'on distingue ces fondateurs et ces membres d'associations, auxquels ne suffit pas la société commune, et qui, en quelque sorte, la dépassent, de ceux qui restent au-dessous d'elle.

Dans l'antiquité, les prisonniers de guerre tombaient en état d'esclavage, parce que le retranchement de ces hommes de la tribu, de la cité, et plus généralement de la société où ils étaient jusqu'alors compris, passait pour définitif. Ils sortaient en même temps de leur classe et de leur nation. Mais dans les guerres actuelles, il n'en est plus de même. Une nation belligérante retient en captivité les membres du groupe adverse dont elle a pu s'emparer, en vue de paralyser ou de réduire la fonction qu'ils y remplissaient. Loin de perdre leur qualité sociale antérieure, il arrive qu'ils en prennent alors mieux conscience, parce qu'elle est la cause déclarée des conditions anormales de vie qu'on leur impose. Ils reconstituent même, le plus souvent, dans les camps ou les forteresses où on les enferme, une société originale où se conservent les traits essentiels de la nation dont ils sont détachés. Ils ne sont pas comme les exilés de l'antiquité qui ne pouvaient se réclamer d'aucune cité ni d'aucune loi. S'ils sont exclus de la société ennemie, c'est parce qu'ils restent partie intégrante de l'autre : c'est pourquoi on les traite avec un mélange d'égards et de rigueur, *tanquam hostes et hospites*.

Quant aux habitants non-ouvriers des petites villes, ils occupent

une situation intermédiaire entre les paysans, dont ils demeurent très proches, et cette partie de la société qui vit dans les grandes agglomérations urbaines et ne travaille pas de ses mains. La différence est ici, plutôt, de qualité ou d'espèce que de degré. Sans doute les petites bourgades gravitent parfois autour des grandes villes, les prennent pour modèles et s'efforcent de les imiter. Si elles n'y parviennent qu'incomplètement, c'est qu'elles sont retenues et comme tirées en arrière par la force des traditions campagnardes et provinciales, c'est-à-dire parce qu'elles résistent aux tendances modernes au nom de conceptions anciennes. Mais ce n'est là qu'un cas particulier de l'opposition entre deux types de vie, l'une paysanne, l'autre citadine, toutes deux sociales au même titre. C'est pourquoi les petites villes se trouvent dans un état d'équilibre instable; il suffit d'une transformation économique assez fréquente, et d'ailleurs dans le sens de l'évolution, pour qu'en perdant leurs attaches rurales elles soient entraînées dans le grand courant de la vie urbaine proprement dite. — Ainsi, dans tous ces cas, si certains hommes et même certains groupes restent en dehors, sinon en marge, d'une société, c'est qu'ils font partie d'autres sociétés, et cela s'explique par une répugnance, un antagonisme, ou une incompatibilité qui met aux prises des tendances collectives opposées.

Il ne saurait en être de même des ouvriers. Parce qu'ils se sentent isolés, exclus, dépréciés, les ouvriers prennent parfois une conscience assez nette de leur solidarité pour s'opposer comme classe au reste de la société : ce n'est donc pas un sentiment de classe qui rendrait compte de leur isolement. Comme on ne s'expliquerait point, d'autre part, que la société se fermât à tant d'hommes, s'ils étaient qualifiés pour s'y introduire, et capables d'accroître le nombre et l'intensité des relations qui unissent ses membres, il faut conclure qu'ils ne possèdent ni ces qualités, ni ce pouvoir. Il suffit, d'ailleurs, d'examiner d'un peu près la nature de leur activité, et le pli qu'elle imprime à leur organisme psychophysique, pour retrouver la cause qui les tient écartés l'un de l'autre, et qui les isole des autres hommes assez longtemps pour réduire de plus en plus la prise qu'ils pourraient offrir aux forces de cohésion et de rapprochement.

La représentation des propriétés et objets matériels particuliers.

absorbe l'attention du travailleur manuel. Sans doute, tout homme reçoit aussi des sensations de la nature inorganique : mais, en général, elles ne s'isolent pas dans sa conscience. Elles entrent, comme éléments, dans des séries de pensées qui nous rattachent à la société. Le spectacle de la nature réveille en nous des émotions, nous rappelle des images, et s'associe à des réflexions qui nous viennent des groupes avec lesquels nous pensons et sentons en commun. Que nous considérons les choses matérielles du point de vue du savant, de l'artiste, ou de celui de notre utilité, elles nous apparaissent comme des signes, des symboles, des moyens. Du fait que les images qui les reproduisent s'assimilent à l'ensemble de nos états de conscience, nous les envisageons comme les centres de relations multiples entre les consciences, ou entre les diverses parties de notre conscience, plutôt qu'en elles-mêmes et dans leurs rapports avec leurs objets. Au contraire, pour ceux qui travaillent sur la matière, les images des choses se rattachent les unes aux autres, mais, par là même, se détachent du reste de la conscience, de façon à constituer des systèmes isolés où n'entrent que les représentations de l'action de la matière sur nous, et de notre action sur elle. Dans l'esprit d'un ouvrier qui charge du sable sur un tombereau, ou qui attaque à coups de pioche une couche de charbon, ou qui tréfile des barres de fer, ou qui surveille des métiers de tissage, que trouve-t-on, si ce n'est une association entre des sensations visuelles ou tactiles, et des sensations musculaires, entre celles-ci et de nouvelles sensations (tactiles ou visuelles)? Et n'est-il pas vrai que l'attention, qui suit naturellement le cours de ces séries de sensations, ne trouve en elles aucun point où s'amorcerait une série de pensées ou d'images qui aurait une autre direction, et rattacherait les premières au reste de la vie consciente? A quoi il faut ajouter que cette activité physique non seulement crée ainsi une séparation dans la conscience entre la partie de celle-ci qui est tournée vers les réalités humaines et celle où se développent les représentations des choses et des organes dans leurs rapports avec elles, mais que, par la dépense de forces organiques en général qu'elle entraîne, elle intensifie les sensations corporelles de toute nature, renforce le sentiment des besoins purement physiques, et les détache, à leur tour, du système des tendances que détermine en nous la vie sociale. Ainsi,

par suite d'un contact continu ou souvent renouvelé avec certains aspects, toujours du même ordre, de la matière, il semble que toute une partie de notre organisme mental se place en dehors du courant qui circule d'une conscience à l'autre, et que l'individu s'apparaisse alors comme un être isolé et réduit, qui participe au morcellement et à la discontinuité du monde inanimé.

On trouvera peut-être cette description trop schématique, si l'on est surtout frappé, lorsqu'on parcourt une usine ou qu'on circule sur un chantier, par tout ce qu'il entre d'artificiel et de technique dans l'industrie moderne. Les machines, si complexes, et dont chacune représente un tel effort de calcul et de combinaison, les matières premières, qui ne sont presque jamais toutes brutes, mais qu'une transformation préalable a déjà ébauchées et façonnées, pour qu'elles se prêtent le mieux à la fabrication, la répartition des tâches entre équipes spécialisées, tout ne porte-t-il pas au plus haut degré la marque d'une activité concertée? Les ouvriers, partout où leurs regards se portent, n'aperçoivent-ils point comme autant de miroirs qui se renvoient l'un à l'autre, en la multipliant indéfiniment, l'image de la société, et son travail n'apparaît-il pas à chacun d'eux comme le point de convergence d'une quantité d'efforts humains intelligemment réglés, qui s'y croisent et en sont comme le point d'appui? Lorsque se présente à lui une poignée à prendre, un levier à soulever, une manivelle à tourner, une vis à serrer, ne reconnaît-il pas le geste d'une collectivité cachée, qui lui indique la voie qu'il doit suivre et l'avertit qu'elle le surveille et le dirige, c'est-à-dire qu'elle est là? N'y aurait-il pas quelque équivoque à définir le travailleur manuel : un homme tourné vers la matière, si la matière, dans l'industrie, n'est jamais telle qu'elle se présente dans la nature, si, dans la machine, l'élément matériel disparaît presque, et passe en tout cas à l'arrière-plan, tandis que l'attention du travailleur se porte sur sa forme et sur son rôle, c'est-à-dire sur l'ordre et l'organisation de la production? Ainsi, loin d'être, dans la société, comme un espace lacunaire où la nature inanimée montre ses entrailles, l'usine avec tout ce qu'elle contient représente un des produits les plus achevés de l'activité commune des hommes, où l'art et la science humaines trouvent leur plus entière expression. C'est un milieu hypersocial, au contraire; si l'ouvrier y sort de lui-même et cesse

de s'y considérer comme une personnalité, ce n'est pas pour se confondre avec les choses, c'est parce que la société tire de lui, au moyen de cette organisation, une somme et une qualité d'activité par où il se dépasse, tout de même qu'au sein d'un groupe en proie à une émotion intense, l'individu s'élève à un degré d'exaltation dont il ne se croyait pas capable. L'activité ouvrière serait moins inhumaine que surhumaine : la conscience de l'ouvrier s'étendrait, au lieu de se resserrer, et ne perdrait que ses limites individuelles, pour s'élargir et s'approfondir en conscience collective.

Il est exact que l'organisation du travail à l'usine, bien qu'elle obéisse à des nécessités techniques aussi rigoureuses que les lois de la nature, et qu'elle tende à substituer le mécanisme à l'activité relativement spontanée de l'artisan, constitue bien une création artificielle, et se conforme aux règles d'une logique intellectuelle et collective. La division du travail, par exemple, est l'œuvre réfléchie de la volonté des hommes, et rien, dans le monde physique, n'en pouvait donner l'idée, ni ne lui ressemble. L'agencement de la production suivant des règles fixes et uniformes introduit plutôt, dans le désordre et la diversité des faits naturels, des séries de phénomènes bien ordonnées, qui se reproduisent identiquement, où la force musculaire des hommes et la force des puissances physiques s'associent en vue de fins qui en conditionnent tout le détail. La considération de l'œuvre et du résultat d'ensemble passe ici au premier plan : or ni cette œuvre, ni ce résultat ne sont dans le sens de la nature : ils marquent plutôt une contre-action, sur la nature, de la société. L'étude des tendances collectives, bien plus que la science physique ou biologique, en rendrait compte. Si l'ouvrier avait assez de temps, de liberté d'esprit et de culture pour les envisager de ce point de vue, on pourrait dire, en effet, que sa conscience lui représente bien plus une activité sociale organisatrice que des forces brutes aveugles et dispersées. — Tout se passe comme si la société avait imposé sa forme à la matière, donnée par la nature. Le progrès de la technique a consisté précisément en une réduction du contact direct que l'homme doit prendre avec elle. A mesure que l'industrie se développait, que les machines remplaçaient et économisaient le travail manuel, aux résistances physiques qu'offrait la matière

brute à transformer, on a opposé d'autres résistances, également physiques, dont la mise en jeu ne réclamait de l'homme qu'une dépense décroissante de force musculaire. Ainsi l'organisation a de plus en plus résorbé la matière, si bien qu'à présent, lorsque l'appareil producteur livre à la société l'objet fabriqué, ou la matière première déjà élaborée, la société n'y retrouve que ce qu'elle y a mis, et qu'elle s'y retrouve donc elle-même. Elle n'y trouve *presque rien* qui ne porte sa marque.

Et, toutefois, ce presque rien, ce résidu, c'est-à-dire ces propriétés de la matière, ces résistances dernières sur lesquelles les machines et l'intelligence organisatrice toutes seules n'ont pas prise, auxquelles il faut donc appliquer le travail musculaire ou l'habileté physique *individuelles*, comptent encore assez pour occuper les ouvriers, la main-d'œuvre, les travailleurs manuels. C'est de cela, et de cela seulement qu'il est question, lorsqu'on dit que les ouvriers sont tournés vers la matière : et, dans cela, on peut affirmer qu'ils ne retrouvent rien qui leur rappelle la société.

