

Zeitschrift:	Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	3 (1943)
Artikel:	Réflexions sur la politique de la morale
Autor:	Muller, Maurice
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-883870

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Réflexions sur la politique de la morale

Par Maurice Muller

I

Nous admettrons que les valeurs morales sont des formes de la conduite, qu'elles s'expriment dans le comportement; nous n'examinerons pas ce qu'elles pourraient être de plus profond mais aussi de plus subjectif. Le langage ne se prêtant toutefois guère à une description « scientifique » ou, si l'on veut, entièrement « objective » des valeurs, nous ne prétendrons pas éviter tout appel au versant subjectif de la morale; mais nous supposerons — à titre d'hypothèse — que le fait moral interne ou « subjectif » se traduit objectivement dans la conduite.

En d'autres termes, et pour traduire à notre usage la distinction établie par Lalande entre raison constituante et raison constituée, nous admettrons que la raison constituante est exclusivement virtuelle, que ce que nous saisissons véritablement de la raison n'est jamais que raison constituée; et, dans la mesure où il y a une raison pratique législatrice de notre conduite morale, que cette raison ne se distingue pas de certaines formes générales de notre conduite. Nous refusons ainsi, provisoirement tout au moins, à la morale toute valeur transcendante aux actes qui en constituent l'expression externe.

Le fait moral s'inscrit donc pour nous dans l'espace et le temps de la biologie humaine. Dans cet espace et ce temps où s'inscrivent les conduites des hommes, leurs actions et leurs passions, l'émotion est toujours une expression, le jugement toujours une conduite; l'intention morale, bonne ou mauvaise, se manifeste toujours dans la conduite. Un homme « bon », ou « méchant » est un homme dont la conduite a un certain effet sur la conduite d'autres hommes, par exemple sur l'expression de leurs émotions. D'un homme que nous savons ambitieux ou sincère, nous prévoyons la conduite dans une situation donnée. Nous disons que ses actions sont affectées d'un coefficient psychologique, toujours le même, qui est l'une des composantes de son caractère. Le mot « ambi-

tieux » est le signe linguistique de ce coefficient: il désigne ce que les conduites des ambitieux ont de commun, c'est-à-dire un *invariant* de leurs conduites. Sans doute y a-t-il des nuances d'ambition; et un ambitieux peut, par ambition, adopter la conduite de l'homme dénué d'ambition. Les concepts de la psychologie courante sont en effet simplifiés à l'excès; car il est rare qu'une conduite ne soit révélatrice que d'un seul aspect du caractère: avec l'ambition apparaît l'hypocrisie, et la bonté se dose d'égoïsme. En ce sens il ne peut y avoir de conduite qui ne soit que conduite de l'ambition; toutefois ce que les conduites d'un ambitieux en tant qu'ambitieux ont de commun, caractérise la forme de l'ambition qui lui est propre. Ainsi se justifie le terme d'invariant de la conduite que nous avons utilisé.

Que serait d'ailleurs un homme intérieurement ambitieux et extérieurement dénué d'ambition, ou intérieurement « méchant » et extérieurement « bon », ou encore naturellement sincère mais extérieurement insincère par calcul, si la méchanceté, l'ambition ou la sincérité ne se manifestaient d'aucune manière dans la conduite? Cette ambition, cette méchanceté et cette sincérité n'existeraient pas pour nous, puisque toute possibilité de les déceler nous échapperait. De la même façon, rien ne nous permettrait de juger de la bonté « profonde » d'un homme, ou de son égoïsme foncier, si cette bonté, ou cet égoïsme, ne se trahissaient dans ses actes. C'est donc bien, de ce point de vue, nos œuvres qui nous révèlent aux autres, et, peut-on ajouter, à nous-mêmes, s'il est vrai que nous ne nous connaissons nous-mêmes qu'à travers nos conduites véritables, s'il est vrai que nos intentions conscientes sont différentes de nos intentions inconscientes par tout ce qu'elles y ajoutent de rassurant et par tout ce qu'elles refusent d'accueillir, s'il est vrai que ce que nous croyons ou désirons savoir de nous-mêmes — indépendamment de nos conduites effectives — refoule dans l'inconscient les éléments les plus inquiétants de notre vouloir.

Ceci ne signifie pas que nous ne prêterons à la morale qu'une valeur utilitaire. Les morales utilitaires, en tant qu'elles font dépendre les valeurs morales de sentiments comme l'égoïsme ou l'intérêt — en tant précisément qu'elles considèrent ces sentiments comme internes — se heurtent en effet à une équivoque. Non seulement elles ramènent abusivement toutes les formes de la conduite à l'une d'entre elles, mais elles tentent d'expliquer ces

formes de la conduite à l'aide d'une notion unique dont le contenu est rarement objectif, ou des aspects bien réels de nos actions et de nos passions, inscrits dans nos comportements, par une donnée à laquelle elles attribuent une valeur plus spécifiquement interne.

