

Émile Durkheim (1915)

“ L’Allemagne au-dessus de tout ”

Un document produit en version numérique par Bertrand Gibier, bénévole,
professeur de philosophie au Lycée de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais)
Courriel: bertrand.gibier@ac-lille.fr

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Bertrand Gibier, bénévole, professeur de philosophie au Lycée de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais), bertrand.gibier@ac-lille.fr, à partir de :

Émile Durkheim (1915)

“ L’Allemagne au-dessus de tout ”

Une édition électronique réalisée à partir de l'article d'Émile Durkheim (1915), “ **L'Allemagne au-dessus de tout** ” (1915). LA MENTALITÉ ALLEMANDE ET LA GUERRE. Paris: ARMAND COLIN, (collection « Études et documents sur la guerre »), 1915. Reproduction : LA MENTALITÉ ALLEMANDE ET LA GUERRE, Armand Colin (collection « L'Ancien et le Nouveau »), 1991, 102 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

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

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

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

Édition complétée le 3 novembre 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

Introduction

1. La conduite de l’Allemagne pendant la guerre dérive d’une certaine mentalité
2. Cette mentalité sera étudiée d’après Treitschke

Chapitre I. L’État au-dessus des lois internationales

1. Les traités internationaux ne lient pas l’État. Apologie de la guerre
2. L’État est puissance. Suppression des petits États

Chapitre II. L’État au-dessus de la morale

1. La Morale est pour l’État un moyen
2. Le seul devoir de l’État est d’être fort
3. La fin justifie les moyens

Chapitre III. L’État au-dessus de la société civile

1. Antagonisme de l’État et de la société civile
2. Le devoir des citoyens est d’obéir
3. L’homme d’État idéal

Chapitre IV. Les faits de la guerre expliqués par cette mentalité

1. La violation de la neutralité belge et des conventions de La Haye
2. Les petits États menacés dans leur existence
3. La guerre systématiquement inhumaine
4. Négation du droit des nationalités

Chapitre V. Caractère morbide de cette mentalité

ÉMILE DURKHEIM

« L’ALLEMAGNE AU-DESSUS DE TOUT »

LA MENTALITÉ ALLEMANDE ET LA GUERRE

ARMAND COLIN, (collection « Études et documents sur la guerre »),
1915

[Créée à la Librairie Armand Colin en 1915. Cette collection *sur le vif*, dont les ouvrages étaient traduits et édités simultanément en plusieurs langues, avait pour intitulé : Études et Documents sur la guerre. Les personnalités suivantes en composaient le Comité de publication : Charles Andler, Joseph Bédier, Henri Bergson, Émile Boutroux, Ernest Denis, Émile Durkheim, Jacques Hadamard, Gustave Lanson, Ernest Lavisse, Charles Seignobos et André Weiss.]

Reproduction : Armand Colin (collection « L’Ancien et le Nouveau »),
1991, 102 pp.

[Retour à la table des matières](#)

« L’ALLEMAGNE AU-DESSUS DE TOUT »
La mentalité allemande et la guerre

Der Staat ist Macht.
HEINRICH VON TREITSCHKE.

[Retour à la table des matières](#)

Introduction

La conduite de l’Allemagne pendant la guerre dérive d’une certaine mentalité

[Retour à la table des matières](#)

Le principal objet des études qui constituent notre collection ¹ est de dépeindre l’Allemagne telle que la guerre nous l’a révélée. Déjà, nous avons parlé de son humeur agressive, de sa volonté belliqueuse, de son mépris du droit international et du droit des gens, de son inhumanité systématique, de ses cruautés réglementaires. Mais ces manifestations multiples de l’âme allemande, si réelle qu’en soit la diversité, sont toutes placées sous la dépendance d’un même état fondamental, qui en fait l’unité. Elles ne sont que des expressions variées d’une même mentalité que nous voudrions, dans le présent travail, chercher à atteindre et à déterminer.

Cette recherche est d’autant plus nécessaire que, seule, elle permet de répondre à une question que se posent encore, à l’étranger, un certain nombre de

¹ Ce livre est un cours que Treitschke professait tous les ans à Berlin, pendant le semestre d’hiver. Nos citations sont faites d’après la seconde édition (Leipzig, 1899).

bons esprits. Les preuves accumulées qui démontrent ce que l’Allemagne est devenue, et qui justifient ainsi les accusations portées contre elle, ont déterminé, même dans les milieux qui lui étaient le plus favorables, un incontestable revirement d’opinion. Cependant, une objection nous est souvent faite à l’abri de laquelle certaines sympathies invétérées essaient encore de se maintenir. Les faits que nous avons allégués ont beau être démonstratifs, on les récuse, sous prétexte qu’ils sont *a priori* invraisemblables. Il est inadmissible, dit-on, que l’Allemagne, qui, hier, faisait partie de la grande famille des peuples civilisés, qui y jouait même un rôle de première importance, ait pu mentir à ce point aux principes de la civilisation humaine. Il n’est pas possible que ces hommes que nous fréquentions, que nous estimions, qui appartenaient en définitive à la même communauté morale que nous, aient pu devenir ces êtres barbares, agressifs et sans scrupules qu’on dénonce à l’indignation publique. On croit que notre passion de belligérants nous égare et nous empêche de voir les choses telles qu’elles sont.

Or ces actes, qui déconcertent et que, pour cette raison, on voudrait nier, se trouvent précisément avoir leur origine dans cet ensemble d’idées et de sentiments que nous nous proposons d’étudier : ils en dérivent comme une conséquence de ses prémisses. Il y a là tout un système mental et moral qui, constitué surtout en vue de la guerre, restait, pendant la paix, à l’arrière-plan des consciences. On en savait l’existence et l’on n’était pas sans en soupçonner le danger : mais c’est seulement pendant la guerre qu’il a été possible d’apprécier l’étendue de son influence d’après l’étendue de son action. C’est ce système que résume la fameuse formule qu’on a pu lire en tête de ces pages.

Cette mentalité sera étudiée d’après Treitschke

[Retour à la table des matières](#)

Pour le décrire, il ne sera pas nécessaire que nous allions en chercher, de-ci de-là, les éléments, pour les assembler ensuite et les rattacher les uns aux autres plus ou moins artificiellement. Il s’est trouvé un écrivain allemand qui a exposé, pour son propre compte, ce système avec une pleine et claire conscience des principes sur lesquels il repose et des conséquences qu’il implique : c’est Heinrich von Treitschke dans l’ensemble de ses ouvrages, mais plus spécialement dans sa *Politik* ¹. Nous ne pouvons donc mieux faire que le

¹ À peine était-il mort que « des éloges hyperboliques partaient de tous côtés. Un comité, présidé par le prince de Bismarck, se forma aussitôt pour lui élever un monument. À

prendre pour guide : c'est d'après son exposé que nous ferons le nôtre. Nous nous attacherons même à le laisser parler ; nous nous effacerons derrière lui. De cette façon, nous ne serons pas exposés à altérer la pensée allemande par des interprétations tendancieuses et passionnées.

Si nous choisissons Treitschke comme objet principal de notre analyse, ce n'est pas en raison de la valeur qu'on peut lui attribuer comme savant ou comme philosophe. Tout au contraire, s'il nous intéresse, c'est que sa pensée est moins celle d'un homme que d'une collectivité. Treitschke n'est pas un penseur original qui aurait élaboré, dans le silence du cabinet, un système personnel : mais c'est un personnage éminemment représentatif et c'est à ce titre qu'il est instructif. Très mêlé à la vie de son temps, il exprime la mentalité de son milieu. Ami de Bismarck, qui le fit appeler en 1874 à l'université de Berlin, grand admirateur de Guillaume II, il fut un des premiers et des plus fougueux apôtres de la politique impérialiste. Il ne s'est pas borné à traduire en formules retentissantes les idées qui régnaient autour de lui ; il a contribué, plus que personne, à les répandre tant par la parole que par la plume. Journaliste, professeur, député au Reichstag, c'est à cette tâche qu'il s'est consacré. Son éloquence âpre et colorée, négligée et prenante, avait, surtout sur la jeunesse qui se pressait en foule autour de sa chaire, une action prestigieuse. Il a été un des éducateurs de l'Allemagne contemporaine et son autorité n'a fait que grandir depuis sa mort ¹.

Mais ce qui montre le mieux l'impersonnalité de son œuvre, c'est que nous allons y trouver, énoncés avec une netteté hardie, tous les principes que la diplomatie allemande et l'état-major allemand ont mis ou mettent journellement en pratique. Il a prédit, prescrit même comme un devoir à l'Allemagne tout ce qu'elle fait depuis dix mois, et, de ce devoir, il nous dit quelles sont, suivant lui, les raisons. Toutes les théories par lesquelles les intellectuels allemands ont essayé de justifier les actes de leur gouvernement et la conduite de leurs armées, se trouvent déjà chez lui ; mais elles y sont coordonnées et placées sous la dépendance d'une idée centrale qui en rend sensible l'unité. Bernhardi, dont on parle tant, n'est que son disciple ; c'est même un disciple qui s'est borné à appliquer, aux questions politiques du jour, les formules du maître, sans y rien ajouter d'essentiel : il les a outrées en les vulgarisant. En même temps, parce que le livre de Treitschke date déjà d'une vingtaine d'années, la doctrine s'y présente à nous débarrassée de diverses superfétations qui la recouvrent aujourd'hui et qui en masquent les lignes essentielles. Ainsi s'explique et se justifie notre choix.

entendre ces hommes, l'historien prussien éclipsait tous les historiens de son pays » (A. Guillaud, *L'Allemagne nouvelle et ses historiens*, p. 230).

1 Nous ne le ferons intervenir que quand il nous paraîtra ajouter à Treitschke quelque utile complément.

Chapitre I

L’état au-dessus des lois internationales

Les traités internationaux ne lient pas l’État. Apologie de la guerre

[Retour à la table des matières](#)

Le système tient tout entier dans une certaine manière de concevoir l’État, sa nature et son rôle. On trouvera peut-être qu’une telle idée est trop abstraite pour avoir eu sur les esprits une action profonde ? Mais on verra qu’elle n’est abstraite qu’en apparence et recouvre, en réalité, un sentiment très vivant.

On s’entend généralement pour voir dans la souveraineté l’attribut caractéristique de l’État. L’État est souverain en ce sens qu’il est la source de tous les pouvoirs juridiques auxquels sont soumis les citoyens, et que lui-même ne reconnaît aucun pouvoir du même genre qui lui soit supérieur et dont il dépende. Toute loi vient de lui, mais il n’existe pas d’autorité qui soit qualifiée pour lui faire la loi. Seulement, la souveraineté qu’on lui prête ainsi d’ordinaire n’est jamais que relative. On sait bien qu’en fait l’État dépend d’une multitude de forces morales qui, pour n’avoir pas une forme et une organisation rigoureusement juridiques, ne laissent pas d’être réelles et effica-

ces. Il dépend des traités qu'il a signés, des engagements qu'il a librement pris, des idées morales qu'il a pour fonction de faire respecter et qu'il doit, par conséquent, respecter lui-même. Il dépend de l'opinion de ses sujets, de l'opinion des peuples étrangers avec laquelle il est obligé de compter.

Outrez, au contraire, cette indépendance, affranchissez-la de toute limite et de toute réserve, portez-la à l'absolu, et vous aurez l'idée que Treitschke se fait de l'État ¹. Pour lui, l'État est à *autarkès* ², au sens que les philosophes grecs donnaient à ce mot : il doit se suffire complètement à soi-même ; il a et ne doit avoir besoin que de soi pour être et pour se maintenir ; c'est un absolu. Faite uniquement pour commander, sa volonté ne doit jamais obéir qu'à elle-même. « Au-dessus de moi, disait Gustave Adolphe, je ne reconnais personne, sauf Dieu et l'épée du vainqueur. » Cette fière formule, dit Treitschke, s'applique identiquement à l'État ³ ; encore la suprématie de Dieu n'est-elle guère réservée ici pour la forme. En somme, « il est dans l'essence même de l'État de n'admettre aucune force au-dessus de soi ⁴ ».

Toute supériorité lui est intolérable, ne fût-elle qu'apparente. Il ne peut pas même accepter qu'une volonté contraire s'affirme en face de la sienne : car tenter d'exercer sur lui une pression, c'est nier sa souveraineté. Il ne peut avoir l'air de céder à une sorte de contrainte extérieure, sans s'affaiblir et sans se diminuer. Un exemple concret, mis sous ces formules, en fera mieux comprendre le sens et la portée. On se rappelle comment, lors des affaires du Maroc, l'empereur Guillaume II envoya à Agadir une de ses canonnières ; c'était une façon comminatoire de rappeler à la France que l'Allemagne n'entendait pas se désintéresser de la question marocaine. Si, à ce moment, la France, pour répondre à cette menace, avait envoyé dans le même port, à côté du *Panther*, un de ses vaisseaux, cette simple affirmation de son droit eût été considérée par l'Allemagne comme un défi, et la guerre eût vraisemblablement éclaté. C'est que l'État est un être éminemment susceptible, ombrageux même ; il ne saurait être trop jaloux de son prestige. Si sacrée que soit à nos yeux la personnalité humaine, nous n'admettons pas qu'un homme venge dans le sang un simple manquement aux règles ordinaires de l'étiquette. Un État, au contraire, doit considérer comme une insulte grave le moindre froissement d'amour-propre. « C'est méconnaître, dit Treitschke, les lois morales de la politique que de reprocher à l'État un sens trop vif de l'honneur. Un État doit avoir un sentiment de l'honneur développé au plus haut point, s'il ne veut pas être infidèle à son essence. L'État n'est pas une violette qui ne fleurit que cachée ; sa puissance doit se dresser fièrement et en pleine lumière ; il ne doit

1 *Politik*, I, p. 41.

2 Ce mot signifie au sens propre : « qui se suffit à lui-même ». Il a donné en français le substantif autarcie. (N. d. É.)

3 *Politik*, I, p. 37.

4 « Das Wesen des Staates besteht darin, daß er keine höhere Gewalt über sich dulden kann » (*id.*).

pas la laisser discuter même sous forme symbolique. Le drapeau a-t-il été offensé ? Son devoir est de réclamer satisfaction et, s'il ne l'obtient pas, *de déclarer la guerre, si minuscule qu'en puisse paraître la raison ; car il doit exiger absolument que des égards lui soient témoignés, en rapport avec le rang qu'il occupe dans la société des nations*¹. »

Les seules limitations possibles à la souveraineté de l'État sont celles qu'il consent lui-même quand il s'engage par contrats envers d'autres États. Alors, du moins, on pourrait croire qu'il est tenu par les engagements qu'il a pris. À partir de ce moment, semble-t-il, il a à compter avec autre chose que lui-même : ne dépend-il pas du pacte conclu ? Mais, en fait, cette dépendance n'est qu'apparente. Les liens qu'il a contractés ainsi sont l'œuvre de sa volonté ; ils restent, pour cette raison, subordonnés à sa volonté. Ils n'ont de force obligatoire que dans la mesure où il continue à les vouloir. Les contrats d'où ces obligations dérivent visaient une situation déterminée ; c'est à cause de cette situation qu'il les avait acceptées ; qu'elle change, et il est délié. Et comme c'est lui qui décide souverainement et sans contrôle si la situation est ou non restée la même, la validité des contrats qu'il a souscrits dépend uniquement de la manière dont il apprécie, à chaque moment, les circonstances et ses intérêts. Il peut, en droit, les dénoncer, les résilier, c'est-à-dire les violer, quand et comme il lui plaît.

« Tous les contrats internationaux ne sont consentis qu'avec cette clause : *rebus sic stantibus* (tant que les circonstances seront les mêmes) . *Un État ne peut pas engager sa volonté envers un autre État pour l'avenir*. L'État n'a pas de juge au-dessus de soi et, par conséquent, tous ses contrats sont conclus avec cette réserve tacite. C'est ce que confirme cette vérité qui sera reconnue aussi longtemps qu'il y aura un droit international : dès qu'une guerre a éclaté, les contrats entre les États belligérants cessent d'exister. Or, tout État, en tant qu'il est souverain, a tous les droits de déclarer la guerre quand il lui plaît. Par conséquent, tout État est en situation de dénoncer à volonté les contrats qu'il a conclus... Ainsi, il est clair que, si les contrats internationaux limitent la volonté d'un État, ces limitations n'ont rien d'absolu². »

Tandis que, dans les contrats entre particuliers, réside une puissance morale qui domine les volontés des contractants, les contrats internationaux ne sauraient avoir cet ascendant ; car il n'y a rien au-dessus de la volonté d'un État. Il en est ainsi non seulement quand le contrat a été imposé par la violence, à la suite d'une guerre, mais encore quand il a été librement accepté. Dans tous les cas, quels qu'ils soient, « l'État se réserve d'apprécier l'étendue de ses obligations contractuelles³ ». Ce principe peut choquer les juristes,

1 « Mag der Anlaß noch so kleinlich erscheinen » (II, p. 550).

2 I, p. 37-38.

3 I, p. 102.

juges et avocats ; mais « l'histoire n'est pas faite pour être considérée du point de vue auquel se placent les juges dans les procès civils ¹ ». C'est là un point de vue de « philistins » qui ne saurait être celui de l'homme d'État, ni de l'historien ².

À plus forte raison, un État ne saurait-il accepter la juridiction d'un tribunal international, de quelque manière qu'il soit composé. Se soumettre à la sentence d'un juge, ce serait se placer dans un état de dépendance, inconciliable avec la notion de souveraineté. D'ailleurs, dans des questions vitales comme sont celles qui opposent les États entre eux il n'y a pas de puissance étrangère qui puisse juger avec impartialité. « Si nous commettons la sottise de traiter la question d'Alsace comme une question ouverte et si nous laissons à un arbitre le soin de la trancher, qui croira sérieusement qu'on puisse en trouver un qui soit impartial ³. » Aussi bien, ajoute Bernhardt ⁴, au nom de quel droit prononcera le juge ? Invoquera-t-il ce sens de la justice que chacun de nous trouve dans sa conscience ? Mais on sait tout ce qu'il a de vague, d'incertain et de fuyant ; il varie d'un individu à l'autre, d'un peuple à l'autre. S'appuiera-t-on sur le droit international établi ? Mais nous venons de voir que ce droit repose lui-même sur des accords éminemment précaires que chaque État peut légitimement dénoncer à sa guise. Il exprime la situation respective des États, et celle-ci est perpétuellement en voie de changement. Il laisse donc la place libre aux préjugés individuels et nationaux. En un mot, un tribunal international suppose un droit international institué, fait de normes impersonnelles, impératives, qui s'imposent à tous et qui ne sont contestées par aucune conscience droite : or, un droit international de ce genre n'existe pas.