Dans une filature, l'étirage des fils s'opère automatiquement : des chariots se déplacent, et reviennent à l'endroit d'où ils étaient partis, sans que l'ouvrier, comme dans l'ancienne mule-jenny, ait besoin de les repousser ; bien plus, un dispositif ingénieux fait qu'ils s'arrêtent, lorsqu'un des fils se rompt. Pourtant, ils ne se rattachent pas tout seuls. On a triomphé de la ténuité des fils qui les rendait difficilement visibles, mais non de leur fragilité et de leur inertie. — Dans une chambre de chauffe, un mécanicien est enfermé pendant toute la traversée. Il faut que la force produite par la combustion du charbon se transforme, par l'échauffement de la chaudière, en tension de vapeur, que la vapeur actionne les pistons et ceux-ci l'arbre de couche, que les régulateurs fonctionnent, etc. En tout cela, le mécanicien n'a rien à voir : entre le travail de la machine et le sien il n'y a aucune analogie, aucun rapport de ressemblance, mais le plus violent contraste. Car, tandis que la machine ne fonctionne que dans la mesure où la matière dont elle est construite ne s'oppose point à sa marche, le mécanicien n'intervient que dans la mesure où elle résiste, où le charbon brûle trop, ou pas assez, où les pièces métalliques s'usent, où certains rouages s'échauffent ou s'encrassent. — Comment, dès lors, l'attention de l'ouvrier se porterait-elle sur ce qui n'est pas

ou n'est plus de son ressort ? Le filateur, qu'on charge de surveiller un nombre croissant de métiers, ne s'occupe que des fils qui cèdent et non du mécanisme qui meut, ou qui immobilise les chariots ; le mécanicien est surtout attentif au travail non mécanique que lui impose la machine ; il s'intéresse moins au fonctionnement normal de celle-ci qu'à ses imperfections, et n'a qu'une idée vague du travail humain qu'elle remplace, aussi bien que de la vie diverse et compliquée du navire dont elle n'est qu'un des rouages.

En résumé, lorsqu'on dit que certains hommes sont soumis à l'obligation de se tourner habituellement vers la matière, on n'entend point par là qu'entre leurs consciences et les objets physiques s'établirait, par on ne sait quelle opération obscure, un contact assez étroit pour que leurs dispositions psychiques se pénètrent et s'imprègnent des propriétés des choses. Mais, dans les consciences de ces hommes, il se produit une séparation entre deux sortes d'images ou de pensées : les unes, qui restent chez eux ce qu'elles sont chez les autres, et par lesquelles nous sommes en relation avec eux ; les autres, qui leur représentent en étroite liaison les choses et leur propre activité physique en tant qu'elle s'exerce sur elles, et qui constituent comme un système sans rapport avec le reste de la vie psychique. Ce qui a rendu possible cette action du monde inorganique sur certaines consciences, et ce qui la renforce, c'est que le résultat de l'industrie moderne, des procédés qu'elle applique à la production, de la situation où elle place ses agents d'exécution, a été d'analyser progressivement aussi bien la matière brute que la nature individuelle de l'homme. Elle a de mieux en mieux dégagé et isolé les résistances de la matière, sur lesquelles aucune organisation mécanique ne permettrait d'agir autrement qu'en leur opposant une force physique humaine ; et elle a, chez l'homme, dégagé et isolé également les aptitudes organiques correspondantes. Mais ces propriétés de la matière, aussi bien que ces modes d'activité de l'homme, du fait qu'ils se présentaient ainsi sous une forme abstraite, se sont détachés de plus en plus des ensembles dont ils dépendaient naturellement, si bien que les représentations des unes, non moins que celles des autres, n'ont plus le pouvoir d'évoquer dans les pensées ces ensembles concrets, c'est-à-dire la nature avec tous ses aspects pittoresques, et la conscience avec tout ce qu'elle doit à la vie

sociale, et se réduisent à des sensations mécaniquement associées en séries qui se referment sur elles-mêmes.

\*  
\*  
\*

La tendance à décomposer toujours davantage en ses éléments l'activité physique ouvrière a conduit récemment certains ingénieurs et industriels à introduire dans les usines des méthodes nouvelles, dites de standardisation. D'une part ils ont remarqué qu'un grand nombre d'ouvriers ne savent pas travailler dans les conditions les plus économiques, et qu'en réglant exactement la rapidité et l'ampleur de leurs gestes, le rythme de leurs mouvements, le nombre, la place et la durée de leurs repos, de leurs arrêts, de leurs suspensions d'effort, on réussit à augmenter beaucoup leur rendement. En conséquence, après des études réellement expérimentales, à la suite de comparaisons entre des ouvriers de capacités inégales et de tout un calcul de moyennes, des surveillants, chargés spécialement de guider l'ouvrier, non point de lui apprendre son métier, mais de lui dire quand il doit accélérer, ralentir, arrêter, c'est-à-dire des chronomètres, se sont acquittés de toute la partie indéterminée et arbitraire du travail manuel. Ainsi le travail des agents d'exécution de l'industrie, déjà si mécanisé, a été soumis à de nouvelles décompositions : on a enlevé à ceux-ci toute la part d'initiative et de choix qui leur restait, dans le cadre si étroit déjà de leur fonction. En même temps, ce qui subsistait, dans les opérations où ils étaient obligés de s'adapter aux propriétés de la matière, du rythme inégal et original, de la variété et de la spontanéité humaine, a disparu. On a cherché jusqu'au fond de la matière la loi de l'action qu'on devait exercer sur elle. Comme on ne pouvait transformer entièrement le travailleur en une machine, en mécanisant non seulement ses actes élémentaires, mais le principe qui les coordonne, on a reporté ce principe en dehors de la conscience et de la volonté de l'ouvrier, on l'a transformé en un système régulateur extérieur, construit et mis en jeu par un agent spécialisé, qui ignore les résistances et préférences personnelles de chacun, et ne connaît que les traits constants et moyens de leur nature physique.

D'autre part le système Taylor marque un progrès nouveau dans la sélection et la spécialisation des aptitudes ouvrières. Le travail ainsi dirigé et chronométré suppose chez les ouvriers un renoncement à leurs habitudes et préférences, c'est-à-dire dans beaucoup de cas un effort pénible, qui se heurte chez eux à des obstacles variables suivant leur nature individuelle. On en trouve un petit nombre, dans chaque équipe, auxquels il pèse beaucoup moins, et qui, le plus souvent, auraient pu servir de modèle et d'objet d'observation, quand on a calculé et arrêté la durée et les autres aspects quantitatifs des éléments du travail, parce qu'ils réalisent sans y penser les économies et agencements d'où résulte un meilleur rendement. Ceux qui sont de ce type, ou s'en rapprochent pour chaque espèce d'opération, se prêteront le mieux aux règles de « l'organisation scientifique » ; on pourra assez vite obtenir d'eux, comme on se le propose, qu'ils « exécutent le plus rapidement possible le travail qui convient le mieux à leurs aptitudes naturelles »<sup>1</sup>. Les qualités possédées à un degré éminent par chaque catégorie de ces ouvriers de choix varient, naturellement, suivant l'espèce du travail : qu'il s'agisse de manier la pelle, de poser des briques, ou de travaux plus complexes, comme la fabrication des pièces mécaniques, l'essentiel est de retrouver, dans l'ensemble des organismes humains, ceux en lesquels on peut le plus facilement monter les mécanismes spéciaux appropriés à chacune de ces opérations particulières. — Il y a en somme deux façons d'exécuter ces travaux : l'une suppose surtout de la souplesse, de l'ingéniosité, une certaine habileté à imiter ceux qu'on voit opérer à côté de soi, et à tirer le meilleur parti de l'instrument imparfait que représente n'importe quel organisme par rapport à n'importe quel travail : on pourrait l'appeler méthode d'adaptation individuelle : et, cependant, elle est aussi, et peut être surtout, sociale, puisqu'elle suppose un entraînement et une adaptation collective, les individus entrant dans des cadres prédéterminés, construits sans qu'il ait été tenu compte de leurs aptitudes naturelles, qu'ils sont obligés de suppléer à celles-ci, quand elles font défaut, par une intensité plus grande d'effort, et qu'ils

1. Frédéric Winslow Taylor, *Principes d'organisation scientifique des usines*. Traduction Jean Royer, 1912.

ne sont ainsi spécialisés que pour des raisons qui leur paraissent extérieures. Tout autre est le cas d'ouvriers qui se retrouvent en quelque sorte dans le travail qu'ils font. On ne réclame d'eux ni de l'intelligence, ni la faculté de réfléchir sur leur besogne et sur les moyens dont ils disposent pour l'accomplir : « Le chargeur de gueuses idéal, dit Taylor, doit avoir l'esprit lourd et obtus : il est donc absolument incapable de comprendre la science de son métier » ; la qualité primordiale des vérificatrices des billes de bicyclettes, c'est « une faible équation personnelle », c'est-à-dire des qualités d'intelligence très moyennes. Si on les groupe par équipes, c'est pour obéir à des nécessités techniques ; mais Taylor insiste fréquemment sur les effets fâcheux du rapprochement des ouvriers, du travail côte à côte : tous les intérêts collectifs, même s'ils se rattachent au travail, qui prennent corps à ces moments, viennent distraire l'attention de l'ouvrier de son effort individuel ; alors qu'il importe de grouper en une série mécanique isolée, à l'intérieur de sa conscience, les sensations de tout ordre qui correspondent à la matière de son travail aussi bien qu'à ses opérations élémentaires, dans ce système bien lié s'introduisent des représentations d'un autre ordre, qu'elles soient humaines, ou mécaniques elles-mêmes, mais en rapport avec d'autres mécanismes, avec d'autres facultés physiques, avec d'autres aspects de la matière, c'est-à-dire des représentations inutiles ou nuisibles. En réalité, de même qu'on a décomposé les résistances de la matière pour en mieux venir à bout, de même il faut décomposer les forces physiques des hommes, pour exercer sur chaque résistance la force qui lui correspond le mieux : c'est un deuxième mode de division du travail, qui ne s'impose pas moins que le premier. Or, comme toutes les qualités de force physique ne se présentent pas au même degré chez plusieurs hommes groupés au hasard, ce n'est pas collectivement, mais individuellement, c'est-à-dire sous la forme d'un effort accompli isolément, pour lui-même, par l'agent sur l'objet, que chacune de ces qualités se dégagera le mieux. Et Taylor pousse à ce point la préoccupation d'individualiser le travail qu'il voudrait que la tâche journalière fût chaque jour prescrite à chaque ouvrier, et non à chaque équipe, et qu'il combat le travail en coopération, et la participation aux bénéfices. Rien ne montre mieux à quel point le caractère social disparaît,

de l'ouvrier aussi bien que de son travail, à mesure que ce qu'il y a en lui de spécifique se trouve mieux analysé et isolé.

On comprend, après cet exposé des deux propositions essentielles du système Taylor, qu'il ait pu être l'objet d'appréciations à tel point divergentes. Les uns, attentifs surtout à la réduction correspondante de la part d'initiative et de liberté laissée jusqu'ici à l'ouvrier, y voient une nouvelle phase de l'évolution qui, à l'artisan et à l'ouvrier d'art d'autrefois, a substitué l'ouvrier d'usine étroitement spécialisé et le manœuvre, rouages inégaux, mais rouages tous deux, d'une machine, et tous deux absorbés dans une besogne parcellaire. Quand Marx disait que l'employeur, qui a acheté la force de travail de l'ouvrier à un certain prix, s'arrange de façon à en tirer une quantité de travail d'un prix supérieur, il ne prévoyait pas que la quantité de travail elle-même offrirait une telle élasticité, et qu'à effort égal, grâce à une plus savante organisation de l'usine, l'employeur pourrait en tirer, en moyenne, d'après Taylor, le double de ce qu'elle a rendu jusqu'ici. Mais c'est au prix de ce qu'il restait mêlé au travail ouvrier d'activité libre et sociale. Car le travailleur, bien qu'il ne fût en contact avec rien qui lui rappelât les hommes lorsqu'il s'absorbait en sa tâche, peinait du moins en coopération avec d'autres travailleurs, et, inconsciemment, indépendamment de la contrainte que pouvait exercer sur lui la marche des machines, la surveillance du contre-maitre, il réglait en partie son effort sur le leur, et se sentait uni à eux par une vague solidarité d'atelier ou de métier ; si, lorsqu'il exécutait son travail, sa pensée ne s'attachait qu'aux choses, lorsqu'il recevait des ordres, elle se retournait vers un homme qui, tout en lui prescrivant sa tâche, ne lui en fixait pas toutes les modalités, c'est-à-dire traitait avec lui comme avec un agent libre, et suivant des conventions établies par la société. Au contraire, sous le régime purement scientifique que nous avons décrit, entre le contre-maitre et l'ouvrier s'interpose un surveillant d'une espèce toute nouvelle : c'est, en quelque sorte, le contre-maitre du détail, qui ne propose pas une tâche, mais dicte des gestes, dont la parole agit sur l'ouvrier comme un levier sur une machine, et qui ne considère celui-ci que sous l'angle de son activité mécanique. Ainsi les hommes qui dirigent deviennent aussi lointains pour lui que l'officier, en régime de caserne, pour

le simple soldat : il ne reçoit d'ordres que d'un chronométrateur, qui est presque un agent d'exécution comme lui : il perd ce dernier contact avec l'organisme directeur de l'usine. En même temps, puisqu'une tâche individuelle lui est assignée, puisqu'on prend soin de l'isoler de ses camarades d'atelier, qu'on s'efforce de plus en plus de faire le vide autour de lui dans ce coin d'usine où on respirait une atmosphère sociale déjà si raréfiée, il ne voit plus, dans les autres ouvriers, que des instruments comme lui, et ne sent plus s'établir d'eux à lui, durant son travail, aucune espèce de relation solidaire. Ainsi le résultat du système Taylor serait de « désocialiser » plus complètement, au moins pendant la durée de sa tâche, le travailleur d'usine.