En n'accordant de valeur objective qu'aux phénomènes de la conduite, nous adoptons une théorie « périphérique » des sentiments et des valeurs qui n'est pas sans analogie avec la théorie de Lange-James pour les émotions. Les sentiments et les valeurs ne sont réels que dans la mesure où ils sont perceptibles dans les actions, dans le comportement, où ils se trahissent dans le langage — le langage étant aussi une conduite, plus subtile il est vrai dans la mesure où elle est destinée à masquer le sens des autres conduites. En d'autres termes, les conduites de l'ambition, de la bonté, ce qu'elles ont d'invariant, sont l'ambition et la bonté elles-mêmes; ce qui est le juste, ce qui est le bien, pour un individu ou pour une société, non seulement s'expriment dans les conduites de cet individu ou de cette société, mais sont exprimés par elles.

II

Parmi les phénomènes psychologiques — transparents dans la conduite — certains sont moralement indifférents; d'autres répondent aux catégories de la morale. Une opération arithmétique est en général indifférente à la morale, n'est pas un phénomène moral en soi; mais une conduite qui modifie les rapports sociaux, à moins qu'elle soit exclusivement d'ordre physique comme la construction d'un pont ou d'un chemin de fer (et encore pourrait-on prétendre qu'une telle construction peut avoir une valeur morale) est, presque toujours, susceptible d'une appréciation, d'un jugement d'ordre moral. Cette appréciation morale peut être extérieure à la conduite — lorsqu'elle est formulée par une tierce personne, par un spectateur —; elle peut aussi être un élément de la conduite et ainsi la pénétrer, la modifier ou l'orienter.

Il semble bien toutefois qu'une étude psychologique des passions peut faire abstraction des jugements moraux. Souvenons nous des remarques de Rivière sur les méfaits du moralisme dans la littérature. Rivière louait Racine de son immoralisme. Chez Racine, nous disait Rivière, les passions sont pures de toute appréciation d'ordre moral. Lorsque Pyrrhus menace Andromaque de se venger sur son fils, lorsque Phèdre s'abandonne à son amour

pour Hippolyte, ni Pyrrhus ne se demande s'il n'est pas monstrueux de rendre l'enfant victime du refus de la mère, ni Phèdre, quoique déchirée par son amour et effrayée de sa trahison, n'est retenue par l'immoralité absolue de ses actes. Nous vivons avec Racine, pour reprendre une expression de Rivière, en pleine botanique des sentiments, les passions étant observées pour elles-mêmes et se développant monstrueusement sans rien qui vienne les tempérer. Les remords des personnages de Racine, lorsqu'ils en ont, n'exprimeraient que leur désarroi; les conflits ne seraient, semble-t-il, dans la tragédie racinienne, que des conflits entre passions — et non des conflits à l'intérieur des personnages, entre des passions et des valeurs morales. Chez Racine les passions seraient vivantes en elles-mêmes; les personnages seraient les porteurs, les instruments et aussi les victimes des passions qu'ils expriment et incarnent. Les personnages seraient sacrifiés à leurs passions; mieux, c'est la passion qui leur insufflerait la vie. Ils seraient, en même temps que détruits par la passion, animés par elle.

Il a été trop facile de répondre à Rivière que Racine ampute la réalité, qu'au héros racinien manque l'unité psychologique qui n'appartiendrait qu'au personnage qui se rejoints suivant une dimension morale seule capable de donner un sens à une vie. Ce qu'on a reproché à Racine, ce n'est pas qu'il se soit abstenu de moraliser ses personnages, de les juger, d'intervenir dans le jeu (au risque de le brouiller), selon les normes d'une morale sociale ou d'une morale chrétienne étrangères au caractère ou à la nature de ses héros. Il ne lui a pas été reproché d'avoir été trop objectif, mais de ne pas l'avoir été assez; on lui a reproché de réduire ses personnages à un état où ils cessent d'être humains, de les dissoudre au lieu de les construire. La mission de l'écrivain serait au contraire de restituer au héros sa dimension morale, de le construire; ce que Rivière, sans bouger de sa position principale, sans rien abandonner de son admiration pour Racine, accordait dans une certaine mesure.

Ce que Rivière appelait en ces matières du sentiment le positivisme — auquel il adhérait — soit un refus de laisser l'observation des faits se contaminer de moralisme, suppose une hypothèse intéressante: l'appréciation morale sur les actions accomplies par le personnage, qu'elle soit formulée par le personnage lui-même ou par l'écrivain, est quelque chose de surajouté, de

superficiel et d'étranger. Et en effet, lorsque le savant étudie un phénomène physique dans un laboratoire, il l'isole, autant que possible, des influences extérieures au phénomène lui-même. Pour mesurer la constante d'accélération, il tente de supprimer la résistance de l'air. Pour montrer les effets de la passion, Racine la dépouille d'un moralisme adventice. C'est à ce prix d'ailleurs que Racine atteint à la poésie la plus haute; c'est par une même simplification de ses personnages que Molière peignait non pas un avare, mais l'Avare, non pas des précieuses, mais la Précieuse.