Un État se doit à lui-même de résoudre par ses propres forces les questions où il juge que ses intérêts essentiels sont engagés. La guerre est donc la seule forme de procès qu'il puisse reconnaître, et « les preuves qui sont administrées dans ces terribles procès entre nations ont une puissance autrement contraignante que celles qui sont usitées dans les procès civils ⁵ ». C'est pourquoi, tant qu'il y aura entre les États des compétitions, des rivalités, des antagonismes, la guerre est inévitable. Or la concurrence est la loi des États plus encore que des individus ; car, de peuple à peuple, elle n'est atténuée ni par la sympathie mutuelle ni par la communauté de culture et l'attachement à un même idéal. Sans la guerre, l'État n'est même pas concevable. Aussi le droit de faire la guerre à sa guise constitue-t-il l'attribut essentiel de sa souveraineté. C'est par ce droit qu'il se distingue de tous les autres groupements humains. Quand un État n'est plus en situation de tirer l'épée comme il

1 II, p. 550.

2 I, p. 102-103.

3 I, p. 38.

4 *Unsere Zukunft*, ch. V.

5 I, p. 73.

veut, il ne mérite plus son nom. « On peut encore, par convenance, par politesse et amabilité, l'appeler un royaume. Mais la science, qui a pour premier devoir de dire la vérité, doit déclarer sans ambages qu'un tel pays n'est plus un État... C'est par là que la couronne de Prusse se distingue des autres États allemands. Seul, le roi de Prusse a qualité pour déclarer la guerre. La Prusse n'a donc pas perdu sa souveraineté comme les autres États ¹. »

La guerre n'est pas seulement inévitable : elle est morale et sainte. Elle est sainte, d'abord parce qu'elle est la condition nécessaire à l'existence des États et que, sans État, l'humanité ne peut pas vivre. « En dehors de l'État, l'humanité ne peut pas respirer ². » Mais elle est sainte aussi parce qu'elle est la source des plus hautes vertus morales. C'est elle qui oblige les hommes à maîtriser leur égoïsme naturel ; c'est elle qui les élève jusqu'à la majesté du sacrifice suprême, du sacrifice de soi. Par elle, les volontés particulières, au lieu de s'éparpiller à la poursuite de fins mesquines, se concentrent en vue de grandes choses, « et la petite personnalité de l'individu s'efface et disparaît devant les vastes perspectives qu'embrasse la pensée de l'État ». Par elle, « l'homme goûte la joie de communier avec tous ses compatriotes, savants ou simples d'esprit, dans un seul et même sentiment, et quiconque a goûté ce bonheur n'oublie plus jamais ce qu'il a de doux et de réconfortant ». En un mot, la guerre implique un « idéalisme politique » qui entraîne l'homme à se dépasser soi-même. La paix, au contraire, c'est le « règne du matérialisme » ; c'est le triomphe de l'intérêt personnel sur l'esprit de dévouement et de sacrifice, de la vie médiocre et vulgaire sur la vie noble. C'est le renoncement « paresseux ³ » aux grands desseins et aux grandes ambitions. L'idéal de la paix perpétuelle n'est pas seulement irréalisable ; c'est un scandale moral ⁴, une véritable malédiction ⁵. « N'est-ce pas, en effet, un renversement de la morale que de vouloir exclure l'héroïsme de l'humanité ? » C'est un non-sens que d'invoquer contre la guerre les principes du christianisme : la Bible dit expressément que l'autorité a pour devoir de tirer l'épée. Aussi « est-ce toujours des époques fatiguées, sans vigueur et sans enthousiasme, qui se sont complues dans ce rêve d'une paix éternelle ». Ce fut le cas après le traité d'Utrecht comme après le congrès de Vienne. D'après Treitschke, au moment où il écrivait, l'Allemagne traversait une période du même genre. Mais, ajoute-t-il, on peut être assuré qu'elle ne durera pas. « Le Dieu vivant veillera à ce que la guerre revienne toujours, comme le terrible remède dont a besoin l'humanité ⁶. »

1 I, p. 39-40.

2 I, p. 115.

3 « Der faule Friedenszustand » (I, p. 59).

4 « Daß der Gedanke des ewigen Friedens... ein unsittliches Ideal ist, haben wir schon erkannt » (II, p. 553).

5 « Der Unsegen des Friedens » (I, p. 59).

6 I, p. 76. Tous les passages cités, sans être accompagnés d'une référence spéciale, sont empruntés aux p. 72-76 du tome I.

L’État est puissance. Suppression des petits États

[Retour à la table des matières](#)

En résumé, l’État est une personnalité impérieuse et ambitieuse, impatiente de toute sujétion même apparente ; il n’est vraiment lui-même que dans la mesure où il s’appartient complètement à lui-même. Mais, pour pouvoir jouer ce rôle, pour contenir les velléités d’empiétement, imposer sa loi sans en subir aucune, il faut qu’il possède de puissants moyens d’action. Un État faible tombe nécessairement sous la dépendance d’un autre et, dans la mesure où sa souveraineté cesse d’être entière, il cesse lui-même d’être un État. D’où il suit que ce qui constitue essentiellement l’État, c’est la puissance. *Der Staat ist Macht*, cette formule, qui revient sans cesse sous la plume de Treitschke, domine toute sa doctrine.

Ce qui fait d’abord et avant tout cette puissance, c’est la force physique de la nation ; c’est l’armée. L’armée se trouve ainsi occuper, dans l’ensemble des institutions sociales, une place tout à fait à part. Ce n’est pas seulement un service public de première importance, c’est la pierre angulaire de la société ; c’est « l’État incarné ¹ ». Quand, avec Treitschke et l’Allemagne contemporaine, on fait de la guerre une chose très sainte, l’armée, organe de la guerre, ne peut pas ne pas participer de cette sainteté. Certes, une armée nombreuse et fortement organisée ne suffit pas à assurer la puissance de l’État. Encore faut-il que la politique, « dont la guerre n’est que la forme violente », soit conduite par des esprits clairs et justes, par des volontés énergiques, conscientes du but où elles doivent tendre et persévérantes dans l’effort. Il faut aussi que les soldats aient l’entraînement moral, les vertus militaires sans lesquelles le nombre et la technique la plus savante sont sans effet. La puissance de l’État suppose donc de sérieuses qualités morales. Mais ces qualités ne sont pas recherchées pour elles-mêmes : elles ne sont que des moyens en vue de donner à l’armée son maximum d’efficacité ; car c’est par l’armée que l’État réalise son essence. C’est le principe même du militarisme ².

Il y a eu, il est vrai, des États qui ont cherché de préférence leur grandeur et leur gloire dans les arts, dans les lettres, dans la science : mais ils manquaient ainsi à la loi fondamentale de leur nature et c’est une faute qu’ils ont payée chèrement. « Sous ce rapport, l’histoire universelle offre, au penseur qui

1 II, p. 361.

2 II, p. 354-363.

réfléchit, le spectacle d'une justice implacable. Le rêveur peut déplorer qu'Athènes, avec sa culture raffinée, ait succombé devant Sparte, la Grèce devant Rome, que Florence, malgré sa haute moralité, n'ait pu supporter la lutte contre Venise. Le penseur sérieux reconnaît qu'il en devait être ainsi. Tout cela est le produit d'une nécessité interne. L'État n'est pas une académie des arts. Quand il sacrifie sa puissance aux aspirations idéales de l'humanité, il se contredit et va à sa ruine ¹. » Un État n'est pas fait pour penser, pour inventer des idées neuves, mais pour agir. « Ce n'est pas Fichte, Paul Pfizer ou d'autres chercheurs qui ont fait l'Allemagne ; c'est Guillaume I, c'est Bismarck. Les grands penseurs de la politique ont leur gloire ; mais ils ne sont pas les véritables héros de l'histoire ; ce sont les hommes d'action. » Les fondateurs d'États ne sont pas des génies, au sens intellectuel du mot. L'empereur Guillaume n'avait rien de génial, mais c'était un homme de calme et de ferme volonté. C'est la force du caractère qui faisait sa force ².

Mais si l'État se définit par la puissance, les États ne méritent d'être appelés ainsi que dans la mesure où ils sont réellement puissants. Les petits pays, ceux qui ne peuvent se défendre et se maintenir par leurs seules forces ne sont pas de véritables États, puisqu'ils n'existent que par la tolérance des grandes puissances. Ils n'ont et ne peuvent avoir qu'une souveraineté nominale. C'est le cas notamment des États neutres, tels que la Belgique, la Hollande et la Suisse. Leur indépendance, en effet, n'est garantie que par des conventions internationales dont nous savons la fragilité. Que l'un des contractants en vienne à juger qu'elles ne sont plus en rapport avec la situation respective des puissances, et il a le droit de se délier. Treitschke nous indique même, par une omission involontaire, qu'à ses yeux l'autonomie de la Belgique et de la Hollande ne répond plus à l'état présent de l'Europe ; car il dit de la Suisse, mais de la Suisse seule : « Aussi longtemps qu'il ne se produira pas de changement essentiel dans la société actuelle des États, la Suisse peut compter sur une longue existence ³. » Le silence qu'il observe sur les deux autres États neutres est significatif. Il y a, d'ailleurs, d'autres passages où il dit expressément de la Hollande qu'elle doit normalement rentrer dans la « vieille patrie allemande », que ce retour est « hautement désirable ⁴ », que l'Allemagne « a besoin de la Hollande comme de son pain quotidien ⁵ ». Et quant à la Suisse elle-même, elle est avertie que le droit à l'existence qui lui est concédé est tout conditionnel, par conséquent provisoire : il ne vaut que *rebus sic stantibus* ; la menace n'est qu'ajournée.

1 I, p. 34.

2 I, p. 34.

3 I, p. 42.

4 « Daß aber wenigstens Holland noch einmal zum alten Vaterland zurückkehrt ist... dringend zu wünschen » (I, p. 128).

5 I, p. 218.

D'une manière générale, il ne parle qu'avec mépris du petit État, de ce qu'il appelle, d'un mot intraduisible, la *Kleinstaaterei*. « Dans la notion même du petit État, dit-il, il y a quelque chose qui prête incontestablement au sourire. En soi, la faiblesse n'a rien de ridicule ; mais il en va tout autrement de la faiblesse qui affecte les allures de la force ¹. » L'idée d'État éveille celle de puissance ; un État faible réalise donc une contradiction. Une fierté, un orgueil sans bornes, voilà, par excellence, les vertus de l'État. Or « il n'y a que les grands États où puisse se développer un véritable orgueil national, signe de la valeur morale d'un peuple ² ». Les larges perspectives qui y sont ouvertes aux individus y développent un « sens mondial » (*Weltsinn*). On ne peut plus se laisser enfermer dans des limites trop resserrées ; on a besoin d'espace. La domination de la mer agit surtout dans ce sens. « La mer libre libère l'esprit. » Le petit État, au contraire, rapetisse tout à sa mesure. Il développe une mentalité de gueux (*eine bettelhafte Gesinnung*) : on apprend à n'y estimer l'État que d'après les impôts qu'il lève. « De là résulte un matérialisme qui a, sur les sentiments des citoyens, la plus déplorable influence ³. »

De ce tableau, Treitschke conclut que l'existence des petits États n'est plus aujourd'hui qu'une survivance sans raison d'être. Suivant lui, il est dans la nature des choses qu'ils disparaissent : ils sont fatalement destinés à être absorbés par les grands États. Et comme la dignité de grand État n'est pleinement reconnue qu'à cinq puissances (l'Italie nous est présentée comme seulement à la veille d'être admise dans cette aristocratie des peuples européens ⁴), on entrevoit ce que deviendrait la carte de l'Europe si les conceptions de Treitschke, qui sont aussi celles de l'Allemagne actuelle, venaient jamais à se réaliser.

1 I, p. 43.

2 I, p. 44-45.

3 I, p. 43. Treitschke veut dire que, dans les petits pays, on considère comme le meilleur gouvernement celui qui coûte le moins cher et, pour cela, lève le moins d'impôts. C'est, ajoute-t-il, perdre de vue « que l'État comme la coquille de l'œuf, ne protège pas sans exercer une compression ».

4 « Italien ist nahe daran, in ihn hineinzukommen » : *l'Italie est près d'y entrer* (dans le cercle des grands États), I, p. 42.

Chapitre II

L’état au-dessus de la morale

[Retour à la table des matières](#)

Mais il y a quelque chose qui passe généralement pour supérieur à l’État : c’est la morale. Sans doute, la morale n’est faite que d’idées ; mais ces idées sont des forces qui meuvent les hommes et les dominent. L’État est-il, lui aussi, soumis à leur action ou peut-il légitimement s’en affranchir ? S’il en dépend, sa souveraineté a des limites qu’il ne lui appartient pas de déplacer à volonté. Si la morale est sans autorité sur lui, il faut dire qu’il n’a rien d’humain.

Treitschke aborde et traite la question avec un singulier mélange d’embarras et d’intrépidité. Mais, finalement, l’intrépidité l’emporte.

La Morale est pour l’État un moyen

Au XVI^e siècle, un penseur n’avait pas craint de soutenir que l’État n’est pas justiciable de la conscience morale et ne doit reconnaître d’autre loi que son intérêt. C’est Machiavel. Son œuvre, expression d’un temps et d’un milieu profondément corrompus, était, depuis plusieurs siècles, universellement décriée. Son nom était devenu synonyme d’improbité politique. Frédéric II

lui-même, qui pourtant ne péchait pas par excès de scrupules, avait, pendant sa jeunesse, écrit un *Anti-Machiavel*. Cette réprobation paraît à Treitschke injustifiée et il entreprend ouvertement de réhabiliter le machiavélisme.

Que Machiavel n'ait pas été en odeur de sainteté auprès des rêveurs du XVIII^e siècle, ces « humanitaires de profession » qui mettaient tout leur plaisir à « fumer le calumet de la paix ¹ », rien n'est plus naturel et c'est, en partie, ce qui explique comment Frédéric le Grand s'est montré injuste pour le grand Florentin. Mais, en réalité, c'était un des précurseurs des temps modernes. « C'est lui qui a exprimé cette idée que, quand il s'agit du salut de l'État, on n'a pas à se préoccuper de la pureté des moyens employés. Qu'on sauve d'abord l'État, et tout le monde ensuite approuvera les moyens dont on s'est servi ². » C'est lui qui a affranchi l'État de l'Église et qui a le premier proclamé ce principe fondamental de toute vie politique : *Der Staat ist Macht*, l'État est puissance ³.

Toutefois, Treitschke, tout en reprenant à son compte le machiavélisme, s'efforce, par quelques concessions apparentes, de le rendre plus acceptable à la conscience morale contemporaine.

Il n'admet pas que, d'une manière générale, l'État doive ne tenir aucun compte de la morale. « Il saute aux yeux, dit-il, que l'État, ayant pour fonction de concourir à l'éducation de l'humanité, est nécessairement soumis à la loi morale. » À lire ces lignes, on pourrait croire que le principe de l'immoralisme politique se trouve, par cela même, abandonné. En réalité, tout autre est la portée de cette proposition. Poursuivons, en effet, notre lecture :

« On parle à la légère, quand on déclare que la reconnaissance et la générosité ne sont pas des vertus politiques... Voyez le traité de paix de 1866 (avec l'Autriche). C'est le plus généreux que jamais un État ait conclu après une victoire éclatante. Nous n'avons pas pris un seul village à l'Autriche, bien que nos compatriotes de Silésie eussent désiré avoir tout au moins Cracovie, point où se croisent plusieurs voies de communication. Mais, pour que, dans l'avenir, une alliance fût possible entre les deux États, il ne fallait pas ajouter de mortifications nouvelles à celle qui résultait de la défaite. Ce fut une habileté en même temps qu'un acte de générosité ⁴. »

Si donc l'État doit respecter la morale, ce n'est pas qu'à ses yeux elle soit respectable en elle-même et pour elle-même, c'est qu'il se trouve avoir intérêt à la respecter. Si la politique immorale est généralement condamnable, ce

1 I, p. 93.

2 I, p. 89.

3 I, p. 90.

4 I, p. 96.

n’est pas parce qu’elle est immorale, mais parce qu’elle est « impolitique ¹ ». Si la générosité, la reconnaissance sont des vertus que l’État, à l’occasion, doit cultiver, « c’est uniquement quand elles ne sont pas contraires aux fins essentielles de la politique ». Aussi arrive-t-il qu’elles sont des fautes. « En 1849, les trônes de tous les petits princes allemands étaient ébranlés. Frédéric-Guillaume IV fit alors avancer ses troupes en Saxe et en Bavière ² et y rétablit l’ordre, ce qui pouvait être approuvé. Mais voici le péché mortel qu’il commit. Les Prussiens étaient-ils donc là dans le seul but de verser leur sang pour les rois de Saxe et de Bavière ? La Prusse aurait dû retirer de cette campagne un bénéfice durable. Elle avait les petits dans sa main ; il n’y avait qu’à laisser les troupes prussiennes dans les pays qu’elles occupaient, jusqu’à ce que tous ces princes se fussent soumis au nouvel empire allemand. Au lieu de cela, le roi fit simplement retirer ses troupes et alors les petits, une fois sauvés, lui firent un pied de nez... Le sang du peuple prussien avait été versé pour rien ³. »

C’est également par habileté que les grands hommes d’État sont d’ordinaire d’une remarquable franchise. « Frédéric le Grand, quand il entreprenait une guerre, disait toujours par avance, avec la plus grande précision, le but où il tendait. Bien qu’il n’eût aucune honte de recourir à la ruse, en général, la véracité était un des traits dominants de son caractère. Et Bismarck, quoique, dans le détail des affaires, il fût preuve d’une finesse rusée, il était, dans l’ensemble, d’une lourde et solide franchise (*massive Offenheit*) qui fut, entre ses mains, une arme très efficace. Car les petits diplomates croyaient toujours le contraire de ce qu’il disait, alors qu’il avait dit franchement ce qu’il voulait ⁴. »

Le seul devoir de l’État est d’être fort

[Retour à la table des matières](#)

Mais si cet heureux accord entre les exigences de la morale et les intérêts de l’État se rencontre fréquemment, il n’est pas nécessaire. Il arrive qu’il y a conflit. Que faire alors ?

1 I, p. 103.

2 Des émeutes y avaient éclaté. C’était après la dissolution du Parlement de Francfort, qui avait offert la couronne impériale à Frédéric-Guillaume IV. Celui-ci l’avait refusée, voulant la tenir, non d’un parlement, mais des princes allemands qui n’étaient pas disposés à la lui offrir.