Mais on a pu soutenir que, loin d'abaisser et diminuer encore la situation de l'ouvrier, le système Taylor met celui-ci à même de produire, sans accroissement d'effort, en qualité et en quantité, exactement tout ce dont il est capable, et qu'au lieu de le laisser confondu dans une masse anonyme de travailleurs moyens, il l'aide à se développer dans le sens de ses aptitudes et à se distinguer : en le spécialisant suivant ses qualités naturelles, il met celles-ci en relief, et en réalise la pleine valeur. Il n'est pas indifférent en effet à la société que la production par ouvrier se trouve doublée : si elle reconnaît d'ailleurs que ce résultat est dû à une répartition des tâches plus conforme aux aptitudes naturelles des travailleurs, elle aura pour ceux-ci une considération plus grande que si chacun d'eux pouvait aisément être remplacé par beaucoup d'autres. On a souvent signalé comme une cause essentielle de la dépréciation du travail ouvrier le fait que, de plus en plus, on peut entrer dans une industrie avec un minimum de préparation technique. On ne forme plus d'apprentis, et il y a toujours moins d'ouvriers de métiers. L'industrie, telle qu'elle est organisée, ne réclame en effet bien souvent des ouvriers que des services, longs et fatigants, mais qui ne supposent ni des dons naturels rares, ni une éducation un peu poussée. C'est pourquoi le plus grand nombre d'entre eux sont traités comme des pièces ou des instruments de même valeur, substituables l'une à l'autre à l'intérieur d'une industrie, et qu'on juge moins sur leurs qualités individuelles que d'après leur conformité à un type moyen. Le plus souvent, on se préoccupe d'obtenir du plus grand nombre un

rendement moyen plutôt que de quelques-uns une production exceptionnelle. Les ouvriers s'en rendent bien compte : et ainsi s'explique que, loin de tendre à différencier leur situation, suivant leur réelle valeur professionnelle, ils acceptent l'idée d'une égalisation des salaires, d'un niveau de vie uniforme pour tous les membres de leur classe. Si, au lieu d'effacer les distinctions, les industriels s'efforçaient de les mettre en valeur, l'ouvrier aurait alors le sentiment d'être à sa place, et qu'on ne peut pas facilement se passer de lui. En même temps, du fait que l'activité qu'il exerce se trouverait dans le sens de sa nature, il ne subirait plus l'obligation du travail manuel comme un sacrifice et une pénible contrainte. A ces deux points de vue, il se rapprocherait de l'ancien artisan indépendant : celui-ci formait avec la clientèle de la ville ou du quartier ou des villages avoisinants comme une petite société, dans laquelle il jouissait d'une sorte de prestige personnel ; de même, le travailleur d'usine ainsi distingué, et classé dans une catégorie très étroite, ne serait plus une simple unité quelconque, pour son patron, ou les patrons de la région, et pour les contremaîtres : on l'estimerait à raison du caractère rare de ses facultés, on le traiterait comme une individualité ouvrière définie. D'autre part l'artisan aimait son métier parce qu'il avait mis longtemps à l'apprendre, qu'il s'y était révélé bon ouvrier, et que son œuvre portait la marque de sa personne ; de même l'ouvrier s'intéressera à son travail dans la mesure où il y trouvera l'occasion de manifester sa force, son habileté, son savoir-faire et sa supériorité sur les autres en telle branche définie. Ainsi Taylor s'attend à ce que la classe ouvrière se décompose : il s'y constituera une élite, qui comprendra non point ceux qui sont employés dans des métiers difficiles, ou à des besognes complexes, mais tous ceux qui auront été sélectionnés rigoureusement d'après leurs qualités physiques utiles pour l'opération industrielle, et placés là où le rendement de leur effort doit être maximum. Il dépendra des industriels, et de leurs facultés organisatrices, d'élargir cette élite, et en même temps d'agrandir l'écart de salaires, de situation, la différence de considération, et par suite de rang social, entre elle et la masse des ouvriers dont le travail n'aura pas été ainsi « standardisé ».

Ces prévisions reposent sur une critique en somme assez exacte

de l'organisation industrielle d'à présent. Les employeurs ne font pas l'effort nécessaire pour tirer le parti le meilleur du travail et des facultés des ouvriers. Les travailleurs, dans l'ensemble, cherchent aussi à réduire leur effort, dès qu'ils sont assurés que leur salaire ne baissera pas, parce qu'un trop petit nombre d'entre eux s'intéressent assez à leur travail, et ont assez d'amour-propre professionnel, pour développer le type du bon ouvrier. Il se peut que, par l'application du nouveau système, par une sélection et une utilisation plus rigoureuse et mieux comprise des forces de travail, en même temps qu'on augmente le rendement, on différencie et on spécialise dans la tâche à laquelle ils sont naturellement le mieux préparés un plus grand nombre des ouvriers industriels. Il se peut, même, que toute une partie de la classe ouvrière actuelle s'élève ainsi à un niveau supérieur, qu'elle touche de plus hauts salaires, et jouisse de plus de loisirs. Mais il n'en résultera pas nécessairement que la définition de l'ouvrier que nous avons proposée cesse d'être exacte, et que la classe ouvrière ne se présente plus comme un ensemble uni et solidaire. C'est à ce point de vue que la conception apparemment nouvelle de la fonction et de la situation des agents d'exécution dans l'industrie, telle que l'a formulée Taylor, nous intéresse. Il semble que, pour lui, si l'ouvrier n'a pas dans la société un rang plus élevé, cela tient non pas à ce qu'il dépense sa force physique sur des choses, mais à ce qu'il la dépense d'une façon peu économique, soit parce qu'il n'est pas à sa place, soit parce qu'il est pris dans une équipe d'ouvriers qui ne sont pas à leur place, et qu'à condition de l'isoler, et de lui donner un travail en rapport avec ses aptitudes, on ait chance de le transformer jusqu'à en faire un collaborateur conscient des ingénieurs et du patron, rattaché bien plus étroitement à eux qu'à ses camarades mécontents. Mais la nature de son activité en sera-t-elle à ce point modifiée qu'il ne soit plus possible à la société dans son ensemble, et qu'elle ne sente plus la nécessité de maintenir une ligne très nette de démarcation entre les ouvriers (quel que soit leur rendement et leur qualification) et ses autres membres ?

Les travailleurs de l'industrie subissent en réalité deux sortes de contrainte, d'une espèce et d'une importance très différente au regard du jugement social. D'une part un grand nombre d'entre

eux sont obligés d'exercer un métier, de déployer un genre d'activité technique pour lequel ils ne se sentent aucune vocation particulière. Certains, qui auraient pu travailler comme ouvriers qualifiés, sont obligés de rester, ou de devenir manœuvres; tel, qui aurait préféré un travail de force, doit exercer un métier sédentaire; et inversement. En dehors de ces grosses distinctions, il y a bien des nuances, dont les ouvriers ont le sentiment. Le plus souvent, ils ne choisissent point, et doivent se plier aux circonstances, ou à des volontés qui ne tiennent pas compte des particularités individuelles. Mais le malaise qui résulte du sentiment qu'on est ainsi mal aiguillé n'est point propre aux ouvriers : dans toutes les classes il se retrouve plus ou moins, mais toujours à quelque degré. D'autre part, le travail ouvrier maintient d'une façon durable l'homme à l'état d'isolement, lui interdit les actes et démarches qui le mettraient en rapport avec d'autres hommes, le sépare artificiellement de ses semblables. Ainsi tous les ouvriers, en tant que tels, subissent une contrainte d'un nouveau genre : membres d'une société, ils s'en trouvent retranchés périodiquement pendant la moitié au moins de la journée (des heures de veille) : et cette contrainte ne pèse que sur eux. Or, s'il est possible, par une organisation industrielle plus scientifique, en attribuant au plus grand nombre des ouvriers les tâches auxquelles ils sont le mieux appropriés, de réduire, en ce qui les concerne, le premier genre de contrainte, il n'en est pas de même du second. Qu'ils soient bons ou mauvais travailleurs, qu'ils apportent ou non du cœur à l'ouvrage, qu'ils aiment ou non leur métier, tous n'en subissent pas moins les conditions générales communes à tous les ouvriers : le contact prolongé avec les choses, la rupture momentanée de toute communication avec la société, restent ce qu'ils sont; et il semble même qu'à certains égards ce contact risque de se faire plus étroit, et cette rupture plus complète, dans le système Taylor que dans tout autre.

Il faut se mettre en garde, en effet, contre une confusion trop fréquente. A ceux qui décrivent le travail industriel en insistant sur ce que présente de pénible la nécessité où est l'ouvrier de fixer continuellement son attention sur des machines et des objets matériels, et de tourner le dos à la société humaine, on objecte quelquefois que bien des ouvriers s'intéressent assez à leur travail,

aux instruments dont ils se servent, aux difficultés qu'il leur faut vaincre, à la matière même sur quoi ils opèrent, à ses propriétés et à ses formes, aux divers stades de l'opération industrielle, et, encore, aux qualités physiques, force, habileté, endurance, acuité des sens, qu'il exige d'eux, pour s'y attacher, et souffrir quand ils doivent, pour une raison ou l'autre, y renoncer. Le reflet des hauts fourneaux danse, comme un mirage nostalgique, devant les yeux de l'ouvrier métallurgiste condamné au chômage. Le travailleur des cuirs et peaux renifle avec satisfaction l'odeur du tan. Et il arrive souvent qu'on entende ceux de la mécanique, ou même les maçons et terrassiers, s'entretenir longuement, en dehors des heures de travail, des machines qu'ils ont montées, des chantiers où ils ont passé, des tunnels qu'ils ont percés, des ponts qu'ils ont édifiés, etc.

Écartons même les cas où ils évoquent ainsi l'ensemble dont leur travail n'était qu'un élément, les détails extérieurs de l'organisation industrielle où ils ont été quelque temps encadrés, et toutes les remarques qui expriment une curiosité générale ou spéciale, qui s'étend au delà des limites de leur tâche propre. Il n'en reste pas moins que l'ouvrier se donne souvent à son œuvre, si étroite et mécanique, si matérielle et grossière soit-elle, de toute son ardeur, qu'il y travaille avec goût, qu'il y apporte de l'amour-propre, qu'elle demeure parfois le foyer où se concentre tout son intérêt même au cours des jours et des heures de repos, et qu'elle devient la matière de ses entretiens avec ceux qui l'entourent, et comme la substance de sa vie sociale elle-même. — Cela n'est pas contestable. Mais cela prouve simplement que, parmi les ouvriers, il y en a qui, en effet, sont à leur place, et qui exercent le métier dont ils avaient la vocation. L'affranchissement de la première sorte de contrainte peut être la source d'une satisfaction interne assez forte pour qu'ils soient moins sensibles à l'infériorité sociale de leur situation d'ouvrier. C'est ainsi qu'inversement un avocat ou un médecin qui s'est trompé de voie peut s'en consoler entièrement, et même n'en pas avoir le sentiment, s'il est surtout sensible à l'avantage d'exercer une profession libérale quelconque. Il faut même reconnaître que l'estime témoignée par la société au bon ouvrier peut effacer momentanément et comme éclipser la médiocre estime en laquelle elle tient la profession ouvrière en général. Mais il

n'importe. Que ses heures de travail à l'usine exercent sur lui, lorsqu'il en est sorti, une influence surtout négative, c'est-à-dire que l'épuisement, et le manque d'exercice de ses facultés de relation, le condamnent à se contenter de satisfactions physiques, et vident sa conscience ou l'immobilisent, ou une action positive, c'est-à-dire que les représentations du métier continuent à l'occuper, et servent d'aliment à une vie intellectuelle un peu factice, mais sans que sa pensée cesse pour cela de se mouvoir dans un cercle fermé, dans les deux cas il s'oriente sur l'axe de la matière inanimée, et non sur celui de la société.

..