III

Il est toutefois incontestable que les valeurs morales agissent sur la conduite (selon nos définitions elles en sont des formes), qu'elles peuvent manifester également un élément de la personnalité et du caractère. On peut cependant se demander dans quelle mesure elles contrecarrent le cours des passions ou en modifient la nature. L'amant livré à la jalouse qui ne tue pas sa maîtresse, en ne répondant pas à un premier mouvement de vengeance, obéit à différents mobiles, dont les plus puissants ont sans doute leur origine dans des contraintes d'ordre social: peur du châtiment, peur de la publicité; ou (en supposant qu'il soit assuré de l'impunité), dans des valeurs d'ordre moral, chrétiennes par exemple. Sa jalouse n'en deviendra pas nécessairement moins violente, mais elle se manifestera autrement; elle empruntera un autre chemin. Si la contrainte qui empêche la jalouse de s'exprimer dans un crime est d'origine sociale exclusivement, si elle n'est pas reconnue par l'amant comme valeur morale, la vengeance pourra être plus cruelle encore. Si au contraire la contrainte est aussi, ou exclusivement d'ordre moral, la vengeance apparaîtra d'autre manière — par exemple sous la forme détournée d'un pardon offensant. Il est donc exact de dire que les valeurs morales et les contraintes sociales interviennent dans la conduite de la passion, en modifient le cours et l'expression. Ceci apparaît encore, en ce qui concerne plus généralement la conduite, lorsque les valeurs morales entrent en conflit non seulement avec des passions, mais également avec des contraintes d'ordre social. Un conflit de ce genre naît chaque fois qu'aux valeurs morales (aux valeurs chrétiennes par exemple) s'opposent des dispositions légales, chaque fois que l'Etat invoque des nécessités de droit ou de fait contre

une morale particulière, chaque fois qu'il y a conflit entre un droit et une morale.

En résumé, nous rencontrons trois catégories d'invariants de la conduite: En premier lieu les invariants de la passion (de la passion destructive ou de la passion constructive), plus généralement les invariants du caractère dont l'origine est plus psychologique que sociale; en second lieu les invariants du comportement social, correspondant aux valeurs juridiques, aux coutumes et à l'opinion; enfin les invariants d'origine morale. Pour une personne donnée ces invariants présentent des degrés variables d'instabilité. La conduite peut présenter certaines invariances pendant une période déterminée, limitée: tant que durent la passion ou la contrainte sociale, tant que la loi morale est reconnue. Il est clair également que la contrainte sociale — non transformée en valeur morale — n'a pas de pouvoir effectif sur la passion en tant que telle, qu'elle ne peut qu'en modifier l'expression. Au contraire, les valeurs morales peuvent agir en profondeur, peuvent sublimer la passion, la transformer. Si rien ne nous autorise en fait à distinguer d'une manière absolue et objective (du point de vue d'une psychologie du comportement) les contraintes morales des contraintes sociales, il y a entre elles des différences de degré, sinon de nature, qui sont ici essentielles. Les invariants moraux seraient les plus stables puisque, comme les invariants de la passion (car on peut parler de passion du juste et du bien), ils seraient assimilables à des éléments du caractère.

Nous sommes maintenant en possession des données qui nous permettent de construire une première définition de la politique de la morale: ce que nous nommerons *politique de la morale*, ce sera tout d'abord l'art de transformer la contrainte sociale superficielle en valeur morale « interne », en d'autres termes l'art de transformer la contrainte imposée par la société en passion morale chez les individus qui la composent.

On pourrait se demander si les morales historiques n'ont pas suivi un chemin inverse, si elles ne se sont pas imposées à l'encontre des contraintes sociales, si le passage ne s'est pas fait de la valeur morale « interne » à la contrainte sociale puis, ensuite seulement, de la contrainte sociale à la valeur morale. Par exemple les valeurs chrétiennes se seraient imposées en opposition à des contraintes sociales, à une morale constituée par la société juive.

Et, en effet, nous reviendrons sur ce point, les valeurs morales peuvent naître de conflits. Constatons toutefois qu'une morale déterminée, une fois adoptée par une société (Etat ou communauté) doit, pour se transmettre de génération en génération, posséder les attributs propres aux contraintes sociales, lesquelles s'imposent de l'extérieur à l'individu, que ce soit par l'enseignement et l'exemple, ou sous la pression de dispositions légales. Notre définition est cependant trop étroite et nous trouverons avantage à en proposer une autre.

Dans un chapitre de son ouvrage sur l'histoire des idées au XIX^{me} siècle, Russell s'exprime sur Bentham de la manière suivante: « On peut supposer que Bentham s'est dit: le criminel est le produit des circonstances, et si certaines circonstances l'ont rendu mauvais, il doit en être d'autres qui le rendraient bon. Je n'ai donc qu'à inventer la sorte de prison adéquate, et, automatiquement elle convertira les voleurs en honnêtes gens. De la même façon le behaviouriste croit que le problème de produire des enfants vertueux se ramène à celui de créer les réflexes conditionnels adéquats. Au laboratoire, si le chien fait ce que vous voulez, vous lui donnez de la nourriture; s'il fait le contraire, vous le soumettez à un choc électrique. La même méthode, appliquée aux enfants, nous assure-t-on, en ferait rapidement des modèles de sagesse. » La remarque ironique de Russell a trait à une évidence; une application de la méthode des réflexes conditionnels à l'éducation morale, qui semblerait résulter de nos définitions, heurterait le bon sens: la politique de la morale, art de diriger la conduite, doit, en tant qu'elle vise la conduite de *telle* personne, s'adapter aux particularités du caractère, ici aux dispositions naturelles, héréditaires par exemple, variables d'un individu à l'autre; elle doit se faire individuelle. Il en sera autrement dès qu'elle visera l'homme dépersonnalisé d'une foule ou d'une société, c'est-à-dire lorsque les particularités individuelles seront fondues dans la masse.