3 I, p. 101.

4 I, p. 96.

L'antinomie serait insoluble, répond Treitschke, si la morale chrétienne consistait en une sorte de code fixe, fait de préceptes inflexibles qui s'imposeraient uniformément à tous. Mais, à l'en croire, le christianisme ne posséderait aucun code de ce genre ; à l'inverse des religions orientales, il n'admettrait pas que les actes humains peuvent être classés, une fois pour toutes, en bons et en mauvais, et sa supériorité, son originalité véritable consisteraient à avoir proclamé que chacun doit se faire sa morale à sa mesure personnelle. « Chacun sent bien que, pour le chrétien, la règle est de développer sa personnalité, de se bien connaître soi-même et d'agir en conséquence. La vraie morale chrétienne n'a pas de mesure uniforme qui s'applique à tout le monde ; elle enseigne le principe *si duo facunt idem, non est idem* ¹. La grâce de Dieu a-t-elle fait de vous un artiste ? Une fois que vous en avez pris conscience, votre devoir est de développer les qualités dont vous êtes doué sous ce rapport et vos autres devoirs passent au second plan. Sans doute, on ne peut se tirer d'affaire en pareil cas sans conflits moraux, sans lourdes responsabilités ; la cause en est à la faiblesse humaine... Mais finalement, tout ce qui importe, c'est de savoir si chacun a bien reconnu quelle était sa vraie nature et s'il l'a portée au plus haut degré de perfection possible ². »

Cette façon d'interpréter la morale chrétienne ne laissera pas de surprendre. Dire que, pour le christianisme, il n'y a pas d'actes qui soient objectivement bons ou mauvais, c'est revenir à la théorie, si souvent reprochée aux Jésuites, qui fait dépendre toute la valeur morale des actes des intentions de l'agent. Dire que l'unique vertu chrétienne est de développer sa personnalité, c'est méconnaître que, pour tout chrétien, le premier devoir est de se désintéresser de soi-même, de s'oublier, de s'immoler pour quelque fin supérieure. Manifestement, cette exégèse, d'ailleurs bien sommaire, n'est là que pour faire figure d'argument. Il s'agit avant tout d'assouplir la morale de façon que l'État puisse l'accommoder à ses fins. En effet, ce principe une fois posé, tout le reste suit.

Entre l'individu et l'État, il n'y a pas de commune mesure ; entre ces deux êtres, il y a une différence de nature. La morale de l'un ne saurait donc être celle de l'autre. « Il faut distinguer avec soin entre la morale privée et la morale publique. La hiérarchie des devoirs ne saurait être la même pour l'État et pour les particuliers. Il y a toute une série de devoirs qui incombent à l'individu et dont l'État n'a pas à se soucier. » Il est essentiellement puissance ; le devoir est, pour lui, de développer sa nature de puissance. « S'affirmer soi-même, voilà, pour lui, en toutes circonstances, le devoir suprême ; voilà ce qui, pour lui, est bon absolument. Pour la même raison, on doit dire expressément que, de tous les péchés politiques, le pire de tous, celui qu'on doit

1 « Le même acte fait par deux personnes différentes n'est pas le même dans les deux cas. »

2 I, p. 99-100.

mépriser le plus, c'est le péché de faiblesse ¹. Dans la vie privée, il y a des faiblesses sentimentales qui sont excusables. Quand il s'agit de l'État, il ne peut être, en pareil cas, question d'excuse : il est puissance et, s'il trahit son essence, il ne saurait être assez blâmé ². » « L'individu, dit ailleurs Treitschke, doit se sacrifier à l'une des collectivités dont il dépend. *L'État est ce qu'il y a de plus élevé dans la série des collectivités humaines... Pour lui, par conséquent, le devoir chrétien du sacrifice de soi à quelque fin plus haute n'existe pas* ; car, dans toute la suite de l'histoire universelle, on ne trouve rien qui soit au-dessus de l'État ³. »

Ainsi, de l'humanité, des devoirs que l'État peut avoir envers elle, pas un mot. Pour l'État, elle ne compte pas ; il est à lui-même sa propre fin et, en dehors de lui, il n'y a rien à quoi il doit s'attacher. Voilà démontrée logiquement la fameuse formule que l'Allemand apprend à répéter depuis sa première enfance. *Deutschland über alles* : pour l'Allemand, rien n'est au-dessus de l'État allemand. L'État n'a qu'un devoir : se faire le plus large possible sa place au soleil, en refoulant ses rivaux. L'exclusion radicale de tout autre idéal paraîtra, à bon droit, monstrueuse. Et sans doute, que la morale de l'État ne soit pas simple, que l'État se trouve souvent placé en face de devoirs contradictoires entre lesquels il ne peut choisir sans de douloureux conflits, c'est ce que nul ne songe à contester. Mais que l'humanité soit simplement rayée des valeurs morales dont il doit tenir compte, que tous les efforts faits, depuis vingt siècles, par les sociétés chrétiennes pour faire passer un peu de cet idéal dans la réalité soient considérés comme inexistants, c'est ce qui constitue un scandale historique aussi bien que moral. C'est un retour à la morale païenne. Ce n'est même pas assez dire, car les penseurs de la Grèce avaient, depuis longtemps, dépassé cette conception ; c'est un retour à la vieille morale romaine, à la morale tribale, d'après laquelle l'humanité ne s'étendait pas au-delà de la tribu ou de la cité ⁴.

Dans cette morale-là, nous ne saurions reconnaître celle que nous pratiquons. Car la morale pour nous, c'est-à-dire pour tous les peuples civilisés, pour tous ceux qui se sont formés à l'école du christianisme, a, avant tout, pour objet de réaliser l'humanité, de la libérer des servitudes qui la diminuent, de la rendre plus aimante et plus fraternelle. Dire que l'État doit être sourd aux grands intérêts humains, c'est donc le mettre en dehors et au-dessus de la morale. Aussi bien Treitschke reconnaît-il lui-même que la politique, telle qu'il l'entend, ne peut devenir morale que si la morale change de nature. « Il

1 On remarquera avec quelle facilité Treitschke qualifie, en termes religieux, les fautes politiques : il les appelle des péchés, des péchés mortels, des fautes contre l'Esprit-Saint. Le fait mérite d'autant plus d'être noté que Treitschke avait plutôt une âme de libre penseur. Il fut même longtemps un *freisinnig*.

2 I, p. 101.

3 I, p. 100.

4 On a prêté à Guillaume II ce mot : « Pour moi, l'humanité finit aux Vosges. »

faut, dit-il, que la morale devienne plus politique pour que la politique devienne plus morale ¹. »

Voilà pourquoi nous pouvions dire ² qu’en paraissant admettre une sorte de supériorité de Dieu par rapport à l’État, Treitschke ne faisait qu’une réserve de style. C’est que le seul Dieu que reconnaissent les grandes religions d’aujourd’hui ³, ce n’est pas le dieu de telle cité ou de tel État, c’est le Dieu du genre humain, c’est Dieu le père, législateur et gardien d’une morale qui a pour objet l’humanité tout entière. Or l’idée même de ce Dieu est étrangère à la mentalité que nous étudions.

La fin justifie les moyens

[Retour à la table des matières](#)

Mais, admettons que l’accroissement de son pouvoir soit, pour l’État, la seule fin qu’il doive poursuivre ; d’après quel principe devra-t-il choisir les moyens nécessaires pour atteindre cette fin ? Tous ceux qui mènent au but sont-ils légitimes, ou bien la morale commune va-t-elle, ici, reprendre ses droits ?

À cette question, Treitschke répond par le fameux aphorisme : *la fin justifie les moyens* ; il se borne à l’atténuer légèrement. « Sans doute, dit-il, quand on dénonce sous une forme radicale et abrupte cette maxime bien connue des Jésuites, elle a quelque chose de brutal qui froisse ; mais qu’elle contienne une certaine vérité, c’est ce que personne ne peut contester. Il y a malheureusement d’innombrables cas, dans la vie de l’État comme dans la vie des particuliers, où l’emploi de moyens parfaitement purs est impossible. Assurément, quand, pour atteindre une fin morale, on peut n’employer que des moyens également moraux, il faut les préférer, alors même qu’ils seraient plus longs à agir et moins commodes ⁴. » Mais, dans le cas contraire, il faut recourir à d’autres ; c’est une question d’espèces et même de circonstances.

Ainsi, la franchise est souvent en politique une force et une habileté. Mais la remarque ne reste vraie qu’à condition de n’être pas érigée en règle absolue.

1 I, p. 105.

2 Cf. *supra*, chap. I, 1.

3 Et encore n’y a-t-il que bien peu de sociétés où les dieux aient un caractère aussi étroitement national. Il n’est guère de grandes divinités qui ne soient à quelque degré internationales.

4 I, p. 106.

« Quand on a affaire à des peuples qui sont encore à un niveau inférieur de civilisation, il est clair que la politique doit adapter à leur mentalité les moyens qu'elle emploie. Ce serait folie, pour un historien, que de vouloir juger la politique européenne en Afrique ou en Orient d'après les principes qui servent en Europe. Là-bas, *quiconque ne sait pas terroriser est perdu*. » Et Treitschke cite l'exemple des Anglais qui, il y a plus d'un demi-siècle, faisaient attacher les Hindous rebelles à la bouche de leurs canons de façon que le coup dispersât à tous les vents le corps des victimes. Ces procédés terribles de répression, que les mœurs d'alors toléraient, que les nôtres actuellement condamnent et que l'Angleterre d'aujourd'hui est certainement unanime à réprouver, Treitschke les juge légitimes et naturels. « Puisque, dit-il, la domination des Anglais sur l'Inde était, à leurs yeux, morale et nécessaire, on ne peut blâmer les moyens employés ¹. » C'est presque le seul cas où Treitschke ait exprimé sur l'Angleterre un jugement favorable.

En Europe également, il arrive que l'homme d'État doit plier la morale aux nécessités des temps et des circonstances. Il y a très souvent des peuples qui, tout en étant officiellement en paix les uns avec les autres, sont, en fait, dans un état de « guerre voilée ». Il faut entendre par là que, sous la paix apparente, il y a une guerre latente qui gronde et cette situation peut durer très longtemps, « des dizaines d'années ». « Il est parfaitement évident que beaucoup de ruses diplomatiques se justifient tout simplement par cet état de guerre latent. Qu'on se souvienne, par exemple, des négociations entre Bismarck et Benedetti. Alors que Bismarck espérait encore qu'il serait peut-être possible d'éviter une grande guerre, arrive Benedetti avec la liste de ses exigences éhontées. Que Bismarck l'ait amusé avec des demi-promesses, en lui laissant croire que l'Allemagne pourrait consentir à ce qu'il demandait, n'était-ce pas pleinement moral ² ? Il en est de même des procédés de corruption que l'on emploie, dans de semblables circonstances, contre un autre État. Il est ridicule de s'élever bruyamment contre ces pratiques au nom de la morale et de demander à l'État de ne rien faire que le catéchisme en mains ³. »

En résumé, la politique est une rude besogne dont il n'est pas possible de s'acquitter en gardant « des mains entièrement nettes ⁴ ». Il y a des scrupules, une délicatesse excessive de la conscience morale dont elle ne peut s'accommoder. « L'homme d'État n'a pas le droit de se chauffer confortablement les mains aux ruines fumantes de sa patrie, tout content de pouvoir se dire : je n'ai

1 I, p. 106.

2 Il s'agit de négociations qui eurent lieu après Sadowa. Bismarck fit croire à Benedetti qu'il ne s'opposerait pas à une annexion de la Belgique à la France et se fit remettre un projet écrit dans ce sens. Une fois qu'il l'eut, il n'en parla plus, mais mit le document en réserve pour compromettre un jour le gouvernement français. C'est ce qui arriva en 1870.

3 I, p. 107.

4 « Mit ganz reinen Händen. »

jamais menti ; c’est là une vertu de moine ¹. » La morale est faite pour les petites gens qui ne font que de petites choses. Mais quand on a l’ambition d’en faire de grandes, on est bien obligé de sortir des cadres étroits qu’elle nous trace ; des actes de large envergure ne peuvent se couler dans des moules tout faits qui conviennent à tout le monde. Et l’État, par sa nature même, est tenu de faire grand.

1 I, p. 110.

Chapitre III

L’État au-dessus de la société civile

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu’à présent, nous avons surtout considéré l’État dans ses rapports avec les États étrangers. Mais, outre ses fonctions internationales, l’État a un rôle à remplir dans la vie intérieure de la société. Il est utile de chercher comment, suivant Treitschke, ce rôle doit être entendu : un des traits essentiels de la psychologie allemande en sera précisé.

Antagonisme de l’État et de la société civile

Dans notre terminologie usuelle, cette question peut s’énoncer ainsi : quels sont les rapports de l’État avec l’ensemble des citoyens, avec la masse de la nation ou, comme on dit encore, avec le peuple ?

Pour une société démocratique, le peuple et l’État ne sont que deux aspects d’une seule et même réalité. L’État, c’est le peuple prenant conscience de lui-même, de ses besoins et de ses aspirations, mais une conscience plus complète et plus claire. Pour l’Allemagne, au contraire, entre ces deux éléments nécessaires de toute vie nationale, il y a une distinction radicale, et même une sorte de contradiction.

Pour désigner ce que nous appelons le peuple, quand nous l'opposons à l'État, Treitschke et, avec lui, nombre de théoriciens allemands emploient plus volontiers l'expression de société civile (*die bürgerliche Gesellschaft*). La société civile comprend tout ce qui, dans la nation, ne ressortit pas directement à l'État : la famille, le commerce et l'industrie, la religion (là où elle n'est pas chose d'État), la science, l'art. Toutes ces formes d'activité ont ce caractère commun que nous nous y adonnons de nous-mêmes, par pure spontanéité. Elles ont leurs origines dans les penchants naturels de l'homme. C'est de nous-mêmes que nous fondons une famille, que nous aimons nos enfants, que nous travaillons à satisfaire leurs besoins matériels et les nôtres, que nous cherchons la vérité, que nous goûtons les plaisirs esthétiques. Il y a là toute une vie qui naît et se développe sans que l'État intervienne.

Mais, par cela même que toutes ces occupations sont déterminées par des mobiles privés, elles ne sont pas orientées vers un seul et même but. Chaque famille, chaque industrie, chaque industriel, chaque confession religieuse, chaque école scientifique, philosophique, artistique, chaque savant, chaque philosophe, chaque artiste a ses intérêts propres et sa manière propre de chercher à les atteindre. La société civile est donc une mosaïque d'individus et de groupes particuliers qui poursuivent des fins divergentes, et le tout formé par leur réunion manque, par suite, d'unité. Les relations multiples qui se nouent ainsi d'individu à individu, ou de groupe à groupe, ne constituent pas un système naturellement organisé. L'agrégat qui en résulte n'est pas une personnalité : ce n'est qu'une masse incohérente d'éléments disparates. « Où est l'organe commun de la société civile ? Il n'y en a pas. Il est visible pour tout le monde que la société civile n'est pas quelque chose de déterminé et de saisissable comme l'État. Un État a une unité ; nous le connaissons comme tel ; ce n'est pas une personnalité mystique. La société civile n'a aucune unité de volonté ¹. »

Plusieurs écoles de savants allemands (Niebuhr, Savigny, Latzarus et Steinthal) ont, il est vrai, attribué à la nation, abstraction faite de l'État, une sorte d'âme (*die Volksseele*) et, par conséquent, de personnalité. Un peuple, par cela seul qu'il est un peuple, aurait un tempérament intellectuel et moral, un caractère qui s'affirmerait dans tout le détail de ses pensées et de ses actes, mais dans la formation duquel l'État ne serait pour rien. Cette âme populaire viendrait s'exprimer dans des monuments littéraires, épopées, mythes, légendes, etc., qui, sans être dus à aucun auteur déterminé, auraient une unité interne comme les œuvres des particuliers. C'est de la même source que viendraient ces corps de coutumes juridiques, formes premières du droit, que l'État, peut bien codifier plus tard, mais qu'il ne crée pas. Ce fut même un des services rendus par la science allemande d'autrefois que d'avoir appelé

1. I, p. 54.

l'attention sur ces forces impersonnelles, anonymes, obscures qui ne sont pas les moindres facteurs de l'histoire. Mais, pour Treitschke, toutes ces conceptions ne sont que des constructions abstraites, « simples modes d'un jour, destinées à passer comme les neiges de l'hiver. Comment peut-on dire que, à un moment déterminé, l'âme du peuple ait décidé quelque chose ¹ ? »

Non seulement la société civile n'a pas d'unité naturelle, mais elle est grosse de conflits intestins ; car tous ces individus, tous ces groupes poursuivent des intérêts contraires qui s'entrechoquent nécessairement. Chacun tend à s'étendre et à se développer au détriment des autres. La concurrence n'est pas seulement la loi de la vie économique, mais aussi de la vie religieuse, de la vie scientifique, artistique, etc. Chaque entreprise industrielle ou commerciale lutte contre les entreprises rivales ; chaque confession religieuse, chaque école philosophique ou artistique s'efforce de l'emporter sur les confessions ou les écoles différentes. La thèse optimiste d'après laquelle les intérêts particuliers s'harmoniseraient d'eux-mêmes, par une sorte d'entente spontanée due à la claire conscience de leur solidarité, est une vue de théoriciens sans rapport avec les faits. Entre l'intérêt public et l'intérêt privé, il y a un abîme ; le premier est tout autre chose que le second approfondi et bien compris. Là donc où les mobiles privés sont seuls agissants, il ne peut y avoir qu'antagonismes déréglés. « La société civile est le théâtre d'une mêlée confuse de tous les intérêts possibles qui luttent les uns contre les autres. S'ils étaient abandonnés à eux-mêmes, à en résulterait une guerre de tous contre tous, *bellum omnium contra omnes* ². »

L'État a justement les exigences contraires. Il a, avant tout, besoin d'unité, d'ordre, d'organisation. L'État est une personne qui a conscience de soi ; il dit *moi, je veux*. Et ce moi ne varie pas d'un instant à l'autre ; mais il se développe, identique à soi-même dans ses traits essentiels, à travers la série des générations. L'État, c'est la stabilité opposée à ce kaléidoscope mouvant qu'est la société civile. Son activité a les mêmes caractères. Elle est faite d'efforts suivis et persévérants, en vue de fins constantes, élevées, lointaines, et elle contraste par-là avec la dispersion des activités privées, tout occupées à la poursuite d'intérêts prochains, variables et souvent contraires. La société est donc faite de deux sortes de forces qui sont orientées en des sens opposées. Elle recèle une véritable antinomie.