Il nous faut insister sur la portée exacte de ces idées nées du métier, découpées en quelque sorte sur lui et à sa mesure, qui peuvent occuper momentanément, et même fréquemment, la pensée de l'ouvrier, et montrer qu'on ne réussit pas, soit en les analysant, soit en les combinant, à les transformer de manière à ce qu'elles se raccordent aux séries des notions proprement sociales. Ne nous en tenons plus à la formule étroite du Taylorisme. Envisageons tous les ouvriers qui, pour une raison quelconque, s'intéressent à leur métier, y pensent et en parlent souvent. Nous pourrions leur appliquer l'appellation de bons ouvriers. Pour renverser ou confirmer notre définition de l'ouvrier, c'est à eux que nous devons nous attacher. Car ils représentent cette fonction sous sa forme pure. S'il est inexact qu'il y ait chez l'ouvrier comme une force centrifuge qui l'écarte de la société, s'il y a même chez lui des forces contraires qui l'en rapprochent, et qui sont la source de toute une vie sociale à l'intérieur même de la classe ouvrière, il faut l'établir pour ceux-là d'abord. Il serait trop facile, en effet, d'insister sur les circonstances de la vie ouvrière qui ne lui sont pas essentielles, sur le fait, par exemple, que beaucoup d'ouvriers se laissent facilement distraire de leur tâche, profitent de toute occasion pour se rapprocher de leurs camarades, et échanger avec eux quelques propos extérieurs au métier, sur l'espèce de familiarité qui naît entre eux, de solidarité qui prend corps, du fait qu'ils se retrouvent chaque jour au même endroit, qu'ils arrivent à l'usine et en sortent ensemble. D'autre part, si la communauté

d'intérêts les unit, si les débats sur la durée du travail et les salaires sont l'occasion, dans leurs groupes, de sentiments collectifs assez intenses, il ne faut pas croire que leur situation de salarié se confonde avec leur situation d'ouvrier : on entre ici dans un tout autre ordre de notions, qui se retrouvent également, sous des formes très voisines, dans les autres classes, ce qui explique, par exemple, que des hommes n'exerçant pas une profession manuelle puissent se rattacher, en vue de défendre leurs revendications économiques, aux organisations de la classe ouvrière : il ne s'ensuit nullement qu'ils fassent partie de cette classe. Écartons donc tout cela, qui occupe peut-être une plus grande place dans l'esprit de beaucoup d'ouvriers que les représentations de métier. Nous nous en tenons à celles-ci, à ceux, parmi les ouvriers, qui s'absorbent en elles, et nous nous demandons si elles ont quelque contenu social, si, par elles, ils deviennent capables de s'engager plus avant dans la société.

L'ouvrier, dans certains cas, imagine les besoins auxquels répond l'objet qu'il fabrique, et sa pensée pousse une pointe dans l'ensemble des représentations collectives des groupes consommateurs. Et, de même, celui qui achète un objet fabriqué ou qui l'utilise a quelque vague idée de la quantité de travail qui s'y est incorporée. Certains économistes ont même défini la valeur par le temps de travail ; mais ils se sont trompés : la notion de valeur est bien plus complexe. En réalité ceux qui ne sont pas ouvriers songent presque exclusivement à l'utilité (entendue en un sens très large où entrent beaucoup d'éléments sociaux) des choses qu'ils acquièrent, tandis que l'ouvrier se rappelle le temps et la peine qu'il y a dépensés. Quand celui-ci s'inquiéterait des désirs et des goûts de ses clients, ce n'est qu'une toute petite partie de l'ensemble des besoins sociaux qu'il découvrirait ; et il n'y a aucune raison pour qu'il passe de là aux autres : ce n'est point par cette voie qu'on peut s'élever du métier à la société.

Nous avons considéré jusqu'ici l'ouvrier comme un membre de la collectivité humaine obligé de se tourner vers la matière. Il nous semblait que le mécanisme de la nature entrainait en lui, et pliait à ses lois une partie de son organisme. Mais, à vrai dire, l'activité reste chez lui organique en son principe et son détail. Si l'ouvrier caractérisé certaines habitudes qui, du dehors, ressemblent aux mou-

vements des machines, il n'y réussit qu'en utilisant des tendances préexistantes, qui ne sont peut-être que des forces instinctives. Ainsi, on pourrait soutenir tout aussi bien que la nature matérielle agit sur l'organisme comme un stimulant, et qu'à son contact celui-ci développe des aptitudes qui se trouvaient en lui à l'état embryonnaire. Plus la nature matérielle présente à l'homme des faces nouvelles, complexes, difficiles à atteindre et à étreindre, plus la nature humaine doit s'étendre, dans le sens qui lui est indiqué : mais, en s'étendant, elle ne perd pas son caractère humain. S'il en était autrement, s'il subissait simplement l'action de la nature, tout métier pourrait être appris, et on n'éprouverait pas cet étonnement que nous donne parfois l'ouvrier, qui semble suppléer aux instruments qui lui manquent, à des machines qui ne sont pas à sa portée, par une sorte de tact et d'intuition : tel le serrurier qui devine, sur des signes très vagues, la forme d'une clef, ou l'ouvrier lamineur qui, à la couleur des barres, et en les tâtant avec des pinces très allongées, reconnaît leur degré de malléabilité. Sans doute les ouvriers, et les hommes en général, sont inégaux à cet égard : mais rien n'empêche d'admettre que le germe de ces facultés existe en chaque homme, que c'est un des éléments de la nature humaine. — Or, comme ceux qui possèdent chacune d'elles dans sa plénitude sont rares, s'ils se spécialisent et s'il se groupent par spécialité, chaque catégorie professionnelle ainsi limitée constituera comme un organe nettement différencié de la société humaine. Supposons qu'ils prennent conscience d'être détenteurs d'une des fonctions de leur espèce, développée en eux à un degré éminent, et qu'ils se confrontent avec d'autres organes de la société, également différenciés et également rares. N'est-il pas vrai que, d'une réflexion sur le métier, naîtra alors une notion collective, la notion de la société toute entière et des rapports que leur groupe entretient avec elle ? De son côté, la société n'a pas de raison apparente pour ne pas reconnaître, comme partie de sa nature, une fonction qui lui est utile, et qui exprime un de ses aspects. Si, à la base de chaque activité ouvrière, il y a ainsi un instinct, ou un ensemble de tendances instinctives, l'ouvrier ne reprend-il pas sa place dans l'humanité ?

Des sociologues ont pensé, en effet, que l'infériorité de certaines

professions, des professions manuelles en particulier, tient beaucoup moins à la nature du métier, qu'au bas niveau de ceux qui l'exercent. L'adage « il n'y a pas de sots métiers, il n'y a que de sottés gens », pourrait être retourné ainsi : « il y a de mauvais métiers, parce qu'il y a de mauvais ouvriers ». Temporairement un préjugé défavorable s'est attaché aux métiers manuels, parce qu'on a cru qu'ils étaient les plus faciles à remplir, et qu'il n'était pas nécessaire qu'ils fussent bien remplis, et que les conditions de salaire et de vie ont été réglées sur ce qui convenait aux ouvriers inférieurs. Du jour où l'on reconnaîtrait que là, comme ailleurs, il faut sélectionner, où chaque aptitude serait utilisée là où il faut, pourquoi maintiendrait-on la vieille hiérarchie qui subordonne aux autres les professions ouvrières ? Chaque métier ou profession en vaut une autre, si ceux qui les occupent développent toute l'activité et l'habileté que comporte à cet égard la nature de l'homme. Les bons ouvriers en ont le sentiment, lorsqu'il décrivent leur métier, et expliquent quelles qualités il réclame, à ceux qui n'y sont pas initiés. Loin de se diminuer, il semble qu'ils se relèvent, à leurs yeux comme à ceux des autres, et qu'ils défendent la dignité de leur industrie, lorsqu'ils en révèlent les difficultés. Ils savent bien trouver un écho, et que tout homme s'intéresse passionnément aux opérations manuelles, dans la mesure où elles exigent un degré supérieur de force, d'endurance, d'acuité sensorielle, d'agilité, d'ingéniosité et de tact. Comment en serait-il autrement, puisque, dans la société restreinte de ceux qui ne les pratiquent pas, on cultive néanmoins les mêmes forces instinctives, dans les jeux et les sports, et que certains, qui le peuvent sans déroger, n'hésitent point parfois, tels les ingénieurs ou les artistes, à revêtir la blouse et à faire œuvre de leurs mains ?

De cette analyse il faut retenir qu'il y a lieu en effet de distinguer entre les facultés qui sont à la base des métiers industriels et ces métiers eux-mêmes. Mais si ces facultés sont humaines, et estimées par la société, en est-il ainsi du métier ? Nous ne le croyons pas. Une activité quelconque n'acquiert de valeur, aux yeux des hommes vivant en société, que dans la mesure où elle introduit directement parmi eux de nouveaux éléments de relations. Ils n'apprécient les qualités, physiques ou mentales, que si elles rehaussent en ceux qui les possèdent leurs capacités sociales. Par

exemple, la vigueur corporelle, l'adresse et le courage, qui assurent à ceux qui les ont un prestige exceptionnel, et en tout cas beaucoup de considération, à la guerre, ou dans une partie de chasse, n'attirent pas l'attention, et n'obtiennent aucune récompense, quand ils en font preuve à l'atelier. Si rares et merveilleux que paraissent aux gens compétents les dons naturels ou les aptitudes développées d'un artisan, il suffit qu'on n'en aperçoive pas immédiatement l'application sociale pour qu'ils se trouvent aussitôt dépréciés. Cela est si naturel que les ouvriers eux-mêmes ne s'en étonnent pas. — Si, en droit, la société considère bien comme son domaine toute la nature humaine, en fait elle ne revendique pas ce qui en est étroitement lié aux actions et sensations de l'individu, et n'est pas l'objet d'une représentation ni d'une appréciation collective. Or il est bien difficile aux ouvriers eux-mêmes de se représenter abstraitement leurs aptitudes spéciales, en les séparant par la pensée des conditions où ils les utilisent. La nature matérielle et ses résistances ne sont pas seulement le stimulant qui éveille et précise en eux telle ou telle faculté d'action ; la faculté une fois mise en jeu ne se développe pas pour elle-même : elle s'enferme bien vite dans le cadre du métier. C'est pourquoi on admire et on applaudit l'alpiniste qui n'a pas le vertige, et on s'étonne à peine de voir le couvreur à qui la tête ne tourne pas. En même temps qu'il fait surgir du fond inexploré de l'homme où dorment des instincts latents des forces qui enrichissent la nature humaine, le métier les emprisonne, les surcharge en quelque sorte de mécanisme, au point qu'il faut quelquefois un œil exercé pour reconnaître, derrière la ressemblance des gestes et attitudes, les qualités naturelles qui distinguent le bon ouvrier de ceux qui ont appris du dehors, et auxquels manque la spontanéité artisanale. — Sans doute les mêmes qualités, ou, du moins, certains éléments de celles-ci, sont développées parfois dans la société : mais elles le sont pour elles-mêmes, et de façon à ce que la société puisse s'en emparer et leur mettre sa marque. Les aptitudes physiques de ses membres sont en effet l'objet d'une évaluation sociale, lorsque le groupe a reconnu qu'à condition de revêtir certaines formes elles accroissent le volume et l'intensité de sa vie. Mais il faut, précisément, qu'elles n'évoquent alors rien de l'activité ouvrière. Lorsque des apprentis ou de jeunes ouvriers jouent au foot-ball le dimanche dans la

banlieue de Londres, on retrouve dans leurs gestes et leurs attitudes bien des vestiges de leur métier : les mouvements du jeu se coulent en quelque sorte dans le moule des mouvements de l'atelier. Tandis, en somme, que dans le métier l'action sur l'objet ou la matière est le but, et les qualités et facultés n'interviennent que comme moyens, dans les jeux et exercices le développement du corps et des aptitudes physiques est le but, et l'œuvre matérielle est proposée comme occasion et expédient à cette fin. Or on peut, par une sélection mieux comprise, spécialiser progressivement les ouvriers dans les tâches qui mettent en valeur leurs dons naturels : mais comme cela ne peut être l'objet dernier de l'industrie, comme l'essentiel est malgré tout de produire, avec un outillage défini, il faut bien que l'ouvrier, même dans les meilleures conditions, même s'il est bien à sa place, s'adapte à sa tâche, puisqu'on ne peut adapter sa tâche exactement à ses dispositions et à sa nature. Il est bien vrai que, dans la société aussi, les pouvoirs et facultés des hommes ne trouvent pas tous à se manifester, et que les exercices, jeux et sports, qui n'exercent que certaines facultés, et dans certain sens, façonnent à leur manière l'étoffe de notre être physique et mental. Mais cette action vient de la société : cette déformation ou transformation de nos tendances est comme le signe qui garantit leur légitimité. — Ainsi, même si l'ouvrier, à mesure qu'il se trouve plus étroitement en contact avec la matière, réagit sur elle par une part plus large et plus profonde de sa nature d'homme, de son « humanité », dès que cette réaction a pris la forme d'un métier, elle s'isole de l'ordre des tendances et actions sociales.