IV

Nous avons fait reposer les valeurs morales (mais non à proprement parler la morale en tant que système abstrait d'interdictions et de préceptes) sur des invariants de la conduite. Quel sens donnerons-nous au terme de « politique »? Appuyons-nous

sur l'œuvre du Cardinal de Retz. Non pas que Retz soit le politique par excellence. Le vrai politique, Richelieu, atteint ou vise un but indépendant de son ambition personnelle. Retz ne livre bataille que pour lui-même; il subordonne le but à atteindre à sa réussite personnelle. C'est peut-être en quoi l'aventurier se distingue du politique. Pour l'aventurier le pouvoir s'achève avec le succès personnel; pour le politique le pouvoir est aussi, voire surtout, un moyen d'obtenir un succès impersonnel. L'aventurier rapporte l'événement à sa propre personne, le politique à une idée. Mais, une comparaison entre la politique d'un Mazarin et les intrigues d'un Retz le montrerait, la fin poursuivie distingue seule l'aventurier du politique, et non les moyens d'atteindre un but.

Il semblerait, à lire ses *Mémoires*, que Retz s'est posé la question suivante: Etant données les circonstances dans lesquelles je me trouve, comment obtenir le pouvoir et quels sont mes moyens de parvenir? Constatant toutefois que la voie tracée par son ambition lui reste barrée, une seconde question se pose à lui: Comment, les hommes étant tels qu'ils sont, avec leurs vices, leurs passions, leur intelligence ou leur sottise, modifier l'état de choses à mon profit? La seconde question, au contraire de la première, vise à la modification de l'état social. De petit ambitieux jeté dans l'état ecclésiastique et qui, froidement, afin de parvenir, ménageait (ce sont les termes qu'il emploie) « sans affectation les chanoines et les curés », estimant « beaucoup les dévots » car, écrit-il, « à leur égard, c'est un des plus grands points de la piété », accommodant ses plaisirs « au reste de sa pratique », mais ne jouant la comédie que jusqu'au point où il est assuré de ne pas se trahir, ne faisant pas le dévot parce que, écrit-il encore, « je ne me pouvais pas assurer que je puisse durer à le contrefaire », Retz devient l'intrigant sans scrupule dont toute la politique, basée sur une exacte connaissance des autres et de soi-même, use cyniquement de la feinte et du mensonge. Retz méprise la plupart de ses partenaires et de ses ennemis, jugeant, du Parlement, que « toute compagnie est peuple » et que tout, en conséquence, « y dépend des instants », jouant du peuple et du Parlement et les jouant du même coup.

La politique est ainsi un art de diriger la conduite, mais un art qui, pour l'aventurier en tout cas, ne se soucie des valeurs morales que dans la mesure où elles peuvent être invoquées, utilisées, en vue d'atteindre un but en général totalement étranger à la morale;

un art caractérisé par une certaine absence de scrupules sur les moyens de réaliser une fin. Chez un théoricien de la politique comme Machiavel on trouve d'ailleurs ce même mépris des hommes, ce même art de la feinte, cette même utilisation de la morale en vue d'un but. Qu'il s'agisse des *Mémoires de l'aventurier*, ou du livre sur le *Prince* composé par le politique, l'homme est pris tel qu'il est; il ne s'agit pas de le transformer, mais de l'utiliser et de le manœuvrer en vue d'une fin qui le dépasse.

Mais de quel homme s'agit-il? Nous devons distinguer, dans l'homme, la personne agrégat de la personne individuelle. La personne individuelle (il serait peut-être préférable de dire l'individu en tant que personne), c'est Monsieur « Un tel » en tant qu'il est « Un tel », avec ses passions propres, sa manière propre d'agir, l'homme en chair et en os. La personne agrégat, c'est aussi Monsieur « Un tel », mais considéré dans les caractères qu'il tient d'un groupe défini d'individus: c'est *le chrétien*, mais non pas *ce chrétien*; c'est *le voyageur de commerce*, et non *ce voyageur de commerce*: une entité sociale. Tous les voyageurs de commerce ont quelque chose de commun, comme tous les colonels, tous les instituteurs: une manière de se conduire qui leur est propre. Ce n'est pas l'homme en tant qu'il est supérieur ou inférieur à sa profession, à sa classe, à son groupe, qui caractérisera cette « manière de se conduire » propre au groupe, mais l'homme en tant qu'il est identifié au groupe, à la profession.