1 I, p. 65

2 I, p. 54.

Le devoir des citoyens est d’obéir

[Retour à la table des matières](#)

En réalité, cette antinomie n’existe pas dans les faits. S’il est vrai qu’entre l’intérêt public et l’intérêt privé il y a un abîme, il est faux que les particuliers ne soient mus que par leur intérêt propre. En s’unissant, en se liant les uns aux autres, ils prennent conscience des groupes qu’ils forment, depuis les plus simples jusqu’aux plus élevés, et ainsi prennent spontanément naissance des sentiments sociaux que l’État exprime, précise et règle, mais qu’il suppose. Son action trouve donc un appui dans les consciences individuelles, loin de n’y rencontrer que des résistances. Mais pour Treitschke, qui, sur ce point, ne fait que reprendre une vieille tradition allemande ¹, entre l’individu et l’État, il y a une véritable antithèse ; seul, l’État aurait le sens de la chose commune. Dans ces conditions, pour que ces deux forces, manifestement opposées l’une à l’autre, puissent s’unir et former un tout, il faut que l’une d’elles subisse la loi de l’autre. C’est naturellement à l’État que Treitschke accorde le droit d’exercer cette action prépondérante ; car, suivant lui, l’État est comme le principe vital de la société.

Il est vrai que, de nos jours, une conception différente tend de plus en plus à s’accréditer. Nombre d’historiens professent que l’État est plus une résultante qu’une cause ; que les événements où il joue le premier rôle, guerres, négociations diplomatiques, traités de toutes sortes sont ce qu’il y a de plus superficiel dans la vie sociale ; que les vrais facteurs du développement historique, ce sont les idées et les croyances, la vie économique, la technique, l’art, etc. On dit que la place des peuples dans le monde dépend, avant tout, de leur degré de civilisation. Mais, suivant Treitschke, cette façon d’entendre l’histoire serait contraire à tout ce que l’histoire elle-même nous enseigne : ce qui a fait la grandeur des nations dans le passé, c’est leur activité politique, c’est la manière dont l’État s’est acquitté de ses fonctions. « Il n’y a pas de peuple dont les actes aient eu une influence aussi durable que les Romains, et cependant les Romains n’ont été supérieurs ni en art ni en littérature ; ils ne se sont pas davantage distingués en matière d’invention. Horace et Virgile ne font que traduire en latin la poésie grecque. *Mais les Romains furent un des peuples les plus redoutables qu’ait connus l’histoire universelle* ². » Au contraire, quand une société met la vie économique ou artistique au premier

1 Ce n’est pas la seule conception qu’on rencontre en Allemagne ; mais c’est la plus classique.

2 I, p. 65.

plan de ses préoccupations, « elle tombe sous la dépendance des penchants inférieurs de notre nature ». C'est le cas de la Hollande à partir du moment où elle cessa de lutter contre la puissance mondiale de l'Espagne ¹. De même, quand, au XVIII^e siècle, les intérêts artistiques et littéraires devinrent prépondérants en Allemagne, l'Allemagne « retomba du ciel sur la terre ² ». « Ce sont les hommes d'État et les chefs d'armée qui sont les vrais héros historiques. Quant aux savants et aux artistes, s'ils appartiennent aussi à l'histoire, il s'en faut que la vie historique se réduise à leurs productions tout idéales. Plus on s'éloigne de l'État, plus on s'éloigne aussi de la vie de l'histoire ³. »

C'est donc à l'État qu'il appartient de dicter ses lois, et puisqu'il ne peut se passer d'unité, il faut que la société civile se plie à ses exigences. Par elle-même, elle est réfractaire à l'ordre ; l'État le lui imposera. « Le droit, la paix, l'ordre ne peuvent naître de la multiplicité des intérêts sociaux en conflit les uns avec les autres, mais uniquement de cette puissance qui domine la société, armée d'une force capable de contenir et d'enchaîner les passions sociales ⁴. » C'est donc par une action coercitive que l'État arrive à faire régner l'ordre : « il ne peut agir que par une contrainte externe ⁵. » Il commande et l'on obéit : « l'obéissance est le premier des devoirs civiques ⁶ ». Sans doute, la contrainte est sans effet sur l'intérieur des consciences ; elle ne peut obtenir que des actes, mais l'État ne réclame rien de plus. Ce qui lui importe, c'est le fait matériel de l'obéissance, non la manière dont on obéit. « Il dit : ce que vous pensez m'est tout à fait indifférent ; mais il faut que vous obéissiez... Il y a progrès, quand l'obéissance silencieuse des citoyens se double d'un assentiment intérieur et réfléchi ; mais cet assentiment n'est absolument pas nécessaire. Des empires se sont maintenus pendant des siècles en qualité d'États puissants et hautement développés sans cet acquiescement intérieur des citoyens. Ce qu'il faut, avant tout, à l'État, c'est le geste dans ce qu'il a de plus extérieur... *Son essence est de réaliser ce qu'il veut. L'effroyable principe bia bia biasetai* (la force est contrainte par la force) *domine toute l'histoire des États* ⁷.

Mais pour que l'État puisse ainsi se faire obéir, il faut qu'il soit fort, puissant. Il est donc, avec ses propres nationaux, ce qu'il est avec les États étrangers : il est essentiellement puissance. Par suite, son devoir, au-dedans comme au-dehors, est d'affirmer cette puissance. Pour cela, il tiendra la main à ce que ses décisions, une fois prises, soient impitoyablement exécutées. Il ne faut pas qu'on sente chez lui la moindre hésitation, signe de faiblesse. « À

1 I, p. 59.

2 I, p. 60.

3 I, p. 64.

4 I, p. 56.

5 I, p. 62.

6 I, p. 143.

7 I, p. 32-33.

l’intérieur également, l’essentiel est la puissance, l’affirmation persévérante et la réalisation intégrale de la volonté de l’État. Un État qui laisse le moindre doute sur la fermeté de sa volonté et de ses lois ébranle le sentiment du droit ¹. » Si l’on résiste, qu’il frappe et rudement, c’est le seul moyen de donner le sentiment de sa force. « Qu’on se rappelle avec quelle sentimentalité les princes allemands usèrent, pendant longtemps, de leur droit de grâce. Les philanthropes avaient tellement gémi sur l’immoralité de la peine de mort que les princes furent contaminés par le même sentiment ; on en vint à ce point qu’à n’y eut plus de décapitation en Allemagne ². » La politique ne va pas sans dureté ; c’est précisément pour cela que les femmes n’y peuvent rien entendre ³.

L’homme d’État idéal

[Retour à la table des matières](#)

De cette analyse se dégage le portrait de l’homme d’État idéal, tel que Treitschke le conçoit.

Avant tout, il doit avoir une ambition massive (*massive Ehrgeiz* ⁴). Car, comme l’État est, par essence, ambitieux, comme il aspire à être toujours plus grand et plus puissant, un homme trop modeste dans ses desseins ne pourrait l’aider à remplir ses destinées.

Pour réaliser ses ambitions, il faut naturellement qu’il soit intelligent, d’une intelligence essentiellement réaliste, qui le mette en garde contre « l’enivrement des belles pensées politiques ». Car c’est le résultat seul qui doit compter à ses yeux ; « c’est dans le résultat qu’il trouve son bonheur ».

Mais la qualité qui lui est le plus indispensable, c’est une volonté intraitable. « L’art de la politique réclame un caractère de fer. » Son rôle est de dominer, de maîtriser, de contraindre tant les citoyens que les États étrangers ; on dirait que son action s’exerce contre la nature des choses ; de tous côtés, elle se heurte à des résistances, égoïsme des individus, ambitions rivales des autres États, contre lesquelles il lui faut lutter. Pour en triompher, il a besoin d’une énergie indomptable. C’est pourquoi, une fois qu’il s’est fixé un but, il y va d’un pas inflexible « sans se laisser arrêter par des scrupules dans le choix

1 I, p. 101.

2 I, p. 102.

3 I, p. 33.

4 I, p. 66.

des moyens et des personnes ¹. » Que l’idée de l’État, toujours présente à son esprit, l’empêche de se laisser amollir par des considérations de morale privée ou par les suggestions de la sensibilité : la philanthropie, l’humanitarisme ne sont pas son fait. Sans doute, il est inévitable que, dans ces conditions, quelque chose d’âpre, de rude, de plus ou moins haïssable s’attache à sa personne ². Mais peu lui importe : sa tâche n’en reste pas moins la plus noble qui puisse incomber à un être humain ³.

Ainsi, que certaines qualités de cœur lui soient utiles — ne serait-ce que pour mieux comprendre ce qui se passe dans les cœurs d’autrui — ; que, pour pouvoir agir sur les hommes, il ne puisse rester étranger aux grandes aspirations humaines ; qu’il doive employer une partie du pouvoir dont il dispose pour réaliser un peu de justice entre les individus comme entre les peuples ; qu’un peu de sympathie soit un instrument d’action dont on ne saurait se passer, c’est à quoi Treitschke ne pense même pas. — Sous le portrait idéal qu’il nous trace, on aperçoit aisément le personnage historique qui lui a servi de modèle : c’est le Chancelier de fer.

1 « Trotz seiner Rücksichtslosigkeit in der Wahl der Mittel und namentlich der Personen » (I, p. 66).

2 « Mit allem Groben und Herben was ihn anhaften muß » (*id.*).

3 Les éléments de ce portrait sont empruntés aux p. 66 et 104-105 du tome I.

Chapitre IV

Les faits de la guerre expliqués par cette mentalité

[Retour à la table des matières](#)

On s’explique maintenant comment l’Allemagne a pu se rendre coupable des actes dont elle est accusée : ils sont l’application logique des idées qui précèdent.

La violation de la neutralité belge et des conventions de La Haye

Quand on admet l’étrange conception du droit international qui vient d’être exposée, la violation de la neutralité belge apparaît comme un acte parfaitement licite et naturel. L’Allemagne ne pouvait éprouver de scrupules à violer le traité qu’elle avait signé, du moment où elle ne reconnaît pas de force obligatoire aux contrats internationaux qu’elle souscrit. Voilà ce qui donne tout son sens au langage que M. de Bethmann-Hollweg tint, le 4 août 1914, à l’ambassadeur d’Angleterre, Sir E. Goschen, quand il osa déclarer que la neutralité belge n’était qu’« un mot », que les traités qui la garantissaient n’étaient que « chiffons de papier ». Ces expressions n’étaient pas de simples

boutades, arrachées au Chancelier par la colère et le dépit : elles traduisaient un sentiment réellement éprouvé, une vérité qui lui paraissait aller de soi. Quand l’Allemagne traite avec d’autres États, elle ne se sent pas réellement et efficacement liée par les engagements qu’elle prend.

Ce principe, une fois connu, ôte toute valeur au prétexte par lequel le gouvernement allemand essaya, plus tard, de justifier son crime quand il alléguait qu’il avait été contraint d’envahir la Belgique pour devancer la France qui se préparait à en faire autant ¹. Aussi bien, pendant longtemps, ne donna-t-il cette excuse qu’à titre complémentaire et surrogatoire. C’était le moment où le Chancelier de l’empire, revendiquant fièrement le principe de Treitschke, affirmait à la tribune du Reichstag qu’il n’y a pas de devoir contre la nécessité, *Not hat kein Gebot*. Et Harnack, historien du christianisme, ne craignait pas de renchérir encore sur ce cynisme officiel quand, s’adressant aux notabilités du protestantisme anglais, il écrivait : « Notre Chancelier, avec la haute conscience qui le caractérise, a reconnu qu’il s’agissait là d’un évident déni de droit. Je ne puis, pour ma part, le suivre et reconnaître là un déni formel de droit ; car nous étions dans une situation où il ne subsiste réellement plus de forme, mais seulement des devoirs moraux... Il y a un droit de nécessité qui brise le fer, encore bien plus un contrat ². » Plus tard, comme le succès foudroyant sur lequel on avait compté pour se faire amnistier ne s’était pas produit, on sentit le besoin de tenir un langage moins brutal et de ménager davantage la conscience publique ; mais c’est dans ces aveux primitifs qu’il faut aller chercher la raison véritable qui déterminait l’Allemagne.

C’est naturellement le même principe qui explique les innombrables violations des conventions de La Haye que le gouvernement allemand a commises sans même daigner s’en disculper ³.

Les petits États menacés dans leur existence

Mais, en se jetant sur la Belgique, l’Allemagne n’entendait pas seulement s’assurer, en dépit des traités, une route plus rapide vers Paris. Une autre raison, que Treitschke nous a également fait connaître, achève d’expliquer cet acte de force et, du même coup, en montre mieux la gravité éventuelle : c’est

1 Est-il besoin de réfuter une fois de plus cette accusation calomnieuse ? Rappelons seulement que, le 1^{er} août 1914, la France, sur la demande de l’Angleterre, s’engagea solennellement à respecter la neutralité belge et que l’Allemagne, également interrogée, refusa de prendre le même engagement. Les deux États avaient donc, à la veille même de la guerre, manifesté leurs intentions respectives de manière à ne laisser place à aucun doute.

2 La traduction est empruntée à la *Semaine littéraire*, numéro du 10 octobre 1914.

3 Violation de l’article interdisant les peines collectives, de l’article prohibant les bombardements de villes ouvertes sans avertissement préalable et d’œuvres d’art sans nécessités stratégiques, l’emploi de gaz asphyxiants, la mise à mort des blessés, etc.

que, pour l'Allemagne, les petits États ne sont pas des États véritables. En effet, leur faiblesse constitutionnelle ne leur permet pas de s'affirmer comme puissances, c'est-à-dire comme États ; ils n'ont donc pas droit à ce respect que peuvent normalement revendiquer ces grandes personnes morales que sont les États proprement dits. Véritables anachronismes historiques, ils sont appelés à se perdre dans des États plus vastes, et l'État plus grand qui les absorbe ne fait, en ce cas, que les rendre à leur vraie nature. Il est comme l'exécuteur des lois de l'histoire ¹.

Cette thèse est si bien celle du gouvernement allemand que M. de Jagow, le secrétaire d'État aux Affaires étrangères, n'a pas craint de la défendre pour son propre compte. Causant un jour, avec un ambassadeur, du vaste empire colonial que possède la Belgique, il faisait remarquer que l'Allemagne était en bien meilleure situation pour en tirer parti et, « en développant son opinion, il essaya de faire partager à son interlocuteur, son mépris pour les titres de propriété des petits États ; seules, les grandes puissances avaient, selon lui, le droit et le pouvoir de coloniser. Il dévoila même le fond de sa pensée : les petits États ne pourraient plus jouir, dans la transformation qui s'opérait en Europe au profit des nationalités les plus fortes, de l'existence indépendante qu'on leur avait laissé mener jusqu'à présent ; ils étaient destinés à disparaître ou à graviter dans l'orbite des grandes puissances ². » Cette conversation avait lieu quelques mois avant la guerre. De même, dans un rapport officiel et secret, qu'a publié le *Livre jaune* et qui, émané certainement d'une haute personnalité allemande, exprime suivant toute vraisemblance la pensée du gouvernement, on lit : « Dans la prochaine guerre européenne, il faudra aussi que les petits États soient contraints à nous suivre ou soient domptés. Dans certains cas, leurs armées et leurs places fortes peuvent être facilement vaincues ou neutralisées ³. »

En envahissant la Belgique, les Allemands avaient donc l'impression qu'ils pénétraient sur un territoire qui était une sorte de *res nullius*, et qu'ils entendaient bien faire leur en quelque manière. Sans doute, ils avaient promis de l'évacuer, une fois que les hostilités seraient terminées ; mais on sait ce que valent leurs promesses. Il y a, d'ailleurs, bien des manières différentes de réduire un État en vasselage. Le Luxembourg n'a opposé aucune résistance à l'occupation allemande. Nul, pourtant, ne met en doute que, si l'Allemagne était victorieuse, le grand-duché ne recouvrerait jamais son ancienne autonomie.

1 Cf. *supra*, chap. I, 2, *in fine*.

2 Beyens, « La Famille impériale allemande » in *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1915, p. 264.

3 *Livre jaune*, n° 2, annexe, p. 11.

La guerre systématiquement inhumaine

[Retour à la table des matières](#)

Quand nous accumulons les preuves pour établir que la guerre est conduite par l'état-major allemand avec une inhumanité sans exemple dans l'histoire, on nous répond souvent que les faits dont nous parlons ne sont, en définitive, que des cas isolés, individuels, comme il s'en produit dans toute armée en campagne, et que nous ne sommes pas fondés à généraliser. Mais, en réalité, ces actes d'atrocité, dont on a multiplié les exemples, ne sont que la mise en œuvre d'idées et de sentiments qui sont, depuis longtemps, inculqués à la jeunesse allemande.

Qu'on se rappelle, en effet, la morale politique de Treitschke. L'État est au-dessus de la morale ; il ne reconnaît pas de fin qui le dépasse, mais il est à lui-même sa propre fin. Travailler à être le plus puissant possible de, façon à pouvoir imposer ses volontés aux autres États, voilà pour lui le bien, et tout ce qui sert à atteindre ce but est légitime et moralement bon. Appliquez ces axiomes à la guerre et vous aurez les maximes dans lesquelles le grand état-major allemand a condensé sa conception du devoir militaire en temps d'hostilités. Certaines de ces propositions rappellent directement celles de Treitschke. « Peut être employé, dit l'état-major, tout moyen sans lequel le but de la guerre ne saurait être atteint ¹. » C'est la réédition, sous une forme particulière, du précepte général de Treitschke : en matière politique, la fin justifie les moyens. D'où il suit, suivant un mot du général von Hartmann, que « le droit des gens devra se garder de paralyser l'action militaire en lui imposant des entraves ² ». Si, pour abattre la volonté de l'adversaire, il est bon de terroriser la population civile, on la terrorisera et tous les moyens efficaces, si terribles qu'ils puissent être, seront licites.

D'autre part, les atrocités particulières commises par les troupes ne sont que l'application méthodique de ces préceptes et de ces règlements. Ainsi, tout se tient et s'enchaîne sans solution de continuité : une conception déterminée de l'État se traduit en règles d'action édictées par l'autorité militaire, et ces règles, à leur tour, se réalisent en actes par l'intermédiaire des individus. Il ne s'agit donc pas, en tout ceci, de fautes individuelles, plus ou moins nom-

1 *Lois et Coutumes de la guerre continentale*, p. 9.