\*  
\*  
\*

Sous un autre angle d'observation, le travail ouvrier nous présente une nouvelle série de pensées et réflexions nées du métier, et qui semble orientée dans la direction de la société. L'ouvrier ne s'en tient pas à opposer ses forces aux choses. Il est aidé par des instruments et des machines, et, d'autre part, il doit s'appuyer sur un ensemble de notions techniques. Nous avons vu que tout cet appareil fonctionne en vue de simplifier et rendre plus efficace l'action directe sur la matière en quoi consiste

le travail de l'ouvrier. A la rigueur l'ouvrier peut se désintéresser de tout ce qu'il ne lui est pas utile de connaître pour remplir sa tâche. Mais, bien souvent, sa réflexion se porte, au contraire, sur la technique de son industrie. Et l'on conçoit que, s'il a été occupé à plusieurs tâches, s'il a passé par plusieurs usines où tels procédés anciens subsistent, où tels procédés perfectionnés ont été introduits, s'il a par ailleurs quelques connaissances scientifiques, et s'il n'est pas dépourvu d'intelligence, il puisse s'élever à des conceptions voisines de celles sur lesquelles opère l'ingénieur, et même le savant. Lorsqu'un ouvrier parle de la technique de son métier, il est capable de voir plus haut et plus loin que le travail de l'équipe dont il fait partie. Si on compare, sous ce rapport, le travailleur d'usine d'aujourd'hui et l'artisan du Moyen Age, on note ceci. A une époque où la technique était assez peu développée, où la part de l'activité manuelle dans la production restait considérable, les instruments et les procédés variaient suivant les métiers, et la fabrication reposait surtout sur la coutume et la tradition. Chaque corporation travaillait sous le patronage d'un saint particulier, et si toutes ces chapelles se groupaient dans la même église, chacune était éclairée par ses vitraux et par ses cierges, et avait un culte et des emblèmes qui n'empruntaient rien aux autres. Mais, aujourd'hui, les mêmes forces, vapeur et électricité, actionnent quelquefois les mêmes machines dans des industries très différentes. On applique ici et là les mêmes procédés, légèrement modifiés, mais pas assez pour qu'on n'en reconnaisse pas l'identité fondamentale. Même si les machines sont différentes, un ouvrier exercé retrouve entre elles bien des analogies : elles reposent sur le même principe, elles réalisent des agencements du même type. D'autre part, tandis que les anciens procédés de fabrication restaient le plus souvent stationnaires, dans l'industrie moderne il y a un progrès continu, et beaucoup d'ouvriers comprennent vite qu'il consiste à introduire partout le calcul, et que toute simplification pratique repose sur une complication de la théorie, c'est-à-dire sur la solution de difficultés scientifiques nouvelles. Par là s'ouvre à la pensée ouvrière une des avenues qui conduisent au cœur même de la société. Pourquoi ne s'y engagerait-elle pas ?

Il n'est ici question que de la science qui recherche les lois de

la nature inorganique, la seule dont relèvent jusqu'à présent les applications industrielles. On ne peut contester que les savants et les ingénieurs ne se trouvent hors de la classe ouvrière, ni prétendre que la science ainsi entendue soit exclue du cercle des activités sociales. Nous ne nous trompons pas, quand nous considérons les machines et l'organisation de l'industrie comme l'œuvre immédiate de la société. Comment distinguer, d'ailleurs, ici, entre la théorie et la pratique? En un sens, toute science est pratique, puisque les mathématiques peuvent être considérées comme un vaste réservoir qui renferme toutes les règles possibles, toutes les formules qu'il suffit de combiner pour aller à la rencontre des faits; et toute application, à son tour, intéresse le savant, car elle est comme une expérience qui peut toujours révéler du nouveau. Entre les réflexions techniques de l'ouvrier et les méditations du savant, n'y a-t-il pas continuité? Des unes comme des autres, toute idée d'une activité non matérielle, d'une relation entre des forces ou des grandeurs non mesurables, n'est-elle pas exclue? Et où marquer la limite entre le savoir empirique et la science?

Mais, s'il en est ainsi, l'opposition que nous avons signalée entre l'ordre des données matérielles et celui des relations sociales n'est pas absolue : elle comporterait en tout cas une exception si étendue que l'on ne comprendrait pas qu'elle ait pu jouer le rôle de premier plan que nous lui avons assigné. En effet, pourquoi la société se comporterait-elle autrement, vis-à-vis de ceux qui travaillent à connaître la matière, que vis-à-vis de ceux qui la transforment? Remarquons que l'attitude du savant ressemble en effet, par bien des côtés, à celle qui est imposée à l'ouvrier. Sans doute, la science se sert de signes qui représentent des idées, des opérations, et où se trouve incorporé le résultat de tout un long travail humain : mais tout cet appareil intellectuel remplit dans la science le rôle des machines dans l'industrie, et le rôle du savant n'est pas de les contempler, et de les comprendre, mais d'en chercher le point d'application à de nouveaux aspects de la matière. Le système des notions scientifiques, en d'autres termes, ne s'accroît pas de lui-même, par une déduction automatique et une sorte de génération spontanée : l'œuvre propre du savant, comme de l'ingénieur, qui est à la fois la plus difficile et la plus

pénible, c'est de tourner son attention sur les faits et les parties de la réalité qui se présentent à lui à l'état brut, qui n'ont pas encore été réduits en formules, et auxquels la pensée doit adhérer, sur lesquels il lui faut s'immobiliser, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé le biais par où les prendre, pour les calculer et se les assimiler. A ces moments, le savant est bien tourné vers la matière, exactement comme l'ouvrier manuel. Bien plus, il se pourrait que, pour se représenter les choses inorganiques et leurs lois, la pensée fût contrainte de s'identifier avec elles. Une psychologie pénétrante croit avoir bien mis en lumière cette condition, qui s'imposerait aussi bien au mathématicien lorsqu'il pense par signes, qu'au physicien qui observe ou expérimente. La notion mathématique communiquerait à la conscience où elle se développe son homogénéité et sa discontinuité. En apparence, le mathématicien s'élève jusqu'à un monde d'idées et de concepts spirituels : en réalité, il s'attache, lorsqu'il raisonne sur les figures et sur les nombres, aux aspects les plus figés, les plus éloignés de la vie, les plus abstraits, les moins humains des choses matérielles. Ainsi, à tous les degrés du travail scientifique, on pourrait dire que le savant marche en sens inverse des hommes entraînés par le courant de la vie, — et nous ajouterons (puisque la vie des hommes tire toute sa substance des relations où ils sont avec les autres, puisque prendre conscience de soi, c'est poser, en face de soi, un autre soi-même, puisqu'il n'y a pas de différence essentielle entre se représenter ce qu'on a été et imaginer ce que sont les autres) en sens inverse de la vie sociale.

Pourtant, entre l'activité scientifique, même celle de l'ingénieur, et le travail de l'ouvrier, la société fait passer le fossé qui marque ses limites : peut-être se représente-t-elle inexactement la fonction de l'homme de science. Mais, avant d'admettre qu'elle commette une aussi grave erreur, avec tant de résolution, depuis si longtemps, et partout, il faut examiner quelle est sa conception de la science. On a dit que toute erreur collective apparente de ce genre recouvre une part de vérité, et que la société ne peut pas persévérer indéfiniment dans une illusion, parce qu'elle serait avertie, par des résistances objectives, qu'elle se trompe, parce qu'elle ne peut vivre sur des fictions qui ne sont que cela. On voit bien, d'ailleurs, au-devant de quels dangers courrait une société,

si elle encourageait une activité qui lui serait étrangère, qui accroîtrait sans doute son empire sur les choses matérielles, mais absorberait peu à peu ses meilleurs éléments, et réduirait sa puissance vitale. Les savants, il est vrai, ont été souvent persécutés. Mais on ne les confondait pas, même alors, avec des ouvriers ou des membres des classes inférieures. On les traitait plutôt en hérétiques, qui retournaient contre la société des aptitudes et un ascendant dont elle eût pu bénéficier.

Le savant, lorsqu'il s'enferme dans une contemplation abstraite des faits, est obligé de déployer un effort pour écarter momentanément toutes les idées, hypothèses, notions scientifiques élaborées qui viendraient le distraire. L'ouvrier limite son attention bien plus aisément, et comme si cela lui était naturel, aux côtés des choses qu'il attaque avec la main ou la machine : par contre, il lui faut lutter et se contraindre, pour s'élever des faits aux conceptions intellectuelles qui en expriment scientifiquement la nature et les lois. De cette différence il semble bien résulter que l'attitude de l'un et de l'autre en face des faits ne sont identiques qu'en apparence. L'esprit du savant déborde singulièrement les objets auxquels il s'arrête, et se meut d'ordinaire dans un ordre de pensées qui ne sont pas une simple reproduction des choses particulières, mais qui expriment en même temps tout ce qu'il est possible à la collectivité humaine de connaître de leurs rapports entre elles, et des propriétés de leurs éléments. Quand le travailleur serait capable de retenir et de rattacher les remarques et observations sur les machines, les forces en jeu dans l'industrie, les matières premières et leurs transformations, dans le tableau ou le système qu'il en constituerait il ne retrouverait guère que ce qu'il y a mis, c'est-à-dire son expérience individuelle. Quand Leibniz dit qu'un artisan est capable dans certains cas de retrouver la théorie de son art, il entend par théorie la systématisation des règles et procédés pratiques, qui permet d'en comprendre l'enchaînement dans un cas et pour une application particulière, mais non la science, c'est-à-dire l'ensemble de concepts à la fois très riches et très généraux, œuvre lentement perfectionnée de tous les savants de tous les temps, où l'on retrouve à leur place non seulement toutes les expériences et réflexions d'autrefois, mais les problèmes posés et non encore résolus, et

le souvenir même des anciennes erreurs et des interprétations abandonnées.

Ne nous laissons pas abuser, en effet, par la simplicité et en quelque sorte la transparence des notions scientifiques les plus importantes, au point d'y voir le décalque décoloré de l'expérience individuelle, et de nous figurer qu'on les a simplement « extraites » de la matière. Au delà et autour de la formule abstraite d'une loi, il faut évoquer en même temps toutes les autres propositions qui trouvent sur elle leur point d'attache, toutes celles avec lesquelles elle s'articule, et non seulement toutes les expériences des individus qui les fondent, mais le fond social sur lequel elles se sont groupées, et toutes les croyances antérieures qu'elles recouvrent. Tout cet ensemble se retrouve, consciemment ou non, dans la pensée du savant : il sait bien que la fécondité d'une loi scientifique vient de ce qu'elle impose une discipline collective à tous les travailleurs de la science, et en même temps de ce qu'elle résume l'expérience et les tentatives d'explication d'une société qui se continue dans celle d'aujourd'hui, de même que l'homme auquel Pascal la comparait.

Dès lors, nous nous faisons une idée de l'activité du savant, même en tant qu'elle s'applique à la seule matière inerte, tout autre que les philosophes qui pensent qu'on ne peut connaître la matière qu'à condition de s'identifier avec elle par la conscience, et de communiquer à celle-ci la fixité, l'immobilité, et, en quelque sorte, la dureté de celle-là. Il ne suffit pas, d'après eux, que des représentations de propriétés matérielles se succèdent dans l'esprit pour qu'elles soient comprises; mais à l'image telle que la perçoit une conscience doit se substituer une notion telle qu'elle puisse être représentée dans un ensemble de consciences. Or, cette transformation ne consiste pas en ce que certaines parties de l'image, qu'on pourrait appeler individuelles, c'est-à-dire les liaisons de cette image avec les circonstances où tel individu s'est placé pour observer (circonstances qui ne tiendraient en rien à la nature extérieure, mais à l'état psychologique de l'observateur, à ce qu'il subsiste dans sa conscience de souvenirs, de pensées, etc.) sont abolies; ainsi appauvrie, elle perdrait tout rapport avec la pensée, et n'offrirait plus aucune prise à n'importe quelle conscience. Il faut au contraire renforcer ce cadre psychologique,

l'élargir, et le rendre plus maniable (bien que le mot soit trop voisin de manuel et donne une image inexacte). Or on ne voit pas comment on y parviendrait, si on s'en tient à l'expérience individuelle. Il faut en réalité que sinon le cadre, du moins les éléments dont on peut le fabriquer soient donnés, c'est-à-dire que l'esprit du savant ne s'attaque à la matière que bien pourvu de ces éléments : mais d'où les tireraient-ils, sinon de la pensée collective ?