Il est d'observation courante que l'homme social dévore l'individu. On est l'homme de sa classe, de son milieu. C'est donc aussi en agissant sur le groupe, sur le milieu, que l'on atteindra l'individu: Si la politique, art d'agir sur le groupe, sur la conduite du groupe, se distingue de l'action morale, art d'agir sur l'individu, ce sera essentiellement par le but, et non par la nature profonde des moyens, par leur mécanisme. Si, d'une part le politique peut aussi atteindre le groupe en passant par l'individu — action personnelle de Retz sur le Duc d'Orléans, sur Condé, sur le Premier président du Parlement — d'autre part l'action morale peut s'exercer sur l'individu en passant par le groupe.

Nous pouvons dès lors formuler une seconde définition de la politique de la morale: *l'art d'imposer une morale par les moyens propres à la politique*.

Cette seconde définition est de toute évidence plus générale

que la première. En particulier elle ne repose plus sur la notion de contrainte sociale.

Ajoutons que nous ne gagnerions rien à définir la politique de la morale soit par des buts politiques que la morale poursuivrait (la morale ne peut en effet avoir de buts politiques, ce sont les hommes qui se proposent des buts politiques), soit par les termes: « manière dont la morale s'impose à une société », cette nouvelle définition se ramenant aisément, nous semble-t-il, à notre seconde définition si on admet que le mécanisme du passage de la contrainte sociale, ou de la formule morale ou du précepte moral, à la valeur morale, ne se distingue pas essentiellement du mécanisme par lequel une idée politique s'impose à une nation, à un groupe, aux hommes qui composent le groupe.

V

En un sens, toutes les idées ont une histoire, les idées vraies, comme les idées fausses, comme les idées indifférentes au vrai ou au faux. Certaines idées doivent leur naissance à des conflits; ceci est souvent vrai en science et en philosophie, mais ne l'est pas toujours. Au contraire, la morale repose sur des conflits entre ce qui est et ce qui devrait être ou qu'on désirerait qui soit; dans l'appréciation des idées et des faits moraux, ce qui était, par opposition avec ce qui est et ce qui devrait être joue un rôle capital. L'idée morale a ainsi toujours, et par essence, et plus essentiellement que l'idée philosophique, une dimension historique. A des transformations dans l'état social correspondent en général des altérations ou des modifications de la morale. La morale chrétienne du temps de l'Inquisition ou de la Saint Barthélémy n'est pas la morale chrétienne du XIX^{me} siècle. Les conflits de classe dans la seconde moitié du XIX^{me} siècle, modifiant les rapports moraux entre les individus, font apparaître la notion de morale de classe, aussi bien que les notions de « fils de roi » de Gobineau, de surhomme de Nietzsche, enfin, par voie de conséquence, celle de « peuple de maîtres ». Des rapports sociaux nouveaux fondent une expérience morale nouvelle et impriment en conséquence à la morale ou aux morales une direction nouvelle.

Nous ne nous intéressons ici qu'aux morales qui ont été, d'une manière ou d'une autre, adoptées par l'ensemble des individus d'un groupe social, d'une communauté ou d'un peuple. Nous ne



nous intéressons pas au contenu de ces morales, encore moins à leur valeur intrinsèque; mais aux voies qu'elles empruntent afin de s'imposer au groupe, et, à travers le groupe, à l'individu.

L'expérience morale des rapports sociaux doit être sentie, et par conséquent formulée, pour s'imposer au groupe. Plus exactement, les conflits sociaux et psychologiques, s'ils sont sentis par les individus du groupe (s'ils n'étaient pas sentis par la majorité des individus du groupe, une nouvelle morale ne parviendrait pas à s'imposer), sont formulés par les meneurs, ou, si l'on préfère (peu importe le mot), par les héros. A toute morale répond sans doute un système de valeurs; et, nous l'avons vu, ces valeurs s'expriment dans le comportement, dans la conduite des individus du groupe qui accepte ou adopte ce système de valeurs. Mais toute morale s'exprime en même temps dans le langage en formules (nous dirions aujourd'hui en slogans), et c'est par la formule qu'elle agit, qu'elle s'impose, c'est autour de la formule qu'elle se cristallise. S'il est vrai toutefois que l'expérience sociale, en tant que morale, a toujours un caractère historique, la formule prend au contraire l'aspect absolu d'une vérité pour soi, évidente en elle-même, en un sens supérieure à l'histoire et la dominant. Par là-même elle fait abstraction des différences individuelles et s'adresse non pas à tel homme en particulier, telle personne, mais à l'homme agrégat, pour qui seul elle peut prendre une valeur universelle. Elle empruntera donc, pour s'imposer, le même chemin que l'idée politique, soit que, comme la morale chrétienne, elle se soit adressée d'abord aux déshérités avant de s'imposer au monde, soit que, comme la morale des « fils de rois », elle emprunte la voie d'un examen intellectuel pour ensuite s'altérer et s'imposer à l'homme de la rue. Au besoin elle créera de nouveaux concepts et y adaptera le langage, et elle s'imposera par le langage de la même manière qu'à l'enfant on impose une certaine morale en lui parlant une certaine langue.