2 « Militärische Notwendigkeit und Humanität », in *Deutsche Rundschau*, XIII, p. 119.

breuses ; mais on est en présence d’un système, parfaitement organisé, qui a ses racines dans la mentalité publique et qui fonctionne automatiquement ¹.

Négation du droit des nationalités

[Retour à la table des matières](#)

Enfin, on a pu noter, chemin faisant, combien cette même mentalité est fermée à l’idée de nationalité et au principe qui en dérive.

Une nationalité est un groupe humain dont les membres, pour des raisons ethniques ou simplement historiques, Veulent vivre sous les mêmes lois, former un même État, petit ou grand il n’importe ; et c’est aujourd’hui un principe, parmi les nations civilisées, que cette volonté commune, quand elle s’est affirmée avec persévérance, a droit au respect, qu’elle est même le seul fondement solide des États. Mais cette vérité fait l’effet d’une niaiserie sentimentale quand, avec Treitschke, on admet qu’un État peut se maintenir par la seule contrainte, que l’acquiescement intime des citoyens lui est inutile, que son autorité peut être efficace sans être librement consentie. Puisque de grands empires ont duré sans être voulus par leurs sujets ², il n’y a pas à craindre de violenter les peuples si, par ce moyen, on peut édifier de grands et puissants États.

1 Treitschke a traité lui-même, très brièvement, la question des lois de la guerre. Le principe dont il part est bien celui sur lequel repose la doctrine officielle de l’état-major allemand : tout doit être subordonné aux nécessités militaires. « La guerre, écrit-il, sera, de plein droit, conduite de la manière qui promet d’être la plus efficace, parce que son but, qui est la paix, sera ainsi atteint le plus vite possible. Pour cette raison, il faut s’appliquer à frapper l’ennemi au cœur. Les armes les plus terribles sont ici absolument permises, pourvu qu’elles ne causent pas de souffrances inutiles aux blessés. À cela, il ne sera rien changé par les déclamations des philanthropes... » (II, p. 564). Dans l’application du principe, il fait preuve d’une relative modération. Il condamne, par exemple, la destruction inutile des œuvres d’art et recommande le respect de la propriété privée. Toutefois, l’humanité qu’il laisse filtrer dans le petit code de droit des gens qu’il établit est dosée au compte-gouttes. Après avoir reconnu qu’aujourd’hui la conscience publique n’admet pas que, dans la guerre entre civilisés, on incendie villes et villages, il ajoute : « On ne doit pas faire de l’État un champ d’expériences pour sentiments humanitaires » (III, p. 569).

On s’explique mal, d’ailleurs, que Treitschke parle d’un droit international en temps de guerre, puisque l’État n’a de comptes à rendre qu’à lui-même. Il ne *doit* rien au sens propre du mot.

2 Cf. *supra*, chap. III, 2.

De là vient le goût de l’Allemagne pour les conquêtes et les annexions. Peu lui importe ce que sentent et ce que veulent les hommes. Tout ce qu’elle demande, c’est qu’ils se soumettent à la loi du vainqueur et elle se charge elle-même de se faire obéir. Elle ne songe même pas qu’il puisse y avoir lieu pour elle de faire oublier ensuite ses violences, de gagner les vaincus et de se les assimiler. L’Allemagne n’a jamais reconnu le droit des peuples à disposer d’eux-mêmes. C’est le principe de sa politique et elle annonce par avance qu’elle ne s’en départira pas au jour de la paix, si elle est en état d’imposer ses lois.

Chapitre V

Caractère morbide de cette mentalité

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, il existe bien un système d'idées que des mains savantes ont organisé dans l'esprit allemand et qui rend compte de ces actes dont on voudrait croire l'Allemagne incapable. Ce système, nous ne l'avons pas reconstruit artificiellement par des procédés indirects ; il s'est offert de lui-même à notre analyse. Les conséquences pratiques qui en dérivent, ce n'est pas nous qui les avons déduites dialectiquement ; elles ont été énoncées, comme légitimes et naturelles, par ceux-là mêmes qui ont le plus contribué à constituer ce système. Nous pouvons voir ainsi par où et comment elles se rattachent à une certaine forme de la mentalité allemande, comme à leur principe. Loin qu'il y ait lieu de s'étonner qu'elles se soient produites, on pouvait facilement les prévoir avant l'événement, comme on prévoit l'effet d'après sa cause.

D'ailleurs, nous n'entendons pas soutenir que les Allemands soient individuellement atteints d'une sorte de perversion morale constitutionnelle qui corresponde aux actes qui leur sont imputés. Treitschke était une nature rude, mais ardente et désintéressée, un caractère d'une haute noblesse, « pleine de

condescendance envers les hommes ¹ ». Les soldats qui ont commis les atrocités qui nous indignent, les chefs qui les ont prescrites, les ministres qui ont déshonoré leur pays en refusant de faire honneur à sa signature sont, vraisemblablement, au moins pour la plupart, des hommes honnêtes qui pratiquent exactement leurs devoirs quotidiens. Mais le système mental qui vient d'être étudié n'est pas fait pour la vie privée et de tous les jours. Il vise la vie publique, et surtout l'état de guerre, car c'est à ce moment que la vie publique est la plus intense. Aussitôt donc que la guerre est déclarée, il s'empare de la conscience allemande, il en chasse les idées et les sentiments qui lui sont contraires et devient maître des volontés. Dès lors, l'individu voit les choses sous un angle spécial et devient capable d'actions que, comme particulier et en temps de paix, il condamnerait avec sévérité.

Par quoi donc se caractérise cette mentalité ?

On l'a, quelquefois, traitée de matérialiste. L'expression est inexacte et injuste. Pour Treitschke, pour Bernhardi, pour tous les théoriciens du pangermanisme, le matérialisme est, au contraire, l'ennemi qu'on ne saurait trop combattre. À leurs yeux, la vie économique n'est que la forme vulgaire et basse de la vie nationale et un peuple qui fait de la richesse le but dernier de ses efforts est condamné à la déchéance. Si, suivant eux, la paix devient un danger moral quand elle se prolonge, c'est qu'elle développe le goût de l'aisance, de la vie facile et douce ; c'est qu'elle flatte nos moins nobles instincts. Si, au contraire, ils font l'apologie de la guerre, c'est qu'elle est une école d'abnégation et de sacrifice. Bien loin qu'ils témoignent aucune complaisance aux appétits sensibles, on sent circuler à travers leur doctrine comme un souffle d'idéalisme ascétique et mystique. La fin à laquelle ils demandent aux hommes de se subordonner dépasse infiniment le cercle des intérêts matériels.

Seulement, cet idéalisme a quelque chose d'anormal et de nocif qui en fait un danger pour l'humanité tout entière.

Il n'y a, en effet, qu'un moyen pour l'État de réaliser cette autonomie intégrale qui est, dit-on, son essence et de se libérer de toute dépendance vis-à-vis des autres États, c'est de les tenir sous sa dépendance. S'il ne leur fait pas la loi, il risque de subir la leur. Pour que, suivant la formule de Treitschke, il n'y ait pas de puissance supérieure à la sienne, il faut que la sienne soit supérieure aux autres. L'indépendance absolue à laquelle il aspire ne peut donc être assurée que par sa suprématie. Sans doute, Treitschke estime qu'il n'est ni possible ni désirable qu'un seul et même État absorbe en soi tous les peuples de la terre. Un État mondial, au sens propre du mot, lui paraît être un monstre : car la civilisation humaine est trop riche pour être réalisée tout

1 A. Guillaud, *L'Allemagne nouvelle et ses historiens*, p. 235.

entière par une seule et même nation ¹. Mais il n'en est pas moins évident que, de ce point de vue, une hégémonie universelle est pour un État la limite idéale vers laquelle il doit tendre. Il ne peut tolérer d'égaux en dehors de lui, ou du moins, il doit chercher à en réduire le nombre ; car des égaux sont pour lui des rivaux qu'il est tenu de dépasser pour n'être pas dépassé par eux. Dans sa course éperdue au pouvoir, il ne peut s'arrêter que parvenu à un degré de puissance qui ne puisse être égalé ; et si, en fait, ce point ne peut jamais être atteint, le devoir est de s'en rapprocher indéfiniment. C'est le principe même du pangermanisme.

Généralement, on a cru trouver l'origine de cette doctrine politique dans le sentiment outré que l'Allemagne a d'elle-même, de sa valeur et de sa civilisation. On dit que, si elle en est venue à se reconnaître une sorte de droit inné à dominer le monde, c'est parce que, à la suite d'on ne sait quel mirage, elle a fait d'elle-même une idole devant laquelle elle a invité le monde à se prosterner. Mais nous venons de voir Treitschke nous conduire jusqu'au seuil du pangermanisme sans qu'il ait été question de cette apothéose ². On peut donc se demander si elle n'est pas un effet plutôt qu'une cause, une explication, trouvée après coup, d'un fait plus primitif et plus profond ³. Ce qui est fondamental, c'est le besoin de s'affirmer, de ne rien sentir au-dessus de soi, l'impatience de tout ce qui est limite et dépendance, en un mot, la volonté de puissance. Pour s'expliquer à elle-même la poussée d'énergie qu'elle sentait en elle et qui repoussait impérieusement tout obstacle et toute gêne, l'Allemagne s'est forgé un mythe qui est allé de plus en plus en se développant, en se compliquant et en se systématisant. Pour justifier son besoin d'être souveraine, elle s'est naturellement attribué toutes les supériorités ; puis, pour rendre intelligible cette supériorité universelle, elle lui a cherché des causes dans la race, dans l'histoire, dans la légende. Ainsi est née cette mythologie pangermaniste, aux formes variées, tantôt poétiques et tantôt savantes, qui fait de l'Allemagne la plus haute incarnation terrestre de la puissance divine. Mais ces conceptions, parfois délirantes, ne se sont pas constituées d'elles-mêmes, on ne sait comment ni pourquoi : elles ne font que traduire un fait d'ordre vital. Voilà pourquoi nous avons pu dire que, malgré son allure abstraite, la notion de l'État, qui est à la base de la doctrine de Treitschke, recouvre un

1 I, p. 29.

2 Sans doute, Treitschke ne se fait pas faute de célébrer à l'occasion les mérites incomparables de l'Allemagne. Mais son langage est exempt de tout mysticisme ; il glorifie l'Allemagne comme tout patriote enthousiaste glorifie sa patrie ; jamais il ne réclame pour elle une hégémonie providentielle. Mais Bernhardt n'a eu qu'à développer les principes de son maître pour aboutir au pangermanisme classique (cf. *Der nächste Krieg*, chap. III et IV).

3 La croyance à la supériorité de la culture allemande est, d'ailleurs, très peu explicative. Car un peuple peut se considérer comme supérieur moralement et intellectuellement aux autres sans éprouver le besoin de les dominer. L'Allemagne pouvait se croire d'essence divine sans chercher à conquérir le monde. La mégalomanie n'entraîne pas nécessairement le goût de l'hégémonie, mais sert à le consolider après coup.

sentiment concret et vivant : ce qui en est l'âme, c'est une certaine attitude de la volonté. Sans doute, le mythe, à mesure qu'il s'est formé, est venu confirmer et renforcer la tendance qui l'avait suscité ; mais si l'on veut le comprendre, il ne faut pas s'arrêter à la lettre des formules qui l'expriment. Il faut atteindre l'état même qui en est la cause.

Cet état consiste en une hypertrophie morbide de la volonté, en une sorte de manie du vouloir. La volonté normale et saine, si énergique qu'elle puisse être, sait accepter les dépendances nécessaires qui sont fondées dans la nature des choses. L'homme fait partie d'un milieu physique qui le soutient, mais qui le limite aussi et dont il dépend. Il se soumet donc aux lois de ce milieu ; ne pouvant faire qu'elles soient autres qu'elles ne sont, il leur obéit, alors même qu'il les fait servir à ses desseins. Car pour se libérer complètement de ces limitations et de ces résistances, il lui faudrait faire le vide autour de soi, c'est-à-dire se mettre en dehors des conditions de la vie. Mais il y a des forces morales qui s'imposent également, quoiqu'à un autre titre et d'une autre manière, aux peuples et aux individus. Il n'y a pas d'État qui soit assez puissant pour pouvoir gouverner éternellement contre ses sujets et les contraindre, par une pure coercition externe, à subir ses volontés. Il n'y a pas d'État qui ne soit plongé dans le milieu plus vaste formé par l'ensemble des autres États, c'est-à-dire qui ne fasse partie de la grande communauté humaine et qui n'en soit sujet à quelques égards. Il y a une conscience universelle et une opinion du monde à l'empire desquelles on ne peut pas plus se soustraire qu'à l'empire des lois physiques ; car ce sont des forces qui, quand elles sont froissées, réagissent contre ceux qui les offensent. Un État ne peut pas se maintenir quand il a l'humanité contre soi.

Or, ce qu'on trouve à la base de la mentalité qui vient d'être étudiée, c'est justement une sorte d'effort pour s'élever « par-delà toutes les forces humaines », pour les maîtriser, pour exercer sur elles une pleine et absolue souveraineté. C'est de ce mot de souveraineté que nous sommes partis dans notre analyse ; c'est à lui qu'il nous faut revenir en terminant, car c'est lui qui résume l'idéal qui nous est offert. Cet idéal, fait essentiellement de domination, l'individu est trop faible pour le réaliser ; mais l'État peut et doit y atteindre en groupant fortement dans sa main le faisceau des forces individuelles et en les faisant toutes converger vers ce but unique. L'État, voilà la seule forme concrète et historique que puisse prendre le sur-être dont Nietzsche s'est fait le prophète et l'annonciateur, et c'est à devenir ce sur-être que l'État allemand doit s'employer de toutes ses forces. L'État allemand doit être « au-dessus de tout ». Supérieur à toutes les volontés particulières, individuelles et collectives, supérieur aux lois de la morale elles-mêmes, sans autre loi que celle qu'il se donne, il saura triompher de toutes les résistances et s'imposer par la contrainte là où il ne sera pas spontanément accepté. On le verra même, pour affirmer avec plus d'éclat sa puissance, ameuter contre soi l'univers et se faire

un jeu de le braver ¹. À elle seule, l’outrance de ces ambitions suffirait à en démontrer la nature pathologique. N’est-ce pas, d’ailleurs, ce même caractère d’énormité morbide qu’on retrouve jusque dans le détail des procédés matériels qu’emploient, sous nos yeux, la stratégie et la tactique allemandes ? Ces projets d’envahir l’Angleterre par la voie des airs, ces rêves de canons dont les projectiles seraient presque affranchis des lois de la pesanteur, tout cela fait penser aux romans d’un Jules Verne ou d’un Wells. On se croit transporté dans un milieu irréel où rien ne résiste plus à la volonté de l’homme.

Nous sommes donc en présence d’un cas nettement caractérisé de pathologie sociale. Les historiens et les sociologues auront plus tard à en rechercher les causes ; il nous suffit aujourd’hui d’en constater l’existence. Cette constatation ne peut que confirmer la France et ses alliés dans leur légitime confiance ; car il n’est pas de plus grande force que d’avoir pour soi la nature des choses : on ne lui fait pas violence impunément. Sans doute, il y a de grandes névroses au cours desquelles il arrive que les forces du malade sont comme surexcitées ; sa puissance de travail et de production est accrue ; il fait des choses dont, à l’état normal, il serait incapable. Lui aussi ne connaît plus de limites à son pouvoir. Mais cette suractivité n’est jamais que passagère ; elle s’use par son exagération même et la nature ne tarde pas à prendre sa revanche. C’est à un spectacle analogue que nous fait assister l’Allemagne. Cette tension malade d’une volonté qui s’efforce de s’arracher à l’action des forces naturelles, lui a fait accomplir de grandes choses ; c’est ainsi qu’elle a pu mettre debout la monstrueuse machine de guerre qu’elle a lancée sur le monde en vue de le dompter. Mais on ne dompte pas le monde. Quand la volonté se refuse à reconnaître les bornes et la mesure dont rien d’humain ne peut s’affranchir, il est inévitable qu’elle se laisse emporter en des excès qui l’épuisent, et qu’elle vienne, un jour ou l’autre, se heurter à des forces supérieures qui la brisent. Déjà, en effet, l’élan du monstre est arrêté. Que tous les peuples dont il trouble ou menace l’existence — et ils sont légion — viennent à se conjurer contre lui, il sera hors d’état de leur tenir tête et le monde sera libéré. Or, si des combinaisons accidentelles d’intérêts, de personnes et de circonstances peuvent retarder ce jour de libération, tôt ou tard, il se lèvera. Car l’Allemagne ne peut remplir le destin qu’elle s’est assigné sans empêcher l’humanité de vivre librement, et la vie ne se laisse pas éternellement enchaîner. On peut bien, par une action mécanique, la contenir, la paralyser pour un temps ; mais elle finit toujours par reprendre son cours, rejetant sur ses rives les obstacles qui s’opposaient à son libre mouvement.

Fin du texte.

1 Écrit le jour même où fut connu le torpillage du *Lusitania*. [N.d.É : le paquebot britannique *Lusitania* fut torpillé par un sous-marin allemand le 7 mai 1915, près des côtes d’Irlande. Il y eut 1200 victimes.]

Émile Durkheim (1893)

DE LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL

Livre I

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca
Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

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

Émile Durkheim (1893)

DE LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim (1893), De la division du travail social.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée le 15 février 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION. - Quelques remarques sur les groupements professionnels

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

INTRODUCTION : Le Problème

Développement de la division du travail social, généralité du phénomène. D'où le problème: Faut-il nous abandonner au mouvement ou y résister, ou question de la valeur morale de la division du travail.

Incertitude de la conscience morale sur ce point; solutions contradictoires simultanément données. Méthode pour faire cesser cette indécision. Étudier la division du travail en elle-même et pour elle-même. Plan du livre

LIVRE I : LA FONCTION DE LA DIVISION DU TRAVAIL

CHAPITRE I : MÉTHODE POUR DÉTERMINER CETTE FONCTION

Sens du mot *fonction*

- I. La fonction de la division du travail n'est pas de produire la civilisation
- II. Cas où la fonction de la division du travail est de susciter des groupes qui, sans elle, n'existeraient pas. D'où l'hypothèse qu'elle joue le même rôle dans les sociétés supérieures, qu'elle est la source principale de leur cohésion
- III. Pour vérifier cette hypothèse, il faut comparer la solidarité sociale qui a cette source aux autres espèces de solidarités et, par suite, les classer. Nécessité d'étudier la solidarité à travers le système des règles juridiques ; autant il y a de classes de ces dernières, autant il y a de formes de solidarités. Classification des règles juridiques : règles à sanction répressive; règles à sanction restitutive

CHAPITRE II: SOLIDARITÉ MÉCANIQUE OU PAR SIMILITUDES

- I. Le lien de solidarité sociale auquel correspond le droit répressif est celui dont la rupture constitue le crime. On saura donc ce qu'est ce lien si l'on sait ce qu'est le crime essentiellement.