De tout temps les hommes ont été en relations avec la matière, et ils s'en sont fait de bonne heure des représentations. Bien des faits permettent d'induire qu'ils n'ont pas distingué nettement tout de suite entre la nature humaine et la nature matérielle, que, si l'on veut, le cadre tenait alors une place bien plus grande que le tableau, ou que celui-ci était transfiguré par celui-là, en prenant la couleur et l'aspect. Mais si la science actuelle ne ressemble pas à la conception d'alors, toute pénétrée de religion et de métaphysique, on ne peut oublier qu'elle y prend sa source, et que si les notions sur lesquelles elle repose ne sont plus les mêmes, la même nécessité ne s'en impose pas moins à elle de pouvoir être comprise et utilisée collectivement. Le philosophe qui a comparé la science à « un œil énorme rattaché à un bras de géant », aurait dû dire plutôt : « des yeux innombrables en rapport avec une multitude de bras, mais en rapport, également, entre eux ». La différence est considérable, car si la première image, à une échelle plus restreinte, convient à l'ouvrier, du moins en tant qu'elle caractérise bien son isolement, et en quoi ses sensations et ses actes forment en effet comme un cercle qui se referme, on voit à quel point le champ de la vision est élargi, dès qu'il s'agit, pour chacun des yeux, d'observer non pas seulement ce qui peut être utile ou nuire à l'individu, mais, d'accord avec les autres, et en s'aidant de ce qu'ils ont déjà vu, ce qui peut être utile ou nuire non seulement à tout membre du groupe, mais encore à la vie et au développement collectif lui-même : on voit alors s'élargir singulièrement le domaine de « l'utilité » qui, au delà des limites des besoins physiques de l'individu, embrasse tout ce qui peut satisfaire les besoins collectifs de tout ordre, c'est-à-dire qu'en droit rien de ce qui est ou peut être ne s'en trouve exclu. De même, on aurait une vue singulièrement courte de la portée et du

contenu de la science des choses inanimées, si on la réduisait à traduire en formules abstraites les perceptions de la nature matérielle que peut recevoir la conscience d'un grand nombre de travailleurs industriels, et à n'être que la théorie de la pratique, — quand bien même on préposerait à l'élaboration de cette théorie un groupe d'hommes spécialisés, mais qui, penchés sur la matière, ne puiseraient pas, pour en éclairer les aspects, dans le fonds commun des notions collectives.

Ainsi, même quand l'ouvrier s'intéressera à la technique de son métier, faute d'une culture préalable, l'accès de la science lui restera fermé. Si certaines inventions, certains perfectionnements pratiques sont dus à l'initiative et à l'ingéniosité de tel d'entre eux, cela peut tenir au hasard, c'est-à-dire à la rencontre de dons exceptionnels d'attention et de combinaison chez un homme de la classe inférieure. Mais, en règle générale, si l'ouvrier souhaite parfois élargir son horizon, s'initier aux recherches d'où procède l'organisation de son industrie, il sent bien que la condition préalable de sa formation scientifique serait qu'il perdît de vue pendant quelque temps le métier, l'usine, qu'en même temps que les particularités des objets sur lesquels il opère, des machines dont il surveille le fonctionnement, des forces dont il règle l'emploi posent à son esprit des problèmes, l'angle étroit sous lequel il les aperçoit l'empêche d'en pénétrer la nature, qu'il subsiste trop de lacunes entre ses notions empiriques, que chacune d'elles est tronquée et incomplète, que du moins on ne peut extraire le plus. Il ressemble à ce que pourrait être un étudiant, dans un laboratoire, qui opérerait sous la direction d'un savant sans connaître la raison des préparations qu'on l'oblige à faire, qui serait condamné à ignorer l'ensemble auquel se rattache son travail étroitement délimité et toujours pareil. Et, de même que, d'ailleurs, il paraît contradictoire de prétendre organiser industriellement le travail scientifique, parce qu'une expérience n'est féconde qu'à condition qu'on projette sans arrêt sur elle toute la lumière de la science, qu'elle ne peut donc être effectuée que par un savant, et non parce qu'on pourrait appeler un manœuvre de la science, de même un ouvrier travaillerait mal, s'il avait trop de curiosité, et si des préoccupations théoriques venaient se jeter en travers de ses mouvements, déranger ses réflexes ou ses mécanismes bien

montés, et introduire dans ses opérations automatiques un principe d'hésitation et de tâtonnement.

\*  
\*\*

En résumé, nous admettons que les sociétés humaines, pour s'emparer de la matière et la transformer suivant leurs fins, préposent à cette fonction tout un ensemble défini de leurs membres qui, pour s'en acquitter, sont contraints de rester en contact avec les choses, de s'isoler en face d'elles, et de se détacher du reste de la collectivité humaine. On pouvait nous objecter que cette définition des agents d'exécution de l'industrie ne s'applique pas à l'ensemble de ceux-ci, qu'elle convient aux ouvriers, sans doute nombreux encore à notre époque, auxquels on assigne une tâche quelconque sans tenir compte de leurs dispositions naturelles, mais qu'un autre état de l'industrie reste concevable, où les ouvriers, même ceux qui s'acquittent de travaux en apparence non spéciaux, seraient néanmoins spécialisés suivant leurs aptitudes, de façon à donner, avec le même effort que jusqu'à présent, le maximum de rendement, et que, déjà, parmi les travailleurs, il y a lieu de distinguer ceux qui se trouvent à leur place, des autres. Or les premiers, que nous appelons les bons ouvriers, sont capables de s'intéresser à leur métier, soit que leur attention se porte sur les qualités personnelles et humaines qu'il met en jeu, soit qu'à force de réfléchir sur la technique, les faits, les propriétés matérielles des choses, ils s'élèvent à la conception et à la compréhension de la science. Ainsi, c'est précisément dans ces cas où la fonction ouvrière se présente en quelque sorte à l'état pur, et où l'ouvrier est le plus étroitement rattaché à son métier, qu'il paraîtrait s'orienter, sous ces deux points de vue, vers la société dont nous prétendons l'exclure. — A quoi nous répondons que notre définition de la classe ouvrière n'entraîne nullement que tous ses membres subissent au même degré l'obligation de travailler dans l'industrie comme une contrainte pénible. Mieux sélectionnés, chargés des opérations physiques qui répondent à leurs facultés, certains ouvriers trouveraient dans leur travail la source d'un contentement individuel assez intense pour qu'ils sentissent beaucoup moins vivement l'infériorité de leur

situation sociale. Mais cette situation n'en serait point changée, et ce genre de satisfaction ne résulterait en rien d'une reprise de contact quelconque avec la société, car les bons ouvriers en restent aussi retranchés que les autres. On pourrait imaginer qu'il en fût autrement, que la lutte contre la matière passât au premier plan des préoccupations de la société, et que celle-ci estimât surtout les pouvoirs humains qui permettent d'y triompher : mais les groupes où s'est conservé cet ordre d'appréciations appartiennent à des types primitifs et peu différenciés : en fait, dans nos sociétés, les facultés valent en raison de ce qu'elles renforcent les rapports qui unissent les membres de la collectivité, et permettent à ceux-ci de multiplier les points de contact entre eux et les autres hommes. Les qualités de l'ouvrier en tant que telles augmentent le pouvoir de l'homme sur la matière ; mais, développées dans cette direction, elles restent infécondes à d'autres égards. Pourtant, nous découvrons quelquefois en elles une puissance latente de la nature humaine, un instinct qui ne doit rien à la matière que de l'avoir, en le stimulant, appelé au jour. Mais, pour que cette disposition puisse être en quelque sorte transposée en qualité socialement utile, il faudrait qu'elle réussit à se dégager de l'espèce de gaine qu'est pour elle le métier, et, au moins, qu'elle trouvât dans la série des activités sociales (au sens étroit) des formes qui ressemblent à celle qu'elle a reçue dans l'industrie. C'est ainsi qu'aux premiers temps du Moyen Age la classe guerrière noble s'est largement recrutée parmi les hommes d'origine roturière<sup>1</sup>, parce que les qualités de force, d'endurance et de courage étaient à peu près pareilles, et se manifestaient par des actes semblables, aux plus bas degrés de la hiérarchie féodale, et même au-dessous d'elle, comme aux plus hauts ; la fonction guerrière, peu différenciée, supposait des dispositions physiques à peu près de même ordre que celles qui trouvaient à s'utiliser en dehors du « métier des armes », à côté de qualités sociales relativement peu complexes. Dans nos sociétés, la différenciation entre les deux sortes d'activités, manuelle et non manuelle, est poussée trop loin, et de trop bonne heure, pour qu'on puisse passer sans une entière rééducation de la simple habileté mécanique de

1. Esmein, *Histoire du droit français*, 10<sup>e</sup> édition, p. 222-223.

l'ouvrier, par exemple, à l'habileté combinatrice de l'ingénieur. De même, entre le savoir empirique et les réflexions sur le métier, auxquels le travailleur peut s'élever, et l'activité théorique ou pratique de l'homme de science, il n'y a ni commune mesure, ni différence simplement de degré, ni continuité. Certes, la science n'est pas sortie tout d'un coup, tout organisée, de l'esprit humain, et il est probable qu'à ses débuts elle a été conditionnée par les besoins pratiques des hommes et leurs premiers efforts en vue de dominer et élaborer la matière. Ainsi l'impulsion communiquée à l'esprit venait des choses : les divers aspects de la nature matérielle, à mesure que les hommes en éprouvaient la résistance, ont adressé en quelque sorte une série d'appels à nos pouvoirs intellectuels, les ont éveillés et orientés. Il ne manque pas, dans l'histoire des sciences, d'exemples de découvertes dues à une action de ce genre, à l'initiative ou à l'idée heureuse de certains artisans. Une science qui ne se remettrait pas à tout instant en contact avec les faits de la nature matérielle ne progresserait plus. Mais, ici encore, de la profession ouvrière, qui concentre et immobilise l'attention du travailleur individuel sur une série de faits matériels étroitement délimités, et découpés dans l'ensemble des faits au nom des préférences et des habitudes pratiques des hommes, la profession scientifique, qui élargit l'horizon du savant jusqu'aux limites de l'expérience collective, et l'invite à passer sans cesse d'une expérience à l'autre, d'un point de vue à l'autre, s'est de plus en plus distinguée. A la différence de tout le système des machines et de toute l'organisation industrielle, qui est collective comme la science, la main-d'œuvre reste individuelle dans la série que constituent les propriétés brutes de la matière et les actes et efforts de l'ouvrier, on ne trouve aucun élément qui le dépasse, telle que serait une notion scientifique quelconque. C'est dire que l'ouvrier aura beau se pencher attentivement sur son métier : il n'y apercevra aucune facette qui lui renvoie l'image d'une activité sociale, c'est-à-dire où la société se reconnaisse.

MAURICE HALBWACHS.

122  
07  
-5

## La Scolastique

(étude de philosophie comparée)

Considérée le plus souvent comme caractéristique d'une certaine époque, mais tenue aussi par d'excellents esprits pour une modalité de pensée qui n'a rien perdu, aujourd'hui même, de sa valeur<sup>1</sup>, la scolastique fut tour à tour révérencée comme maîtresse des âmes et dénoncée comme le type même de la fausse science. On établirait sans peine que partisans et adversaires de la scolastique entendent par ce mot des réalités fort diverses : tantôt, selon l'étymologie, l'enseignement de l'École, tel que l'organisa l'« écolâtre » du XII<sup>e</sup> siècle, héritier du « scholasticus » institué par Alcuin à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle pour former des clercs ; tantôt une discipline particulière, la dialectique appliquée à la démonstration des objets de la foi ; tantôt c'est, par excellence, la philosophie du plus complet promoteur de la « scolastique », le Thomisme ; tantôt on y voit, d'une façon générale, l'expression même de la mentalité du « Moyen Age », de ce millénaire qui sépare l'« antiquité » des « temps modernes ». Toutes ces définitions se valent, parce que chacune évoque un aspect d'une notion vague qui pourtant connote des faits précis, sans qu'on puisse dire d'ailleurs lesquels sont constitutifs. Dans cette incertitude il arrive que l'on sacrifie ou bien la notion aux faits, ou bien les faits à la notion. Or s'il est contraire à l'esprit positif de mépriser un fait, il ne lui est pas moins contraire de mépriser une notion, qui constitue elle-même un fait. Mais

1. Cf. Gonzague Truc, *Le Retour à la Scolastique*, Paris, 1919, et compte rendu in *Rev. Philosophique*, sept.-oct. 1919, p. 322-324. La milanaise *Rivista di Filosofia neoscolastica* fait écho à l'organe de Louvain, la *Revue néo-scolastique de Philosophie* ; et Fribourg demeure, comme cette dernière ville, un foyer important d'études scolastiques.

entendent exprimer directement les exigences qui leur sont propres.