VI

Une morale est imposée à l'homme par l'intermédiaire du groupe; dès qu'elle est imposée elle peut être *invoquée* dans un but politique. La politique et la morale se pénètrent constamment et il est en vérité difficile de distinguer ce qui appartient à la morale de ce qui relève de la politique. La politique, dans le sens

actuel du mot, utilise constamment la ou une morale, mais comme un état de fait, dans un but souvent étranger ou contraire à la morale. La morale emprunte les voies propres à la politique lorsqu'elle s'adresse au groupe avant d'atteindre l'individu. La politique ne vise toutefois qu'à la transformation de la société, alors que la morale vise de plus à la transformation de l'individu. Dans la politique la réalité primaire est la société, ou le groupe, ou encore *les groupes*, dans la morale la réalité primaire est l'individu.

Qu'est-ce qu'un groupe au sens où nous l'entendons ici? Ce sera aussi bien une foule qu'une classe, une nation qu'un peuple. Nous définirons le groupe de la manière suivante: un ensemble de personnes qui, dans une circonstance donnée, commune, se comportent conjointement de la même manière. Les membres d'une même profession ou de professions semblables se comportent aussi de la même manière, dans des circonstances analogues; et l'on peut sans paradoxe parler de la politique commune aux voyageurs de commerce qui transforment le client possible en un client réel. Les commerçants usent de moyens de persuasion, appris ou dévinés, théoriquement infaillibles puisque, à la limite, ils sont relatifs non pas à l'homme en tant qu'individu, mais à l'homme en tant que semblable à d'autres hommes. Mais les commerçants, ou les voyageurs de commerce, ne constituent pas tout à fait un groupe au sens où nous l'entendons. Il faudrait, pour qu'ils constituent un groupe, qu'ils agissent de la même manière *en même temps* (c'est-à-dire dans un intérêt commun). dans les mêmes circonstances. Une assemblée, ou une association de voyageurs de commerce, au contraire, a déjà les caractères d'un groupe.

L'activité du meneur n'est pas sans analogie avec celle du voyageur de commerce (en tant qu'individu, non en tant que groupe). Le meneur, comme le voyageur de commerce, s'adresse à l'homme anonyme qui est en chacun de nous, à l'homme qui est le support des caractères du groupe. Sans doute une *telle* foule, comme un *tel* homme, a aussi une existence et des caractères qui lui sont propres, une réunion professionnelle se distinguant d'une assemblée électorale, ne serait-ce que parce que les membres d'une même profession ont plus de caractères communs que les hommes qui composent une assemblée électorale. D'ailleurs, pas plus que le voyageur de commerce n'ignore les caractères individuels de la

personne avec laquelle il traite une affaire, le meneur ne peut ignorer totalement les caractères propres à la foule ou au groupe auquel il s'adresse. Le voyageur de commerce sait par exemple que tel de ses clients est politiquement « à gauche », tel autre « à droite », et le meneur ne parle pas tout à fait le même langage à une foule bourgeoise qu'à une foule ouvrière. Mais le voyageur de commerce pourra utiliser, en vue du but à atteindre, la vente de sa marchandise, les sentiments politiques de son client, et le mécanisme de cette utilisation des sentiments politiques sera le même, que le client soit « à droite » ou « à gauche »; et le meneur utilisera tour à tour les arguments propres à flatter une foule bourgeoise, ou les arguments qui conviennent à une foule ouvrière, suivant qu'il s'adresse à une foule bourgeoise ou à une foule ouvrière. Les sentiments et les idées (qui pour la foule ne sont guère que des sentiments) sont une matière presque indifférente; il suffit qu'ils soient, dans une mesure aussi faible soit-elle, communs aux individus du groupe. Ce qui importe au meneur, c'est de jouer avec le plus de perfection possible du mécanisme propre à déclencher une certaine réaction, dirigée dans un sens déterminé. Le même comportement peut être obtenu d'une foule bourgeoise et d'une foule ouvrière, si les slogans adéquats ont été trouvés. La guerre de 1914 à 1918 a montré qu'on se battait, dans un même camp, pour des idéaux différents, voire contradictoires. Seuls les meneurs, ou une partie d'entre eux, se battaient pour des intérêts précis qui n'avaient rien à voir ni avec des idéaux, ni avec la moralité. Les événements politiques des quarante dernières années ont montré qu'on peut en appeler à une morale en vue d'atteindre des buts étrangers à la morale invoquée. Ce sont les formules morales elles-mêmes qui servent alors de slogans politiques.