Les caractères essentiels du crime sont ceux qui se retrouvent les mêmes partout où il y a crime, quel que soit le type social. Or, les seuls caractères

communs à tous les crimes qui sont ou qui ont été reconnus comme tels sont les suivants : 1° le crime froisse des sentiments qui se trouvent chez tous les individus normaux de la société considérée ; 2° ces sentiments sont forts ; 3° ils sont définis. Le crime est donc l'acte qui froisse des états forts et définis de la conscience collective ; sens exact de cette proposition. - Examen du cas où le délit est créé ou du moins aggravé par un acte de l'organe gouvernemental. Réduction de ce cas à la définition précédente

- II. Vérification de cette définition ; si elle est exacte, elle doit rendre compte de tous les caractères de la peine. Détermination de ces caractères ; 1° elle est une réaction passionnelle, d'intensité graduée ; 2° cette réaction passionnelle émane de la société ; réfutation de la théorie d'après laquelle la vengeance privée aurait été la forme primitive de la peine ; 3° cette réaction s'exerce par l'intermédiaire d'un corps constitué
- III. Ces caractères peuvent être déduits de notre définition du crime : 1° tout sentiment fort offensé détermine mécaniquement une réaction passionnelle ; utilité de cette réaction pour le maintien du sentiment. Les sentiments collectifs, étant les plus forts qui soient, déterminent une réaction du même genre, d'autant plus énergique qu'ils sont plus intenses. Explication du caractère quasi religieux de l'expiation ; 2° le caractère collectif de ces sentiments explique le caractère social de cette réaction ; pourquoi il est utile qu'elle soit sociale ; 3° l'intensité et surtout la nature définie de ces sentiments expliquent la formation de l'organe déterminé par lequel la réaction s'exerce
- IV. Les règles que sanctionne le droit pénal expriment donc les similitudes sociales les plus essentielles ; par conséquent, il correspond à la solidarité sociale qui dérive des ressemblances et varie comme elle. Nature de cette solidarité. On peut donc mesurer la part qu'elle a dans l'intégration générale de la société d'après la fraction du système complet des règles juridiques que représente le droit pénal

CHAPITRE III: LA SOLIDARITÉ DUE A LA DIVISION DU TRAVAIL OU ORGANIQUE

1. La nature de la sanction restitutive implique : 1° que les règles correspondantes expriment des états excentriques de la conscience commune ou qui lui sont étrangers ; 2° que les rapports qu'elles déterminent ne lient qu'indirectement l'individu à la société. Ces rapports sont positifs ou négatifs
- II. Rapports négatifs dont les droits réels sont le type. Ils sont négatifs parce qu'ils lient la chose à la personne, non les personnes entre elles. - Réduction à ce type des rapports personnels qui s'établissent à l'occasion de l'exercice des droits réels ou à la suite du délit et du quasi-délit. - La solidarité qu'expriment les règles correspondantes, étant négative, n'a pas d'existence propre, mais n'est qu'un prolongement des formes positives de la solidarité sociale
- III. Rapports positifs ou de coopération qui dérivent de la division du travail. Sont régis par un système défini de règles juridiques qu'on peut appeler le droit coopératif ;

vérification de cette proposition à propos des différentes parties du droit coopératif. Analogies entre la fonction de ce droit et celle du système nerveux.

- IV. Conclusion : Deux sortes de solidarité positive, l'une qui dérive des similitudes, l'autre de la division du travail. Solidarité mécanique, solidarité organique. La première varie en raison inverse, la seconde en raison directe de la personnalité individuelle. A celle-là correspond le droit répressif, à celle-ci le droit coopératif

CHAPITRE IV : AUTRE PREUVE DE CE QUI PRÉCÈDE

Si le résultat précédent est exact, le droit répressif doit avoir d'autant plus la prépondérance sur le droit coopératif que les similitudes sociales sont plus étendues et la division du travail plus rudimentaire, et inversement. Or, c'est ce qui arrive

- I. Plus les sociétés sont primitives, plus il y a de ressemblances entre les individus ; ressemblances physiques ; ressemblances psychiques. L'opinion contraire vient de ce qu'on a confondu les types collectifs (nationaux, provinciaux, etc.) et les types individuels. Les premiers s'effacent, en effet, tandis que les autres se multiplient et deviennent plus prononcés. D'autre part, la division du travail, nulle à l'origine, va toujours en se développant
- II. Or, à l'origine, tout le droit a un caractère répressif. Le droit des peuples primitifs. Le droit hébreu. Le droit hindou. Développement du droit coopératif à Rome, dans les sociétés chrétiennes. Aujourd'hui, le rapport primitif est renversé. Que la prépondérance primitive du droit répressif n'est pas due à la grossièreté des mœurs.

CHAPITRE V : PRÉPONDÉRANCE PROGRESSIVE DE LA SOLIDARITÉ ORGANIQUE ET SES CONSÉQUENCES

- I. La prépondérance actuelle du droit coopératif sur le droit répressif démontre que les liens sociaux qui dérivent de la division du travail sont actuellement plus nombreux que ceux qui dérivent des similitudes sociales. Comme cette prépondérance est plus marquée à mesure qu'on se rapproche des types sociaux supérieurs, c'est qu'elle n'est pas accidentelle, mais dépend de la nature de ces types. Non seulement ces liens sont plus nombreux, mais ils sont plus forts. Critère pour mesurer la force relative des liens sociaux. Application de ce critère
- II. En même temps qu'ils sont moins forts, les liens qui dérivent des similitudes se relâchent à mesure que l'évolution sociale avance. En effet, la solidarité mécanique dépend de trois conditions : 1° étendue relative de la conscience collective et de la conscience individuelle ; 2° intensité - 3° degré de détermination des états qui composent la première. Or, la première de ces conditions restant tout au plus constante, les deux autres régressent. Méthode pour le prouver d'après les variations numériques des types criminologiques. Classification de ces derniers
- III. Régression et disparition progressive d'un grand nombre de ces types

- IV. Ces pertes n'ont pas été compensées par d'autres acquisitions. Théorie contraire de Lombroso ; réfutation. Le nombre des états forts et définis de la conscience commune a donc diminué.
- V. Autre preuve. Les états de la conscience commune, particulièrement forts, prennent un caractère religieux ; or, la religion embrasse une portion toujours moindre de la vie sociale. Autre preuve tirée de la diminution des proverbes, dictons, etc. La solidarité organique devient donc prépondérante

CHAPITRE VI : PRÉPONDÉRANCE PROGRESSIVE DE LA SOLIDARITÉ ORGANIQUE ET SES CONSÉQUENCES (suite)

- I. Structures sociales correspondant à ces deux sortes de solidarités ; type segmentaire ; sa description ; correspond à la solidarité mécanique. Ses formes diverses
- II. Type organisé ; ses caractères ; correspond à la solidarité organique. Antagonisme de ces deux types ; le second ne se développe qu'à mesure que le premier s'efface. Toutefois, le type segmentaire ne disparaît pas complètement. Formes de plus en plus effacées qu'il prend
- III. Analogie entre ce développement des types sociaux et celui des types organiques dans le règne animal
- IV. La loi précédente ne doit pas être confondue avec la théorie de M. Spencer sur les sociétés militaires et les sociétés industrielles. L'absorption originelle de l'individu dans la société ne vient pas d'une trop forte centralisation militaire, mais plutôt de l'absence de toute centralisation. L'organisation centraliste, commencement d'individuation. Conséquences de ce qui précède ; 1° règle de méthode ; 2° l'égoïsme n'est pas le point de départ de l'humanité.

CHAPITRE VII : SOLIDARITÉ ORGANIQUE ET SOLIDARITÉ CONTRACTUELLE

- I. Distinction de la solidarité organique et de la solidarité industrielle de M. Spencer. Celle-ci serait exclusivement contractuelle ; elle serait libre de toute réglementation. Caractère instable d'une telle solidarité. Insuffisance des preuves par illustration données par M. Spencer. Ce qui manifeste l'étendue de l'action sociale, c'est l'étendue de l'appareil juridique ; or, elle devient toujours plus grande
- II. Il est vrai que les relations contractuelles se développent mais les relations non contractuelles se développent en même temps. Vérification de ce fait à propos des fonctions sociales diffuses: 1° le droit domestique devient plus étendu et plus complexe; or, en principe, il n'est pas contractuel. De plus, la place restreinte qu'y a le contrat privé devient toujours plus petite: mariage, adoption, abdication des droits et des devoirs de famille ; 2° plus le contrat prend de place, plus il est réglementé. Cette réglementation implique une action sociale positive. Nécessité de cette réglementation. Discussion des analogies biologiques sur lesquelles s'appuie M. Spencer.

- III. Vérification du même fait à propos des fonctions cérébro-spinales de l'organisme social (fonctions administratives et gouvernementales). Le droit administratif et constitutionnel, qui n'a rien de contractuel, se développe de plus en plus. Discussion des faits sur lesquels M. Spencer appuie l'opinion contraire. Nécessité de ce développement par suite de l'effacement du type segmentaire et des progrès du type organisé. Les analogies biologiques contredisent la théorie de M. Spencer
- IV. Conclusions du premier livre: la vie morale et sociale dérive d'une double source ; variations inverses de ces deux courants

LIVRE II : LES CAUSES ET LES CONDITIONS

CHAPITRE I : LES PROGRÈS DE LA DIVISION DU TRAVAIL ET CEUX DU BONHEUR

D'après les économistes, la division du travail a pour cause le besoin d'accroître notre bonheur. Cela suppose qu'en fait nous devenons plus heureux. Rien n'est moins certain

- I. A chaque moment de l'histoire, le bonheur que nous sommes capables de goûter est limité. Si la division du travail n'avait pas d'autres causes, elle se serait donc vite arrêtée, une fois atteinte la limite du bonheur. Cette limite recule, il est vrai, à mesure que l'homme se transforme. Mais ces transformations, à supposer qu'elles nous rendent plus heureux, ne se sont pas produites en vue de ce résultat ; car, pendant longtemps, elles sont douloureuses et sans compensation
- II. Ont-elles d'ailleurs ce résultat ? Le bonheur, c'est l'état de santé ; or, la santé ne s'accroît pas à mesure que les espèces s'élèvent. Comparaison du sauvage et du civilisé. Contentement du premier. Multiplication des suicides avec la civilisation ; ce qu'elle prouve. Conséquences importantes au point de vue de la méthode en sociologie
- III. Le progrès viendrait-il de l'ennui que causent les plaisirs devenus habituels ? Ne pas confondre la variété, qui est un élément essentiel du plaisir, avec la nouveauté, qui est secondaire. Caractère pathologique du besoin de nouveauté quand il est trop vif.

CHAPITRE II: LES CAUSES

- I. Les progrès de la division du travail ont pour causes : 1° L'effacement du type segmentaire, c'est-à-dire l'accroissement de la densité morale de la société, symbolisé par l'accroissement de la densité matérielle ; principales formes de cette dernière ; 2° l'accroissement du volume des sociétés, pourvu qu'il soit accompagné d'un accroissement de densité
- II. Théorie de M. Spencer, d'après laquelle l'accroissement de volume n'agirait qu'en multipliant les différences individuelles. Réfutation

- III. L'accroissement de volume et de densité détermine mécaniquement les progrès de la division du travail en renforçant l'intensité de la lutte pour la vie. Comment se forme le besoin de produits plus abondants et de meilleure qualité; c'est un résultat de la cause qui nécessite la spécialisation, non la cause de cette dernière.
- IV. La division du travail ne se produit donc qu'au sein des sociétés constituées. Erreur de ceux qui font de la division du travail et de la coopération le fait fondamental de la vie sociale. Application de cette proposition à la division internationale du travail. Cas de mutualisme.

CHAPITRE III: LES FACTEURS SECONDAIRES L'INDÉTERMINATION PROGRESSIVE DE LA CONSCIENCE COMMUNE ET SES CAUSES

La division du travail ne peut progresser que si la variabilité individuelle s'accroît, et celle-ci ne s'accroît que si la conscience commune régresse. La réalité de cette régression a été établie. Quelles en sont les causes ?

- I. Comme le milieu social s'étend, la conscience collective s'éloigne de plus en plus des choses concrètes et, par suite, devient plus abstraite. Faits à l'appui: transcendance de l'idée de Dieu ; caractère plus rationnel du droit, de la morale, de la civilisation en général. Cette indétermination laisse plus de place à la variabilité individuelle
- II. L'effacement du type segmentaire, en détachant l'individu de son milieu natal, le soustrait à l'action des anciens et diminue ainsi l'autorité de la tradition
- III. Par suite de l'effacement du type segmentaire, la société, enveloppant de moins près l'individu, peut moins bien contenir les tendances divergentes
- IV. Pourquoi l'organe social ne peut pas, à ce point de vue, jouer le rôle de segment

CHAPITRE IV : LES FACTEURS SECONDAIRES (suite) L'HÉRÉDITÉ

L'hérédité est un obstacle aux progrès de la division du travail, faits qui démontrent qu'elle devient un facteur moindre de la distribution des fonctions. D'où cela vient-il ?

- I. L'hérédité perd de son empire parce qu'il se constitue des modes d'activité de plus en plus importants qui ne sont pas héréditairement transmissibles. Preuves: 1° il ne se forme pas de races nouvelles; 2° l'hérédité ne transmet bien que les aptitudes générales et simples ; or, les activités deviennent plus complexes en devenant plus spéciales. Le legs héréditaire devient aussi un facteur moindre de notre développement, parce qu'il faut y ajouter davantage.

- II. Le legs héréditaire devient plus indéterminé. Preuves : 1° l'instinct régresse des espèces animales inférieures aux espèces plus élevées, de l'animal à l'homme. Il y a donc lieu de croire que la régression continue dans le règne humain. C'est ce que prouvent les progrès ininterrompus de l'intelligence, laquelle varie en raison inverse de l'instinct ; 2° non seulement il ne se forme pas de races nouvelles, mais les races anciennes s'effacent ; 3° recherches de M. Galton. Ce qui se transmet régulièrement, c'est le type moyen. Or, le type moyen devient toujours plus indéterminé par suite du développement des différences individuelles

CHAPITRE V : CONSÉQUENCES DE CE QUI PRÉCÈDE

- I. Caractère plus souple de la division du travail social comparée à la division du travail physiologique. La cause en est que la fonction devient plus indépendante de l'organe. Dans quel sens cette indépendance est une marque de supériorité
- II. La théorie mécaniste de la division du travail implique que la civilisation est le produit de causes nécessaires, non un but qui par soi-même attire l'activité. Mais, tout en étant un effet, elle devient une fin, un idéal. De quelle manière. Il n'y a même pas de raison de supposer que cet idéal prenne jamais une forme immuable, que le progrès ait un terme. Discussion de la théorie contraire de M. Spencer
- III. L'accroissement du volume et de la densité, en changeant les sociétés, change aussi les individus. L'homme est plus affranchi de l'organisme, par suite, la vie psychique se développe. Sous l'influence des mêmes causes, la personnalité individuelle se dégage de la personnalité collective. Puisque ces transformations dépendent de causes sociales, la psycho-physiologie ne peut expliquer que les formes inférieures de notre vie psychique. C'est la société qui explique l'individu en grande partie. Importance de cette proposition au point de vue de la méthode

LIVRE III : LES FORMES ANORMALES

CHAPITRE I : LA DIVISION DU TRAVAIL ANOMIQUE

Formes anormales où la division du travail ne produit pas la solidarité.
Nécessité de les étudier

- I. Cas anormaux dans la vie économique ; crises industrielles plus fréquentes à mesure que le travail se divise ; antagonisme du travail et du capital. De même, l'unité de la science se perd à mesure que le travail scientifique se spécialise
- II. Théorie d'après laquelle ces effets seraient inhérents à la division du travail. D'après Comte, le remède consiste dans un grand développement de l'organe gouvernemental et dans l'institution d'une philosophie des sciences. Impuissance de l'organe gouvernemental à régler les détails de la vie économique de la philosophie des sciences à assurer l'unité de la science

- III. Si, dans tous les cas, les fonctions ne concourent pas, c'est que leurs rapports ne sont pas réglés ; la division du travail est anémique. Nécessité d'une réglementation. Comment, normalement, elle dérive de la division du travail. Qu'elle fait défaut dans les exemples cités.

Cette anomalie vient de ce que les organes solidaires ne sont pas en contact suffisant ou suffisamment prolongé. Ce contact est l'état normal.

La division du travail, quand elle est normale, n'enferme donc pas l'individu dans une tâche, en l'empêchant de rien voir au-delà.

CHAPITRE II : LA DIVISION DU TRAVAIL CONTRAINTE

- I. La guerre des classes. Elle vient de ce que l'individu n'est pas en harmonie avec sa fonction, parce que celle-ci lui est imposée par contrainte. Ce qui constitue la contrainte : c'est toute espèce d'inégalité dans les conditions extérieures de la lutte. Il est vrai qu'il n'y a pas de sociétés où ces inégalités ne se rencontrent. Mais elles diminuent de plus en plus. La substitution de la solidarité organique à la solidarité mécanique rend cette diminution nécessaire.
- II. Autre raison qui rend nécessaire ce progrès dans la voie de l'égalité. La solidarité contractuelle devient un facteur de plus en plus important du consensus social. Or, le contrat ne lie vraiment que si les valeurs échangées sont réellement équivalentes, et, pour qu'il en soit ainsi, il faut que les échangistes soient placés dans des conditions extérieures égales. Raisons qui rendent ces injustices plus intolérables à mesure que la solidarité organique devient prépondérante. En fait, le droit contractuel et la morale contractuelle deviennent toujours plus exigeants à ce point de vue.

La vraie liberté individuelle ne consiste donc pas dans la suppression de toute réglementation, mais est le produit d'une réglementation ; car cette égalité n'est pas dans la nature. Cette œuvre de justice est la tâche qui s'impose aux sociétés supérieures ; elles ne peuvent se maintenir qu'à cette condition

CHAPITRE III: AUTRE FORME ANORMALE

Cas où la division du travail ne produit pas la solidarité parce que l'activité fonctionnelle de chaque travailleur est insuffisante. Comment la solidarité organique s'accroît avec l'activité fonctionnelle dans les organismes - dans la société. Qu'en fait l'activité fonctionnelle s'accroît en même temps que la division du travail, si elle est normale. Raison secondaire qui fait que celle-ci produit la solidarité

CONCLUSION

- I. Solution du problème pratique posé au début. La règle qui nous commande de réaliser les traits du type collectif a pour fonction d'assurer la cohésion sociale ; d'autre part, elle est morale et ne peut s'acquitter de sa fonction que parce qu'elle a

un caractère moral. Or, la règle qui nous commande de nous spécialiser a la même fonction ; elle a donc également une valeur morale.