Voix sans autorité, répétera-t-on ? Après la tragique expérience de tant de milliers d'hommes, croyants ou incroyants, se sont sacrifiés à l'appel de la Patrie avec un égal héroïsme, qui peut dire encore que les voix des nations, quand elles parlent sans intermédiaires, ne sont pas entendues ? Ceci aussi est une « leçon de la guerre », qu'il convient de ne pas oublier dans la paix.

Célestin Bouglé

~~CHAPITRE VIII~~

~~Valeur et Science~~

**Les origines de la Technique positive (1)**

Nous avons établi que les jugements de valeur ont pour fonction de formuler non les propriétés naturelles des choses, mais les désirs des hommes vivant en société. Qu'il s'agisse d'art

(1) G. BELOT : *Études de morale positive* (Paris, F. Alcan, 1907 : Nouvelle édition, 1921).

E. GOBLOT : *Traité de logique* (Paris, Librairie Armand Colin, 1918).

L. LÉVY-BRUHL : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, Alcan, 1918).

D. ROUSTAN : *La science comme instrument vital* (dans la Revue de métaphysique et de morale, septembre 1914).

L. WEBER : *Le rythme du progrès* (Paris, F. Alcan, 1913).

MAUSS et HUBERT : *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (dans l'Année sociologique, tome VII. — Paris, Alcan, 1904).

FRAZER : *Le rameau d'or* (Trad. fr. Paris, Schleicher, 1903).

FOSSEY : *La magie assyrienne* (Paris, E. Leroux).

SALOMON REINACH : *Cultes, mythes et religions* (Paris, Leroux, 1905-1913).

G. MILHAUD : *Les origines de la science* (dans Isis, 1913).

THORNSTEIN VEBLÉN : *The instinct of workmanship and the state of industrial arts* (New-York, 1918).

à mettre  
à la fin  
de  
l'article

177-156. 21 p.

240  
281  
240  
250  
240

sible que la science a pu se constituer : la science, c'est-à-dire le système des vérités dont toute l'autorité tient aux preuves qu'elles fournissent aux intelligences, aux constatations ou aux démonstrations qui ne s'imposent à chacun que parce que chacun peut les refaire pour son compte. Selon l'ordre des phénomènes étudiés, la part des constatations est plus grande, ou celle des démonstrations : ici l'on part des principes et là des faits. Mais qu'elle soit de type mathématique ou de type expérimental, la vérité scientifique ne veut devoir les adhésions des esprits qu'à des arguments d'ordre intellectuel. Laisser la raison en face de la nature, sans interposition de la société, n'est-ce pas, semble-t-il, la première condition de toute découverte ? C'est pourquoi l'on peut soutenir que, en effet, le système des vérités se pose en s'opposant aux diverses séries de valeurs.

Il ne manque pas d'ailleurs, une fois constitué, de prendre sa place dans le monde des valeurs.

Les vérités acquises se présentent elles-mêmes comme des valeurs, et, comme des valeurs aussi, les méthodes par lesquelles elles furent acquises. Pour ses résultats comme pour sa discipline, la science réclame le respect : non contente de faire appel au dévouement des chercheurs, elle demande avec une croissante autorité que les sociétés lui assurent des moyens de

développement; elle devient le centre d'un monde d'institutions qui la servent. Pour justifier cette ascension, la science peut d'ailleurs invoquer des arguments assez divers : les services matériels qu'elle rend, les qualités intellectuelles qu'elle développe, les satisfactions esthétiques et morales qu'elle procure. Dans tous les cas, elle devient une puissance sociale; on fonde sur elle de grandes espérances non seulement pour l'instruction, mais pour l'éducation : non seulement pour la formation des esprits, mais pour l'orientation des consciences.

Nous mesurerons mieux le rôle que peut aujourd'hui, dans la société, jouer ce quatrième pouvoir — le pouvoir intellectuel — si nous essayons d'abord de nous représenter sa genèse. S'est-il montré dès les premières phases de la vie sociale, et sous quelles formes? Ou bien est-ce à la suite d'une différenciation qu'il s'est constitué? Et cette différenciation une fois opérée, quelles conjonctions restent possibles entre les vérités scientifiques et les autres valeurs sociales, c'est ce que nous voudrions préciser.

\*\*\*

Tout le monde accorde aujourd'hui que si un ensemble de notions positives, touchant les pro-

priétés des choses et les lois de leur production, a pu se dégager du rêve primitif, cela tient à la nécessité où l'homme s'est trouvé de s'ingénier pour survivre, dans un monde souvent menaçant pour sa vie. Au commencement est l'action : pour peu que celle-ci rencontre dans le milieu extérieur des obstacles, et dans le milieu intérieur — dans l'organisme — des possibilités diverses, l'action tend à éveiller la pensée. Devant des conditions de fait analogues à celles qui lui ont naguère procuré succès ou insuccès, l'être qui se souvient cherche à prévoir. Et au fur et à mesure que le cercle de ses prévisions s'élargit, son action peut prendre des formes de plus en plus complexes. Il ne se contentera pas de s'adapter au milieu, comme l'on dit, il s'efforcera de s'adapter le milieu. Il multipliera ce que M. D. Roustan propose d'appeler les adaptations offensives. La capacité de résister au froid peut s'acquérir chez les espèces animales par une sorte de sélection automatique : ceux dont l'organisme ne se prête pas à la conservation de la chaleur nécessaire à la vie, sont éliminés ; les autres survivent et font prédominer leur type. L'espèce humaine dispose d'autres solutions. Elle confectionne le vêtement. Elle construit l'abri : elle y élève un foyer où elle conserve le feu. Se défendre ainsi contre le froid, c'est commencer la transformation méthodique des choses. L'ensemble des procédés de

cette sorte constitue la technique positive, dont l'envers est déjà une science.

Lorsque pour obtenir un résultat qui lui est cher — la prospérité d'une récolte, la solidité d'un édifice, la santé d'un enfant — l'homme invoque l'appui de forces invisibles, selon les cas redoutables et bienfaisants, là encore il obéit à des règles, il emploie des procédés traditionnels. Leur ensemble constitue aussi une technique. Mais c'est une technique « transcendante » guidée par des croyances qui portent sur le monde du sacré. La technique positive escompte non les pouvoirs mystérieux d'êtres invisibles, mais les propriétés des choses données en expérience. Or les réussites d'une pareille technique impliquent des connaissances qu'on peut déjà appeler scientifiques. La règle d'action est l'application d'une loi vérifiée. Le moyen employé en vue d'une fin n'est qu'un autre nom de la cause. Ce que la technique escompte, c'est précisément ce que la science recherche : la constance des séquences naturelles.

Il n'est donc pas étonnant que les deux disciplines soient à l'origine étroitement liées. On a pu faire observer que même aujourd'hui, après que la science a conquis, semble-t-il, sa pleine autonomie, il serait impossible de comprendre son développement en faisant abstraction de la technique : les demandes et les offres de celle-

ci, les problèmes qu'elle pose aux chercheurs, les moyens d'action qu'elle met à leur disposition, même les recettes et les tours de main dont ils profitent dans leurs laboratoires, rappellent de plus d'une façon que les liens ne sont pas coupés entre la pensée et l'action. De quelle force ne doivent pas être ces liens aux premières phases de la vie des sociétés humaines! C'est l'invention pratique qui suscite les premières découvertes scientifiques. Le fabricant des outils les plus simples ne peut manquer de glaner au cours de son travail des remarques qui sont déjà des lois. « Qualités primaires de la matière, propriétés des agents naturels, gravitation et chaleur, force vive, choc, transformation et concentration de l'énergie », toutes ces notions ne sont-elles pas en germe dans l'atelier des premiers polisseurs, potiers ou forgerons ?

M. L. Weber, nous invitant à admirer la richesse des inventions primitives dont nos musées nous gardent des spécimens — du « coup de poing » au propulseur, et du polissoir au mortier — prétend qu'on ne peut comprendre cette richesse sans se représenter une phase de l'histoire humaine où la pensée technique, fraîche et libre, jouissait déjà d'une certaine autonomie. Si l'état d'hébétéude et d'inquiétude qu'on prête quelquefois au sauvage avait été universel, l'humanité aurait-elle jamais commencé à conquérir

le monde ? Il lui a fallu, en même temps que la stimulation de l'action, la liberté du tâtonnement, père de l'expérimentation positive. Et sans doute, d'autres voies lui ont été bientôt ouvertes : mais en ce qui concerne la découverte scientifique, ces voies étaient des impasses. Le mot est aussi un instrument. Et qui use de cet instrument est capable de produire sur les semblables qu'il émeut, des actions à distance, très différentes de l'action mécanique qui lui réussit comme polisseur, potier ou forgeron : il éveille au loin l'espérance ou la crainte, il suscite le geste dangereux ou utile. D'où la croyance à la fécondité des invocations, des incantations, de tout ce qui est action par la parole : la technique magico-religieuse naît ainsi — celle que nous appelions la technique transcendante — et sa végétation surabondante ne peut qu'étouffer les germes déposés en terre par la technique positive des premiers âges. Ainsi s'expliquerait, après des débuts si brillants, le long piétinement de l'humanité : la science ne pourra prendre tout son essor que lorsque la technique positive aura regagné sur sa sœur ennemie le terrain perdu.

\* \*

Que garderons-nous de cette théorie ? Les formes de la pensée et les phases de son progrès sont-elles aussi distinctes qu'elle

paraît le supposer ? Il en faudrait douter, s'il est vrai que sur bien des points, technique positive et technique transcendante trouvent l'occasion de souder leurs efforts, et si l'on doit reconnaître que la magie par exemple, avec son cortège mêlé de croyances et de recettes, ouvre les routes à la science.

C'est l'un des points sur lesquels ont le plus insisté en ces dernières années ethnologues et sociologues. Ils nous avertissent qu'on a tort de ne voir, dans les croyances portant sur le monde invisible constitué par les forces sacrées, que leur puissance d'inhibition. Elles entraveraient la connaissance des choses ? Bien plutôt arrive-t-il souvent qu'elles l'enrichissent. Leurs rites se trouvent souvent être des recettes précieuses. Tout en prononçant les mots sacramentels, en chantant les refrains qui attirent ou repoussent les esprits, on triture la matière, on chauffe des ingrédients, on scrute les entrailles des animaux ou bien on leur rend des soins spéciaux qui entretiennent leur vie. Nombre de ces opérations peuvent rapporter, en dehors des visées mystiques qui y président, divers avantages naturels. Que l'opérateur les remarque et cherche à quelles séquences ils tiennent : il est sur le chemin de la science. Le totémisme suggère à certaines tribus de s'abstenir de la chair de certains animaux : on n'en doit manger qu'à des jours solennels,

pour communier avec le principe qui fait la vitalité de la tribu. Mais pour qu'on en puisse manger en ces jours là, encore est-il bon que des spécimens des animaux en question soient gardés à portée de la main, et entretenus en même temps que révéérés. C'est ainsi que, selon Frazer, le totémisme, aidant l'humanité à triompher d'instincts naturels, aurait présidé à l'institution de l'élevage. Ne voit-on pas des influences du même ordre orienter l'attention vers la culture des céréales ? Pour apaiser la faim des morts, on dépose auprès du cadavre divers aliments. Personne n'y ose toucher. Que des graines mêlées aux aliments germent sur la terre débroussaillée et retournée, le tumulus à la belle saison porte une moisson inattendue. L'humanité serait ainsi, par le culte des morts, conduite à l'agriculture. Mais que dire alors de la métallurgie et de la chimie ? Celui qui cherche la pierre magique est amené à noter toutes sortes de combinaisons d'éléments. De même, si l'on a découvert l'alliage d'étain et de cuivre qui a donné naissance au bronze, le désir de fabriquer des amulettes, avec des paillettes de métal brillant, n'en est-il pas responsable ? « Toute la métallurgie primitive, écrit Salomon Reinach, me semble un chapitre de *l'Histoire des religions*. » Et ce serait la preuve que les croyances religieuses, bien loin d'être de simples puis-

sances d'inhibition, sont capables de stimuler la curiosité des esprits, en leur fournissant l'occasion d'acquérir des connaissances positives.