Keyserling écrivait, dans un article sur le Comte de Gobineau, que deux écrivains français, Gustave Le Bon et Gobineau lui-même, avaient exercé une influence considérable, plus considérable que Bergson par exemple. Quoique jugé confus et médiocre par les philosophes français, Le Bon aurait été lu par tous les révolutionnaires et contre-révolutionnaires du monde. Et ceci ne doit pas étonner. Il n'était pas nécessaire à sa psychologie des masses d'être profonde, il lui suffisait d'être adéquate à son objet, de livrer le mécanisme d'une technique. On ne peut contester que

Le Bon n'ait décrit d'une manière saisissante les caractères généraux de la foule et de l'action du meneur sur la foule. Des caractères de l'action du meneur, décrits par Le Bon, nous ne retiendrons qu'un seul: le pouvoir de la répétition, dont Le Bon rappelle que pour Napoléon elle était la figure de rhétorique par excellence. Quant aux théories de Gobineau, selon Keyserling, il ne serait pas nécessaire, ni même utile, que ces théories soient vraies; il suffirait qu'elles soient efficaces. Et ceci pourrait être dit de toute idée politique, toujours relative au futur (malgré les apparences), en soi contingente et indifférente au vrai et au faux, en tant que vrai et que faux actuels, et qui doit son efficacité à sa qualité de *mythe*, au sens sorélien. Keyserling aurait pu, en effet, citer Sorel, dont l'influence, plus subtile et plus savante, doit être rapprochée de celle de Le Bon. Le mythe de Sorel appartient au même mécanisme psychologique que la répétition de Le Bon et que le slogan politique.

Il importe d'ailleurs assez peu au succès d'une théorie politique ou morale que le meneur *croie* ou *ne croie pas* à l'enseignement qu'il donne, qu'il soit un vrai ou un faux prophète. Le meneur est un technicien des sentiments politiques; le paradoxe du comédien lui est applicable. Sait-il toujours lui-même où se trouve la limite entre ce qui appartient au slogan, à la formule, dont la vertu ne réside pas en la vérité, mais en l'efficacité politique, et ce que pourrait comporter de vrai la doctrine sur laquelle il s'appuie?

Une relation individuelle, sentimentale, peut s'établir entre le meneur et le groupe, ou entre le meneur et des individus représentatifs du groupe, comme entre le voyageur de commerce et son client. Car le mécanisme des réactions dirigées par le meneur n'est pas, ou n'est que rarement un mécanisme intellectuel; l'appel aux sentiments (les sentiments peuvent être partiellement, voire très différents selon les individus des différents groupes auxquels le meneur s'adresse, mais il suffit que le slogan les recouvre des mêmes mots) l'appel aux sentiments est déjà l'amorce d'une telle relation personnelle qui permet, et favorise, le passage de la doctrine enseignée par le meneur (et propre à orienter la conduite du groupe) à l'habitude morale ou politique s'inscrivant dans les conduites individuelles.

VII

Ce qui est vrai du slogan politique, le sera également de la formule morale. Une idée morale, qu'elle ait l'efficacité d'un appel à l'action ou d'une interdiction, qu'elle se rattache ou non à une religion déterminée, ne pourra s'imposer au groupe, et finalement aux individus qui composent le groupe que si elle a les mêmes vertus que le slogan politique. Elle s'adresse, elle aussi, à l'homme moyen, anonyme, décomposé en sentiments et en passions élémentaires (au besoin pour les sublimer ou les détruire), c'est-à-dire à l'homme dissolu de Racine, et non à la personne. L'idée morale prendra une forme impérative, frappante; elle sera un rapport entre des concepts qui, si leur compréhension reste indéterminée, laisseront à la formule la possibilité de prendre des sens contradictoires. Dans le langage, des notions comme celles d'amour, de vertu, de vice, d'ambition ne sont guère que des généralités vagues auxquelles le discours seul, le contexte s'il s'agit d'un écrit, donnent un sens précis. La formule morale aura donc un caractère impersonnel puisqu'elle ne cherche, comme le slogan politique, que la forme générale où des significations particulières, voire contradictoires, pourront venir se loger. De même que, pour le commerçant ou le voyageur de commerce, une notion telle que celle d'amitié d'affaires peut entrer dans la règle d'action sans même qu'il y entre quoi que ce soit d'autre que la vague sentimentalité qui accompagne nécessairement toute entente humaine, de même que le mot slogan peut entrer dans des associations de termes (qui ne sont pas nécessairement péjoratives) ayant elles-mêmes les caractères du slogan, il n'est pas nécessaire que des notions morales comme celle, par exemple, de « respect de la personne », aient un sens déterminé. On est allé jusqu'à recommander de donner au soldat des idées simples (c'est-à-dire non pas nécessairement justes, mais efficaces). On peut dire que c'est à condition d'être formulée en propositions impératives dénuées de sens particulier que la morale peut agir sur un groupe, une foule, une nation. Le but du slogan est de provoquer des réactions déterminées, donc de diriger la conduite; à un slogan, à une formule morale correspondront donc des conduites dirigées dans un sens déterminé. A un même slogan, un groupe et les individus qui le composent réagiront, dans des moments différents, dans un même sens, comme si la réaction avait pris les caractères d'un

réflexe conditionnel. A tel slogan, à tel précepte moral, tel réflexe. Une formule morale, une idée philosophique, une formule esthétique doivent souvent leur efficacité (et, peut-on dire alors, leur réalité) à l'éloquence avec laquelle elles sont défendues, et l'éloquence est souvent l'art de la répétition. Le slogan politique, du point de vue de l'efficacité, possède toutefois une supériorité évidente sur la formule morale: lorsque le slogan politique a été efficace pour le groupe, il a atteint son but, alors que dans les mêmes conditions la formule morale, qui doit influer en profondeur sur la conduite de l'individu, ne l'a pas encore atteint. En agissant sur le groupe, l'idée morale n'a encore créé qu'une opinion plus ou moins contraignante; elle n'a pas encore transformé la contrainte sociale en valeur morale.