Autre manière de démontrer cette proposition. Conjecture sur le caractère essentiel de la moralité, induite des classifications précédentes. La morale, c'est l'ensemble des conditions de la solidarité sociale. Que la division du travail présente ce critère

- II. Que la division du travail ne diminue pas la personnalité individuelle : 10 Pourquoi serait-il dans la logique de notre nature de se développer en surface plutôt qu'en profondeur ? 20 Bien plus, la personnalité individuelle ne progresse que sous l'influence des causes qui déterminent la division du travail.

L'idéal de la fraternité humaine ne peut se réaliser que si la division du travail progresse en même temps. Elle est donc liée à toute notre vie morale

- III. Mais la division du travail ne donne naissance à la solidarité que si elle produit en même temps un droit et une morale. Erreur des économistes à ce sujet. Caractère de cette morale : plus humaine, moins transcendante. Plus de justice. Considérations sur la crise actuelle de la morale

[En grec dans le texte]
(ARISTOTE, Pol., B, 1, 1261 a, 24.)

Préface de la seconde édition

Quelques remarques sur les groupements professionnels

[Retour à la table des matières](#)

En rééditant cet ouvrage, nous nous sommes interdit d'en modifier l'économie première. Un livre a une individualité qu'il doit garder. Il convient de lui laisser la physionomie sous laquelle il s'est fait connaître ¹.

Mais il est une idée, qui était restée dans la pénombre lors de la première édition, et qu'il nous paraît utile de dégager et de déterminer davantage, car elle éclairera certaines parties du présent travail et même de ceux que nous avons publiés depuis ². Il s'agit du rôle que les groupements professionnels sont destinés à remplir dans l'organisation sociale des peuples contemporains. Si, primitivement, nous n'avions touché à ce problème que par voie d'allusions, c'est que nous comptions le reprendre et en faire une étude spéciale. Comme d'autres occupations sont survenues qui nous ont détourné de ce projet, et comme nous ne voyons pas quand il nous sera possible d'y donner suite, nous voudrions profiter de cette seconde édition pour montrer comment cette question se rattache au sujet traité dans la suite de l'ouvrage, pour indiquer en quels termes elle se pose, et surtout pour tâcher d'écarter les raisons qui empêchent encore trop d'esprits d'en bien comprendre l'urgence et la portée. Ce sera l'objet de cette nouvelle préface.

¹ Nous nous sommes borné à supprimer dans l'ancienne *Introduction* une trentaine de pages qui, aujourd'hui, nous ont paru inutiles. Nous nous expliquons, d'ailleurs, sur cette suppression à l'endroit même où elle a été opérée.

² Voir *Le suicide*, conclusion.

I

Nous insistons à plusieurs reprises, au cours de ce livre, sur l'état d'anomie juridique et morale où se trouve actuellement la vie économique. Dans cet ordre de fonctions, en effet, la morale professionnelle n'existe véritablement qu'à l'état rudimentaire. Il y a une morale professionnelle de l'avocat et du magistrat, du soldat et du professeur, du médecin et du prêtre, etc. Mais si l'on essayait de fixer en un langage un peu défini les idées en cours sur ce que doivent être les rapports de l'employeur avec l'employé, de l'ouvrier avec le chef d'entreprise, des industriels concurrents les uns avec les autres ou avec le public, quelles formules indécises on obtiendrait ! Quelques généralités sans précision sur la fidélité et le dévouement que les salariés de toutes sortes doivent à ceux qui les emploient, sur la modération avec laquelle ces derniers doivent user de leur prépondérance économique, une certaine réprobation pour toute concurrence trop ouvertement déloyale, pour toute exploitation par trop criante du consommateur, voilà à peu près tout ce que contient la conscience morale de ces professions. De plus, la plupart de ces prescriptions sont dénuées de tout caractère juridique; elles ne sont sanctionnées que par l'opinion, non par la loi, et l'on sait combien l'opinion se montre indulgente pour la manière dont ces vagues obligations sont remplies. Les actes les plus blâmables sont si souvent absous par le succès que la limite entre ce qui est permis et ce qui est prohibé, ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, n'a plus rien de fixe, mais paraît pouvoir être déplacée presque arbitrairement par les individus.

Une morale aussi imprécise et aussi inconsistante ne saurait constituer une discipline. Il en résulte que toute cette sphère de la vie collective est, en grande partie, soustraite à l'action modératrice de la règle.

C'est à cet état d'anomie que doivent être attribués, comme nous le montrerons, les conflits sans cesse renaissants et les désordres de toutes sortes dont le monde économique nous donne le triste spectacle. Car, comme rien ne contient les forces en présence et ne leur assigne de bornes qu'elles soient tenues de respecter, elles tendent à se développer sans termes, et viennent se heurter les unes contre les autres pour se refouler et se réduire mutuellement. Sans doute, les plus intenses parviennent bien à écraser les plus faibles ou à se les subordonner. Mais si le vaincu peut se résigner pour un temps à une subordination qu'il est contraint de subir, il ne la consent pas, et, par conséquent, elle ne saurait constituer un équilibre stable¹. Des trêves imposées par la violence ne sont jamais que provisoires et ne pacifient pas les esprits. Les passions humaines ne s'arrêtent que devant une puissance morale qu'elles respectent. Si toute autorité de ce genre fait défaut, c'est la loi du plus fort qui règne, et, latent ou aigu, l'état de guerre est nécessairement chronique.

Qu'une telle anarchie soit un phénomène morbide, c'est ce qui est de toute évidence, puisqu'elle va contre le but même de toute société, qui est de supprimer ou, tout au moins, de modérer la guerre entre les hommes, en subordonnant la loi physique du plus fort à une loi plus haute. En vain, pour justifier cet état d'irréglemen-

¹ Voir liv. III, chap. 1er, § III.

tation, fait-on valoir qu'il favorise l'essor de la liberté individuelle. Rien n'est plus faux que cet antagonisme qu'on a trop souvent voulu établir entre l'autorité de la règle et la liberté de l'individu. Tout au contraire, la liberté (nous entendons la liberté juste, celle que la société a le devoir de faire respecter) est elle-même le produit d'une réglementation. Je ne puis être libre que dans la mesure où autrui est empêché de mettre à profit la supériorité physique, économique ou autre dont il dispose pour asservir ma liberté, et seule, la règle sociale peut mettre obstacle à ces abus de pouvoir. On sait maintenant quelle réglementation compliquée est nécessaire pour assurer aux individus l'indépendance économique sans laquelle leur liberté n'est que nominale.

Mais ce qui fait, aujourd'hui en particulier, la gravité exceptionnelle de cet état, c'est le développement, inconnu jusque-là, qu'ont pris, depuis deux siècles environ, les fonctions économiques. Tandis qu'elles ne jouaient jadis qu'un rôle secondaire, elles sont maintenant au premier rang. Nous sommes loin du temps où elles étaient dédaigneusement abandonnées aux classes inférieures. Devant elles, on voit de plus en plus reculer les fonctions militaires, administratives, religieuses. Seules, les fonctions scientifiques sont en état de leur disputer la place ; et encore la science actuellement n'a-t-elle guère de prestige que dans la mesure où elle peut servir à la pratique, c'est-à-dire en grande partie, aux professions économiques. C'est pourquoi on a pu, non sans quelque raison, dire de nos sociétés qu'elles sont ou tendent à être essentiellement industrielles. Une forme d'activité qui a pris une telle place dans l'ensemble de la vie sociale ne peut évidemment rester à ce point déréglée sans qu'il en résulte les troubles les plus profonds. C'est notamment une source de démoralisation générale. Car, précisément parce que les fonctions économiques absorbent aujourd'hui le plus grand nombre des citoyens, il y a une multitude d'individus dont la vie se passe presque tout entière dans le milieu industriel et commercial ; d'où il suit que, comme ce milieu n'est que faiblement empreint de moralité, la plus grande partie de leur existence s'écoule en dehors de toute action morale. Or, pour que le sentiment du devoir se fixe fortement en nous, il faut que les circonstances mêmes dans lesquelles nous vivons le tiennent perpétuellement en éveil. Nous ne sommes pas naturellement enclins à nous gêner et à nous contraindre ; si donc nous ne sommes pas invités, à chaque instant, à exercer sur nous cette contrainte sans laquelle il n'y a pas de morale, comment en prendrions-nous l'habitude ? Si, dans les occupations qui remplissent presque tout notre temps, nous ne suivons d'autre règle que celle de notre intérêt bien entendu, comment prendrions-nous goût au désintéressement, à l'oubli de soi, au 'sacrifice ? Ainsi l'absence de toute discipline économique ne peut manquer d'étendre ses effets au-delà du monde économique lui-même et d'entraîner à sa suite un abaissement de la moralité publique.

Mais, le mal constaté, quelle en est la cause et quel en peut être le remède ?

Dans le corps de l'ouvrage, nous nous sommes surtout attaché à faire voir que la division du travail n'en saurait être rendue responsable, comme on l'en a parfois et injustement accusée ; qu'elle ne produit pas nécessairement la dispersion et l'incohérence, mais que les fonctions, quand elles sont suffisamment en contact les unes avec les autres, tendent d'elles-mêmes à s'équilibrer et à se régler. Mais cette explication est incomplète. Car s'il est vrai que les fonctions sociales cherchent spontanément à s'adapter les unes aux autres pourvu qu'elles soient régulièrement en

rapports, d'un autre côté, ce mode d'adaptation ne devient une règle de conduite que si un groupe le consacre de son autorité. Une règle, en effet, n'est pas seulement une manière d'agir habituelle ; c'est, avant tout, *une manière d'agir obligatoire*, c'est-à-dire soustraite, en quelque mesure, à l'arbitraire individuel. Or, seule une société constituée jouit de la suprématie morale et matérielle qui est indispensable pour faire la loi aux individus ; car la seule personnalité morale qui soit au-dessus des personnalités particulières est celle que forme la collectivité. Seule aussi, elle a la continuité et même la pérennité nécessaires pour maintenir la règle par-delà les relations éphémères qui l'incarnent journellement. Il y a plus, son rôle ne se borne pas simplement à ériger en préceptes impératifs les résultats les plus généraux des contrats particuliers ; mais elle intervient d'une manière active et positive dans la formation de toute règle. D'abord, elle est l'arbitre naturellement désigné pour départager les intérêts en conflit et pour assigner à chacun les bornes qui conviennent. Ensuite, elle est la première intéressée à ce que l'ordre et la paix règnent ; si l'anomie est un mal, c'est avant tout parce que la société en souffre, ne pouvant se passer, pour vivre, de cohésion et de régularité. Une réglementation morale ou juridique exprime donc essentiellement des besoins sociaux que la société seule peut connaître ; elle repose sur un état d'opinion, et toute opinion est chose collective, produit d'une élaboration collective. Pour que l'anomie prenne fin, il faut donc qu'il existe ou qu'il se forme un groupe où se puisse constituer le système de règles qui fait actuellement défaut.

Ni la société politique dans son ensemble, ni l'État ne peuvent évidemment s'acquitter de cette fonction ; la vie économique, parce qu'elle est très spéciale et qu'elle se spécialise chaque jour davantage, échappe à leur compétence et à leur action ¹. L'activité d'une profession ne peut être réglementée efficacement que par un groupe assez proche de cette profession même pour en bien connaître le fonctionnement, pour en sentir tous les besoins et pouvoir suivre toutes leurs variations. Le seul qui réponde à ces conditions est celui que formeraient tous les agents d'une même industrie réunis et organisés en un même corps. C'est ce qu'on appelle la corporation ou le groupe professionnel.

Or, dans l'ordre économique, le groupe professionnel n'existe pas plus que la morale professionnelle. Depuis que, *non sans raison*, le siècle dernier a supprimé les anciennes corporations, il n'a guère été fait que des tentatives fragmentaires et incomplètes pour les reconstituer sur des bases nouvelles. Sans doute, les individus qui s'adonnent à un même métier sont en relations les uns avec les autres par le fait de leurs occupations similaires. Leur concurrence même les met en rapports. Mais ces rapports n'ont rien de régulier ; ils dépendent du hasard des rencontres et ont, le plus souvent, un caractère tout à fait individuel. C'est tel industriel qui se trouve en contact avec tel autre ; ce n'est pas le corps industriel de telle ou telle spécialité qui se réunit pour agir en commun. Exceptionnellement, on voit bien tous les membres d'une même profession s'assembler en congrès pour traiter quelque question d'intérêt général ; mais ces congrès ne durent jamais qu'un temps ; ils ne survivent pas aux circonstances particulières qui les ont suscités, et, par suite, la vie collective dont ils ont été l'occasion s'éteint plus ou moins complètement avec eux.

Les seuls groupements qui aient une certaine permanence sont ce qu'on appelle aujourd'hui les syndicats soit de patrons, soit d'ouvriers. Assurément il y a là un commencement d'organisation professionnelle, mais encore bien informe et rudimentaire. Car, d'abord, un syndicat est une association privée, sans autorité légale,

¹ Nous revenons plus loin sur ce point, p. 350 et suiv.

dépourvue, par conséquent, de tout pouvoir réglementaire. Le nombre en est théoriquement illimité, même à l'intérieur d'une même catégorie industrielle ; et comme chacun d'eux est indépendant des autres, s'ils ne se fédèrent et ne s'unifient, il n'y a rien en eux qui exprime l'unité de la profession dans son ensemble. Enfin, non seulement les syndicats de patrons et les syndicats d'employés sont distincts les uns des autres, *ce qui est légitime et nécessaire*, mais il n'y a pas entre eux de contacts réguliers. Il n'existe pas d'organisation commune qui les rapproche, sans leur faire perdre leur individualité, et où ils puissent élaborer en commun une réglementation qui, fixant leurs rapports mutuels, s'impose aux uns et aux autres avec la même autorité ; par suite, c'est toujours la loi du plus fort qui résout les conflits, et l'état de guerre subsiste tout entier. Sauf pour ceux de leurs actes qui relèvent de la morale commune, patrons et ouvriers sont, les uns par rapport aux autres, dans la même situation que deux États autonomes, mais de force inégale. Ils peuvent, comme le font les peuples par l'intermédiaire de leurs gouvernements, former entre eux des contrats. Mais ces contrats n'expriment que l'état respectif des forces économiques en présence, comme les traités que concluent deux belligérants ne font qu'exprimer l'état respectif de leurs forces militaires. Ils consacrent un état de fait; ils ne sauraient en faire un état de droit.

Pour qu'une morale et un droit professionnels puissent s'établir dans les différentes professions économiques, il faut donc que la corporation, au lieu de rester un agrégat confus et sans unité, devienne, ou plutôt redevienne un groupe défini, organisé, en un mot une institution publique. Mais tout projet de ce genre vient se heurter à un certain nombre de préjugés qu'il importe de prévenir ou de dissiper.

Et d'abord, la corporation a contre elle son passé historique. Elle passe, en effet, pour être étroitement solidaire de notre ancien régime politique, et, par conséquent, pour ne pouvoir lui survivre. Il semble que réclamer pour l'industrie et le commerce une organisation corporative, ce soit entreprendre de remonter le cours de l'histoire ; or, de telles régressions sont justement regardées ou comme impossibles ou comme anormales.

L'argument porterait si l'on proposait de ressusciter artificiellement la vieille corporation telle qu'elle existait au Moyen Âge. Mais ce n'est pas ainsi que la question se pose. Il ne s'agit pas de savoir si l'institution médiévale peut convenir identiquement à nos sociétés contemporaines, mais si les besoins auxquels elle répondait ne sont pas de tous les temps, quoiqu'elle doive, pour y satisfaire, se transformer suivant les milieux.

Or, ce qui ne permet pas de voir dans les corporations une organisation temporaire, bonne seulement pour une époque et une civilisation déterminée, c'est, à la fois, leur haute antiquité et la manière dont elles se sont développées dans l'histoire. Si elles dataient uniquement du Moyen Âge, on pourrait croire, en effet, que, nées avec un système politique, elles devaient nécessairement disparaître avec lui. Mais, en réalité, elles ont une bien plus ancienne origine. En général, elles apparaissent dès qu'il y a des métiers, c'est-à-dire dès que l'industrie cesse d'être purement agricole. Si elles semblent être restées inconnues de la Grèce, au moins jusqu'à l'époque de la conquête romaine, c'est que les métiers, y étant méprisés, étaient exercés presque

exclusivement par des étrangers et se trouvaient par cela même en dehors de l'organisation légale de la cité ¹. Mais à Rome, elles datent au moins des premiers temps de la République ; une tradition en attribuait même la création au roi Numa ². Il est vrai que, pendant longtemps, elles durent mener une existence assez humble, car les historiens et les monuments n'en parlent que rarement ; aussi ne savons-nous que fort mal comment elles étaient organisées. Mais, dès l'époque de Cicéron, leur nombre était devenu considérable et elles commençaient à jouer un rôle. A ce moment, dit Waltzing, « toutes les classes de travailleurs semblent possédées du désir de multiplier les associations professionnelles ». Le mouvement ascensionnel continua ensuite, jusqu'à atteindre, sous l'Empire, « une extension qui n'a peut-être pas été dépassée depuis, si l'on tient compte des différences économiques ³. » Toutes les catégories d'ouvriers, qui étaient fort nombreuses, finirent, semble-t-il, par se constituer en collèges, et il en fut de même des gens qui vivaient du commerce. En même temps, le caractère de ces groupements se modifia ; ils finirent par devenir de véritables rouages de l'administration. Ils remplissaient des fonctions officielles ; chaque profession était regardée comme un service public dont la corporation correspondante avait la charge et la responsabilité, envers l'État ⁴.