Il est vrai que nombre d'ethnologues ou d'historiens demanderaient à distinguer nettement ici, entre religion et magie. La première impliquant l'appel à des volontés toutes puissantes, qu'on s'efforce de se concilier par des prières, des offrandes, des sacrifices; l'autre, au contraire, agissant d'elle-même sur les choses et contraignant les forces par des lois dont elle tient le secret. Le sorcier faiseur de pluie, en projetant avec des feuilles l'eau de quelque mare vers les quatre coins de l'horizon, est censé forcer la pluie à tomber. L'envoûteur qui pique son aiguille au cœur d'une figurine représentant une personne détestée ou triture des parties détachées d'elle — touffe de cheveux ou rognures d'ongles — pense déterminer, directement, la mort de cette personne. Il escompte ici des lois générales, telles que « le semblable agit sur le semblable » ou « qui modifie la partie modifie le tout ». Mais il n'invoque pas des volontés surhumaines. M. Fossey va jusqu'à écrire : « Le magicien ne fait point appel au surnaturel : la destruction d'une image entraîne la destruction de l'original comme le feu fait bouillir l'eau. Il n'y a point là de mystère. » Ainsi s'expliqueraient plus facilement

les enquêtes scientifiques dont le magicien est capable : il ne s'embarrasse point des représentations collectives impératives qui font la force paralysante des religions. Ce hors-la-loi est déjà un esprit individuel en tête-à-tête avec les choses.

..

La conclusion donne-t-elle une juste idée de la situation intermédiaire que la magie occupe entre la religion et la science ?

Que souvent le magicien soit un hors-la-loi, en effet, et même qu'il soit mis au ban de la société par la religion une fois différenciée et pourvue de tous ses organes propres, cela ne prouve nullement que la pensée magique se forme en faisant abstraction des croyances religieuses. Le magicien est, lui aussi, un initié. Les opérations qu'il accomplit sont des rites. On ne saurait les accomplir n'importe où et n'importe quand. Il y faut toutes sortes de précautions cérémonielles. Il est visible, d'ailleurs, que les forces mises en œuvre sont loin d'être des forces purement mécaniques, telles que celles du ressort des techniques exclusivement positives. Le magicien fait souvent appel, lui aussi, à des forces surnaturelles; ne conclut-il pas, par exemple, des pactes avec des démons? Mais surtout ses opérations impliquent la croyance à l'efficacité de ces forces impersonnelles —

du type du *mana* mélanésien — qui sont, à la phase pré-animiste, le noyau de la religion : forces qui doublent les forces naturelles, sans pourtant se confondre avec elles : qualités ajoutées aux autres, sans préjudice de leurs autres qualités. « Ce surcroît, disent MM. Mauss et Hubert, c'est l'invisible, le merveilleux, le spirituel et, en somme, l'esprit en qui toute efficacité réside et toute vie. » C'est par son empire sur des forces de cette nature spéciale que le magicien est roi. Et c'est pourquoi s'il se distingue de plus en plus du prêtre, il reste si longtemps distinct du savant.

Si cependant les chemins de la science sont bien, sur tant de points, frayés par la magie, c'est que celle-ci, en se différenciant de la religion, entre effectivement en contact plus direct avec les choses ; traitant plus librement les dieux elle manie plus librement la matière. Elle se livre ainsi à toutes sortes d'expérimentations, elle acquiert un savoir-faire dont le savoir ne peut manquer de bénéficier. « Elle tend au concret, comme la religion à l'abs-trait. » Elle se mêle de plus en plus aux activités pratiques. Et ainsi, arrive-t-il qu'elle abrite, de son autorité mystique, les techniques positives naissantes. Poursuivant à loisir son œuvre de recherche, elle accumule des observations, elle dresse des index qui sont des répertoires précieux pour la réflexion scienti-

fique. « Les magiciens alchimistes, les magiciens astrologues, les magiciens médecins ont été, en Grèce comme dans l'Inde et ailleurs, les fondateurs et les ouvriers de l'astronomie, de la physique, de l'histoire naturelle. »

La magie ferait donc le pont, en quelque sorte, entre la religion et la science. Partant des croyances collectives et les utilisant à sa manière, elle en ferait sortir la recherche personnelle qui scrute directement la nature. Et ainsi, il ne serait plus nécessaire de supposer, avec M. Weber, le primat d'une pensée technique dont les initiatives libres, dans une période qui serait comme l'Éden de la recherche, auraient précédé les impératifs de la pensée religieuse. Le premier mot resterait aux croyances collectives, si puissantes — tous les témoignages paraissent concorder sur ce point — aux débuts de l'organisation sociale : la pensée technique ne serait elle-même qu'un produit de différenciation.

\* \* \*

Est-ce à dire, toutefois, que, même dans la période où la pensée religieuse domine, on ne voie pas la pensée technique à l'œuvre ? Est-ce à dire aussi que celle-ci ne puisse anasser des matériaux et développer ses virtualités qu'à l'intérieur des cadres dressés par des croyances

portant sur le monde des choses sacrées ? S'il existe un monde des choses sacrées, c'est donc qu'il existe un monde des choses profanes. Les premières sont choses « séparées », dangereuses à manier, qu'on ne doit aborder qu'avec des précautions toutes spéciales et des initiations plus ou moins compliquées. En dehors de cette zone « interdite », l'activité de l'esprit humain doit pouvoir, par définition, s'exercer librement, c'est-à-dire en tenant compte du résultat des expériences qui le renseignent sur les propriétés des choses.

N'est-ce pas précisément grâce à l'exercice de ces facultés qu'a pu se constituer l'ensemble d'instruments et de procédés que tant d'ethnographes, non sans raison, nous décrivent à part du système des rites et des croyances ? Le feu obtenu par frottement, giration ou sciage, le pilage, le trituration, la mouture des graines, la distillation des liquides, la confection des vêtements, autant d'opérations qui supposent un minimum de connaissances positives, résultant d'un commerce direct de l'esprit avec la nature. Ceux qui insistent le plus sur la distance qui sépare la pensée rationnelle de la pensée primitive, — laquelle serait essentiellement prélogique, en raison même des confusions d'idées qui favorisent ou imposent les croyances collectives, — sont obligés de reconnaître que dans la vie pratique, même s'il s'agit de sociétés

tout à fait inférieures, l'homme se révèle capable d'inférences raisonnables. « S'il a abattu deux pièces de gibier, par exemple, écrit M. Lévy-Bruhl, et s'il n'en trouve qu'une à ramasser, il se demandera ce que l'autre est devenue et il la cherchera. Si la pluie le surprend et l'incommode il se mettra en quête d'un abri. S'il rencontre une bête féroce, il s'ingéniera pour lui échapper, etc... »

C'est ce qu'avait très bien vu Auguste Comte lui-même, lorsqu'il écrivait : « Malgré l'ascendant mental de la plus grossière théologie, la conduite journalière de la vie active a dû toujours susciter, envers chaque ordre de phénomènes, une certaine ébauche des lois naturelles et des prévisions correspondantes. »

Au surplus, refuser à l'homme cette capacité d'inférer, ne serait-ce pas, selon la juste remarque de G. Milhaud, le rabaisser au-dessous des animaux ? Il en est beaucoup parmi eux qui savent utiliser leurs expériences ; si après divers essais infructueux pour sortir d'une situation gênante, un procédé leur réussit, ils le retiennent et s'efforcent d'en généraliser l'emploi : ils se créent ainsi comme un embryon de technique.

Dira-t-on que si la technique de l'homme devient vite infiniment supérieure à celle des animaux, cela tient précisément aux idées qu'il se fait des forces magiques qui règnent dans

le monde invisible? Son désir de dominer la nature par leur intermédiaire l'amène à multiplier ses expériences, à enrichir ses connaissances. D'accord. Et nul ne saurait nier les multiples occasions de s'informer que les pratiques magiques ont dû offrir à la pensée scientifique. Mais d'abord la magie n'est sans doute pas seule à offrir ces occasions : à la guerre et à la chasse, à la forge et à la cuisine, l'homme manie la matière et épie les êtres : il est à même de collectionner en terrain libre des leçons de toute espèce. Et puis, et surtout, elles ne servent au progrès de la technique positive, ces leçons variées, que dans la mesure où des modes de penser sont mis en œuvre, qui diffèrent de ceux qui se rattachent aux croyances magico-religieuses. Deux principes gouvernent, nous dit-on, la pensée et l'action du magicien : « le semblable agit sur le semblable » et « qui agit sur la partie agit sur le tout ». Ces principes se vérifient-ils toujours dans la vie courante? Pour tuer un kangourou ou un émeu, suffit-il de transpercer d'une aiguille d'os leur effigie? Pour cuire la bête entière une fois tuée, suffit-il de présenter au feu une de ses pattes? Non, sans doute. Des expériences nombreuses attestent le contraire. Ces expériences de tous les jours inclinent l'esprit à chercher, par l'enregistrement des propriétés constatables et des rapports vérifiables, d'autres lois que celles qui

gouvernent le monde des forces sacrées, dociles aux enchantements du sorcier.

Vous supposez là, nous dira-t-on, une distinction dont justement l'esprit primitif est incapable. Car tout se mêle pour lui. Les sentiments « participent » intimement aux idées, les valeurs aux réalités, l'invisible au visible. Comment saura-t-il discerner, quand un effet l'intéresse, la part de causalité qui revient au rite et celle qui revient au procédé primitif? Certains observateurs des sociétés inférieures doutent que l'action proprement physique y soit concevable sans l'action mystique. Du *mana*, de la force quasi spirituelle mise en œuvre par le sorcier, MM. Mauss et Hubert nous disent : « Il est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses, qui corrobore leur action mécanique sans l'annihiler. C'est lui qui fait que le filet prend, que la maison est solide, que le canot tient bien la mer. Dans le champ, il est la fertilité : dans les médecines, il est la vertu salutaire ou mortelle. Dans la flèche, il est ce qui tue. » Comment délimiter sa part, si son action est toujours présente? Dira-t-on que ses insuccès nous avertissent de ses limites? Mais rien n'est plus difficile à constater, on le sait, que l'insuccès d'une activité magique. Pour expliquer que la femme envoûtée reste en vie, ou que l'animal charmé échappe aux chasseurs, le sorcier n'est jamais à court de raisons : opération

mal conduite, conditions rituelles mal observées, manque de foi chez les assistants ou les intéressés. Des croyances de ce genre obstruent en quelque sorte les esprits au point de les rendre imperméables à l'expérience autant qu'inaccessibles à la logique. Et c'est pourquoi la dissociation que vous supposez, pour expliquer comment une technique positive se constitue à part des rites magiques, est justement l'opération la moins aisée pour l'intelligence primitive.

\* \*

Que l'opération soit difficile, nul n'en doute. Et l'extrême lenteur avec laquelle la pensée scientifique se dégage en est la meilleure preuve. Il est très vrai que les croyances magico-religieuses tendent initialement à se mêler à tout et que l'état de confusion mentale et sentimentale qui semble caractéristique des premières phases de la vie intellectuelle, est peu propice aux expériences qui aident à discerner les propriétés des choses. Mais le fait est là : le fait qui ne s'expliquerait pas si l'on ne prêtait à l'homme — si humble qu'on la veuille et si gênée d'abord dans ses mouvements — une certaine capacité d'observer exactement et de raisonner sur ses observations. En fait, des méthodes d'action positive sont inventées et transmises : dès outils, des appa-

reils sont construits pour appliquer ces méthodes et étendre leurs enquêtes. Jamais ces « germes de positivité », comme dit Comte, n'auraient pu naître et grandir si l'âme tout entière avait été dès l'abord envahie par la religion ou même par la magie.

Nous n'avons pas besoin pour autant de croire que ces inventions et découvertes positives aient été les fruits d'une période à part de liberté première, période trop tôt fermée, où la pensée technique n'aurait connu aucune gêne. Nous ne voulons pas non plus établir qu'elle n'ait pu être que gênée par la technique transcendante : lorsque surtout la magie se distingue de la religion, il est trop clair que toutes sortes d'expériences sont tentées, de propriétés remarquées, de lois ébauchées : un trésor d'observations se constitue ainsi que la science proprement dite ne manquera pas d'utiliser. Mais nous maintenons que si une science arrive à se constituer, c'est que l'homme, en dépit de tant d'imaginaires envahissantes, est demeuré capable, invité qu'il y était par les besoins mêmes de l'action, de mener les raisonnements expérimentaux sans lesquels sa technique ne se serait pas élevée, en effet, au-dessus de celle de l'animal.