On comprend dès lors la répugnance de Rivière à l'égard du moralisme; on comprend que Gobineau ait parlé de « fils de rois », que Nietzsche ait pensé son surhomme, au delà ou en deçà des lois morales propres aux groupes. Car la loi morale, en tant que rapport entre des concepts, se laisse facilement dissoudre par la réflexion. Pour s'incorporer à la personne, elle doit quitter le plan de l'anonymat, renoncer au slogan, au réalisme du mot d'ordre valable « en soi », pour devenir un élément du caractère.

VIII

Ainsi les deux formes de « politique » de la morale: art de transformer la contrainte sociale en valeur interne; art d'imposer la morale par les moyens propres à la politique, se rejoignent. La morale s'impose d'abord à l'opinion ou lui est suggérée par le meneur, et l'opinion ainsi créée — ou transformée — agit sur la conduite du groupe, en particulier à l'égard du criminel, de l'individu qui enfreint la loi morale. Elle constraint enfin les individus à insérer leur conduite dans des catégories morales. Cette contrainte reste extérieure tant que l'individu tourne la loi morale à son profit, notamment s'il la tourne lorsque la contrainte cesse d'agir effectivement sur lui. Il y a dans l'ordre moral des assassinats qui restent impunis, des crimes tolérés, d'autres que la Société (ici une fraction dominante du groupe) encourage au mépris d'une opinion extérieurement respectée. Dans ce cas, la conduite de l'individu contredit à la loi morale imposée par le groupe et, sans doute, la Société en est responsable dans la mesure

où elle tolère ou encourage l'infraction. D'une manière plus générale, certains individus du groupe respecteront la loi morale, qu'une infraction à cette loi soit suivie ou non d'une sanction; d'autres individus ne la respecteront que dans la mesure où elle ne constitue pas pour eux une gêne, et où une infraction à cette loi entraînerait une sanction à laquelle ils trouvent préférable de ne pas s'exposer. La conduite des premiers est seule entièrement conforme à la loi morale; pour les individus qui se conduisent de cette manière, nous disons que la contrainte sociale s'est transformée en valeur morale interne — le critère de cette transformation étant relatif à la conduite objective de l'individu. Pour les personnes qui ne se soumettent à la contrainte morale que si une infraction à la loi morale ne comporterait pour elles aucun avantage, c'est-à-dire qui ne conforment leur conduite à la loi morale que dans la mesure où une sanction pourrait limiter leur conduite future, nous dirons que la loi morale est restée à l'état de contrainte sociale. Or, il est évident que l'action du meneur sur le groupe s'exerce d'autant plus aisément que la loi morale invoquée par lui aura passé d'une manière plus complète de l'état de contrainte à l'état de valeur morale interne. D'où l'extrême importance accordée par les groupes ou par les Etats au problème de l'éducation. Les buts politiques, moraux ou religieux que se proposent les meneurs, ou les Etats, étant souvent à échéance lointaine — à échéance d'une génération par exemple — les meneurs ou les chefs devront, pour parvenir à leurs fins, se réservier l'éducation des jeunes générations. D'où également l'importance de l'Etat en tant que créateur de valeurs juridiques. Les contraintes sociales et morales se manifestant également dans le droit, le droit sera l'une des expressions possibles de la volonté morale et politique de l'Etat. Les dispositions juridiques réellement appliquées, aussi bien que les valeurs juridiques contestées, en tant que contestées, exprimeront dans l'ordre des réalités ce que le slogan politique ou moral exprime dans l'ordre du langage. Les dispositions juridiques répondant à la volonté véritable, ouverte ou cachée, du meneur ou de l'Etat, des restrictions toujours plus nombreuses sont apportées à certaines formes, peut-être en effet périmées, de la liberté individuelle, avec la complication progressive des relations sociales. Il semble bien que la liberté ne pourra être reconquise que lorsque, aux contraintes purement politiques

se substitueront des contraintes proprement morales, que lorsque ces contraintes morales se seront elles-mêmes transformées en valeurs morales internes. Alors seulement la conduite sociale de l'individu ne s'insérera plus dans le cadre de dispositions juridiques contraignantes, mais répondra à des normes morales, la liberté de la personne (le refus de commettre certaines bassesses) s'exprimant ainsi dans sa moralité. Mais le signe tout extérieur de la moralité restera toujours la formule, le précepte, le slogan (même lorsque la formule, le précepte ou le slogan recouvrent des conduites individuelles et des sentiments divers), en tant qu'ils correspondent, mais d'une manière conceptuelle et abstraite, comme les règles juridiques, à ce qu'il y a de constant, d'invariant dans la conduite du groupe.