Ce fut la ruine de l'institution. Car cette dépendance vis-à-vis de l'État ne tarda pas à dégénérer en une servitude intolérable que les empereurs ne purent maintenir que par la contrainte. Toutes sortes de procédés furent employés pour empêcher les travailleurs de se dérober aux lourdes obligations qui résultaient pour eux de leur profession même : on alla jusqu'à recourir au recrutement et à l'enrôlement forcés. Un tel système ne pouvait évidemment durer qu'autant que le pouvoir politique était assez fort pour l'imposer. C'est pourquoi il ne survécut pas à la dissolution de l'Empire. D'ailleurs, les guerres civiles et les invasions avaient détruit le commerce et l'industrie ; les artisans profitèrent de ces circonstances pour fuir les villes et se disperser dans les campagnes. Ainsi les premiers siècles de notre ère virent se produire un phénomène qui devait se répéter identiquement à la fin du XVIII^e : la vie corporative s'éteignit presque complètement. C'est à peine s'il en subsista quelques traces, en Gaule et en Germanie, dans les villes d'origine romaine. Si donc un théoricien avait, à ce moment, pris conscience de la situation, il eût vraisemblablement conclu, comme le firent plus tard les économistes, que les corporations n'avaient pas, ou, du moins, n'avaient plus de raison d'être, qu'elles avaient disparu sans retour, et il aurait sans doute traité de rétrograde et d'irréalisable toute tentative pour les reconstituer. Mais les événements eussent tôt fait de démentir une telle prophétie.

En effet, après une éclipse d'un temps, les corporations recommencèrent une nouvelle existence dans toutes les sociétés européennes. Elles durent renaître vers le

¹ Voir HERRMANN, *Lehrbuch des griechischen Antiquitäten*, 4^{te} B., 3^e éd., p. 398. Parfois, l'artisan était même, en vertu de sa profession, privé du droit de cité (*ibid.*, p. 392). - Reste à savoir si, à défaut d'une organisation légale et officielle, il n'y en avait pas de clandestine. Ce qui est certain, c'est qu'il y avait des corporations de commerçants (Voir FRANCOTTE, *L'industrie dans la Grèce antique*, t. II, p. 204 et suiv.).

² PLUTARQUE, *Numa*, XVII ; PLINE, *Hist. nat.*, XXXIV. Ce n'est sans doute qu'une légende, mais elle prouve que les Romains voyaient dans leurs corporations une de leurs plus anciennes institutions.

³ *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, t. I, pp. 56-57.

⁴ Certains historiens croient que, dès le principe, les corporations furent en rapports avec l'État. Mais il est bien certain, en tout cas, que leur caractère officiel fut autrement développé sous l'Empire.

XI^e et le XII^e siècle. Dès ce moment, dit M. Levasseur, « les artisans commencent à sentir le besoin de s'unir et forment leurs premières associations ¹ ». En tout cas, au XIII^e siècle, elles sont de nouveau florissantes, et elles se développent jusqu'au jour où commence pour elles une nouvelle décadence. Une institution aussi persistante ne saurait dépendre d'une particularité contingente et accidentelle ; encore bien moins est-il possible d'admettre qu'elle ait été le produit de je ne sais quelle aberration collective. Si depuis les origines de la cité jusqu'à l'apogée de l'Empire, depuis l'aube des sociétés chrétiennes jusqu'aux temps modernes, elles ont été nécessaires, c'est qu'elles répondent à des besoins durables et profonds. Surtout le fait même qu'après avoir disparu une première fois, elles se sont reconstituées d'elles-mêmes et sous une forme nouvelle, ôte toute valeur à l'argument qui présente leur disparition violente à la fin du siècle dernier comme une preuve qu'elles ne sont plus en harmonie avec les nouvelles conditions de l'existence collective. Au reste, le besoin que ressentent aujourd'hui toutes les grandes sociétés civilisées de les rappeler à la vie est le symptôme le plus sûr que cette suppression radicale n'était pas un remède et que la réforme de Turgot en nécessitait une autre qui ne saurait être indéfiniment ajournée.

II

Mais si toute organisation corporative n'est pas nécessairement un anachronisme historique, est-on fondé à croire qu'elle soit appelée à jouer, dans nos sociétés contemporaines, le rôle considérable que nous lui attribuons ? Car si nous la jugeons indispensable, c'est à cause, non des services économiques qu'elle pourrait rendre, mais de l'influence morale qu'elle pourrait avoir. Ce que nous voyons avant tout dans le groupe professionnel, c'est un pouvoir moral capable de contenir les égoïsmes individuels, d'entretenir dans le cœur des travailleurs un plus vif sentiment de leur solidarité commune, d'empêcher la loi du plus fort de s'appliquer aussi brutalement aux relations industrielles et commerciales. Or il passe pour être impropre à un tel rôle. Parce qu'il est né à l'occasion d'intérêts temporels, il semble qu'il ne puisse servir qu'à des fins utilitaires, et les souvenirs laissés par les corporations de l'ancien régime ne font que confirmer cette impression. On se les représente volontiers dans l'avenir telles qu'elles étaient pendant les derniers temps de leur existence, occupées avant tout à maintenir ou à accroître leurs privilèges et leurs monopoles, et l'on ne voit pas comment des préoccupations aussi étroitement professionnelles pourraient avoir une action bien favorable sur la moralité du corps ou de ses membres.

Mais il faut se garder d'étendre à tout le régime corporatif ce qui a pu être vrai de certaines corporations et pendant un temps très court de leur développement. Bien loin qu'il soit atteint d'une sorte d'infirmité morale de par sa constitution même, c'est surtout un rôle moral qu'il a joué pendant la majeure partie de son histoire. C'est ce qui est particulièrement évident des corporations romaines. « Les corporations d'artisans, dit Waltzing, étaient loin d'avoir chez les Romains un caractère professionnel aussi prononcé qu'au moyen âge : on ne rencontre chez elles ni réglementation sur les méthodes, ni apprentissage imposé, ni monopole ; leur but n'était pas non plus de réunir les fonds nécessaires pour exploiter une industrie ². » Sans doute, l'association leur donnait plus de forces pour sauvegarder au besoin leurs intérêts

¹ *Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*, I, 194.

² *Op. cit.*, I, 194.

communs. Mais ce n'était là qu'un des contrecoups utiles que produisait l'institution ; ce n'en était pas la raison d'être, la fonction principale. Avant tout, la corporation était un collège religieux. Chacune d'elles avait son dieu particulier dont le culte, quand elle en avait les moyens, se célébrait dans un temple spécial. De même que chaque famille avait son *Lar familiaris*, chaque cité son *Genius publicus*, chaque collège avait son dieu tutélaire, *Genius collegii*. Naturellement, ce culte professionnel n'allait pas sans fêtes que l'on célébrait en commun par des sacrifices et des banquets. Toutes sortes de circonstances servaient, d'ailleurs, d'occasion à de joyeuses assemblées ; de plus, des distributions de vivres ou d'argent avaient souvent lieu aux frais de la communauté. On s'est demandé si la corporation avait une caisse de secours, si elle assistait régulièrement ceux de ses membres qui se trouvaient dans le besoin, et les avis sur ce point se sont partagés ¹. Mais ce qui enlève à la discussion une partie de son intérêt et de sa portée, c'est que ces banquets communs, plus ou moins périodiques, et les distributions qui les accompagnaient souvent tenaient lieu de secours et faisaient l'office d'une assistance indirecte. De toute manière, les malheureux savaient qu'ils pouvaient compter sur cette subvention dissimulée. -Comme corollaire de ce caractère religieux, le collège d'artisans était, en même temps, un collège funéraire. Unis, comme les *Gentiles*, dans un même culte pendant leur vie, les membres de la corporation voulaient, comme eux aussi, dormir ensemble leur dernier sommeil. Toutes les corporations qui étaient assez riches avaient un *columbarium* collectif, où, quand le collège n'avait pas les moyens d'acheter une propriété funéraire, il assurait du moins à ses membres d'honorables funérailles aux frais de la caisse commune.

Un culte commun, des banquets communs, des fêtes communes, un cimetière commun, n'est-ce pas, réunis ensemble, tous les caractères distinctifs de l'organisation domestique chez les Romains ? Aussi a-t-on pu dire que la corporation romaine était une « grande famille ». « Aucun mot, dit Waltzing, n'indique mieux la nature des rapports qui unissaient les confrères, et bien des indices prouvent qu'une grande fraternité régnait dans leur sein ². » La communauté des intérêts tenait lieu des liens du sang. « Les membres se regardaient si bien comme des frères que, parfois, ils se donnaient ce nom entre eux. » L'expression la plus ordinaire était, il est vrai, celle de *sodales* ; mais ce mot même exprime une parenté spirituelle qui implique une étroite fraternité. Le protecteur et la protectrice du collège prenaient souvent le titre de père et de mère. « Une preuve du dévouement que les confrères avaient pour leur collège, ce sont les legs et les donations qu'ils lui font. Ce sont aussi ces monuments funéraires où nous lisons : *Pius in collegio*, il fut pieux envers son collège, comme on disait *Pius in suos* ³. » Cette vie familiale était même tellement développée que M. Boissier en fait le but principal de toutes les corporations romaines. « Même dans les corporations ouvrières, dit-il, on s'associait avant tout pour le plaisir de vivre ensemble, pour trouver hors de chez soi des distractions à ses fatigues et à ses ennuis, pour se faire une intimité moins restreinte que la famille, moins étendue que la cité, et se rendre ainsi la vie plus facile et plus agréable ⁴. »

Comme les sociétés chrétiennes appartiennent à un type social très différent de la cité, les corporations du Moyen Age ne ressemblaient pas exactement aux corporations romaines. Mais elles aussi constituaient pour leurs membres des milieux

¹ Le plus grand nombre des historiens estime que certains collèges tout au moins étaient des sociétés de secours mutuels.

² Op. cit., I, p. 330.

³ Op. cit., I, p. 331.

⁴ La religion romaine, II, p. 287-288.

moraux. « La corporation, dit M. Levasseur, unissait par des liens étroits les gens du même métier. Assez souvent, elle s'établissait dans la paroisse ou dans une chapelle particulière et se mettait sous l'invocation d'un saint qui devenait le patron de toute la communauté... C'était là qu'on s'assemblait, qu'on assistait en grande cérémonie à des messes solennelles après lesquelles les membres de la confrérie allaient, tous ensemble, terminer leur journée par un joyeux festin. Par ce côté, les corporations du Moyen Âge ressemblaient beaucoup à celles de l'époque romaine ¹. » La corporation, d'ailleurs, consacrait souvent une partie des fonds qui alimentaient son budget à des œuvres de bienfaisance.

D'autre part, des règles précises fixaient, pour chaque métier, les devoirs respectifs des patrons et des ouvriers, aussi bien que les devoirs des patrons les uns envers les autres ². Il y a, il est vrai, de ces règlements qui peuvent n'être pas d'accord avec nos idées actuelles ; mais c'est d'après la morale du temps qu'il les faut juger, puisque c'est elle qu'ils expriment. Ce qui est incontestable, c'est qu'ils sont tous inspirés par le souci, non de tels ou tels intérêts individuels mais de l'intérêt corporatif, bien ou mal compris, il n'importe. Or, la subordination de l'utilité privée à l'utilité commune quelle qu'elle soit a toujours un caractère moral, car elle implique nécessairement quelque esprit de sacrifice et d'abnégation. D'ailleurs, beaucoup de ces prescriptions procédaient de sentiments moraux qui sont encore les nôtres. Le valet était protégé contre les caprices du maître qui ne pouvait le renvoyer à volonté. Il est vrai que l'obligation était réciproque ; mais, outre que cette réciprocité est juste par elle-même, elle se justifie mieux encore par suite des importants privilèges dont jouissait alors l'ouvrier. C'est ainsi qu'il était défendu aux maîtres de le frustrer de son droit au travail en se faisant assister par leurs voisins ou même par leurs femmes. En un mot, dit M. Levasseur, « ces règlements sur les apprentis et les ouvriers sont loin d'être à dédaigner pour l'historien et pour l'économiste. Ils ne sont pas l'œuvre d'un siècle barbare. Ils portent le cachet d'un esprit de suite et d'un certain bon sens, qui sont, sans aucun doute, dignes de remarque ³ ». Enfin, toute une réglementation était destinée à garantir la probité professionnelle. Toutes sortes de précautions étaient prises pour empêcher le marchand ou l'artisan de tromper l'acheteur, pour les obliger à « faire oeuvre bonne et loyale ⁴ ». - Sans doute, un moment arriva où les règles devinrent inutilement tracassières, où les maîtres se préoccupèrent beaucoup plus de sauvegarder leurs privilèges que de veiller au bon renom de la profession et à l'honnêteté de ses membres. Mais il n'y a pas d'institution qui, à un moment donné, ne dégénère, soit qu'elle ne sache pas changer à temps, et s'immobilise, soit qu'elle se développe dans un sens unilatéral, en outrant certaines de ses propriétés : ce qui la rend malhabile à rendre les services mêmes dont elle a la charge. Ce peut être une raison pour chercher à la réformer, non pour la déclarer à tout jamais inutile et la détruire.

Quoi qu'il en soit de ce point, les faits qui précèdent suffisent à prouver que le groupe professionnel n'est nullement incapable d'exercer une action morale. La place si considérable que la religion tenait dans sa vie, tant à Rome qu'au Moyen Âge, met tout particulièrement en évidence la nature véritable de ses fonctions ; car toute communauté religieuse constituait alors un milieu moral, de même que toute discipline morale tendait forcément à prendre une forme religieuse. Et d'ailleurs ce

¹ Op. cit., I, pp. 217-218.

² Op. cit., I, p. 221. - Voir sur le même caractère moral de la corporation, pour l'Allemagne, GIERKE, *Das Deutsche Genossenschaftswesen*, I, 384 ; pour l'Angleterre, ASHLEY, *Hist. des doctrines économiques*, I, p. 101.

³ Op. cit., p. 238.

⁴ Op. cit., pp. 240-261.

caractère de l'organisation corporative est dû à l'action de causes très générales, que l'on peut voir agir dans d'autres circonstances. Du moment que, au sein d'une société politique, un certain nombre d'individus se trouvent avoir en commun des idées, des intérêts, des sentiments, des occupations que le reste de la population ne partage pas avec eux, il est inévitable que, sous l'influence de ces similitudes, ils soient attirés les uns vers les autres, qu'ils se recherchent, entrent en relations, s'associent, et qu'ainsi se forme peu à peu un groupe restreint, ayant sa physionomie spéciale, au sein de la société générale. Mais une fois que le groupe est formé, il s'en dégage une vie morale qui porte naturellement la marque des conditions particulières dans lesquelles elle s'est élaborée. Car il est impossible que des hommes vivent ensemble, soient régulièrement en commerce sans qu'ils prennent le sentiment du tout qu'ils forment par leur union, sans qu'ils s'attachent à ce tout, se préoccupent de ses intérêts et en tiennent compte dans leur conduite. Or, cet attachement à quelque chose qui dépasse l'individu, cette subordination des intérêts particuliers à l'intérêt général est la source même de toute activité morale. Que ce sentiment se précise et se détermine, qu'en s'appliquant aux circonstances les plus ordinaires et les plus importantes de la vie il se traduise en formules définies, et voilà un corps de règles morales en train de se constituer.

En même temps que ce résultat se produit de lui-même et par la force des choses, il est utile et le sentiment de son utilité contribue à le confirmer. La société n'est même pas seule intéressée à ce que ces groupes spéciaux se forment pour régler l'activité qui se développe en eux et qui, autrement, deviendrait anarchique ; l'individu, de son côté, y trouve une source de joies. Car l'anarchie lui est douloureuse à lui-même. Lui aussi, il souffre des tiraillements et des désordres qui se produisent toutes les fois que les rapports inter-individuels ne sont soumis à aucune influence régulatrice. Il n'est pas bon pour l'homme de vivre ainsi sur le pied de guerre au milieu de ses compagnons immédiats. Cette sensation d'une hostilité générale, la défiance mutuelle qui en résulte, la tension qu'elle nécessite sont des états pénibles quand ils sont chroniques ; si nous aimons la guerre, nous aimons aussi les joies de la paix, et ces dernières ont d'autant plus de prix pour les hommes qu'ils sont plus profondément socialisés, c'est-à-dire (car les deux mots sont équivalents) plus profondément civilisés. La vie commune est attrayante, en même temps que coercitive. Sans doute, la contrainte est nécessaire pour amener l'homme à se dépasser lui-même, à surajouter à sa nature physique une autre nature ; mais, à mesure qu'il apprend à goûter les charmes de cette existence nouvelle, il en contracte le besoin, et il n'est point d'ordre d'activité où il ne les recherche passionnément. Voilà pourquoi, quand des individus qui se trouvent avoir des intérêts communs s'associent, ce n'est pas seulement pour défendre ces intérêts, c'est pour s'associer, pour ne plus se sentir perdus au milieu d'adversaires, pour avoir le plaisir de communier, de ne faire qu'un avec plusieurs, c'est-à-dire, en définitive, pour mener ensemble une même vie morale.

La morale domestique ne s'est pas formée autrement. A cause du prestige que la famille garde à nos yeux, il nous semble que si elle a été et si elle est toujours une école de dévouement et d'abnégation, le foyer par excellence de la moralité, c'est en vertu de caractères tout particuliers dont elle aurait le privilège et qui ne se retrouveraient ailleurs à aucun degré. On se plaît à croire qu'il y a dans la consanguinité une cause exceptionnellement puissante de rapprochement moral. Mais nous avons eu souvent l'occasion de montrer ¹ que la consanguinité n'a nullement l'efficacité extraordinaire qu'on lui attribue. La preuve en est que, dans une multitude de sociétés, les

¹ Voir notamment *Année sociologique*, I, p. 313 et suiv.

non-consanguins se trouvent en nombre au sein de la famille : la parenté dite artificielle se contracte alors avec une très grande facilité, et elle a tous les effets de la parenté naturelle. Inversement, il arrive très souvent que des consanguins très proches sont, moralement ou juridiquement, des étrangers les uns pour les autres : c'est, par exemple, le cas des cognats dans la famille romaine. La famille ne doit donc pas ses vertus à l'unité de descendance : c'est tout simplement un groupe d'individus qui se trouvent avoir été rapprochés les uns des autres, au sein de la société politique, par une communauté plus particulièrement étroite d'idées, de sentiments et d'intérêts. La consanguinité a pu faciliter cette concentration ; car elle a naturellement pour effet d'incliner les consciences les unes vers les autres. Mais bien d'autres facteurs sont intervenus : le voisinage matériel, la solidarité des intérêts, le besoin de s'unir pour lutter contre un danger commun, ou simplement pour s'unir, ont été des causes autrement puissantes de rapprochement.

Or, elles ne sont pas spéciales à la famille, mais elles se retrouvent, quoique sous d'autres formes, dans la corporation. Si donc le premier de ces groupes a joué un rôle si considérable dans l'histoire morale de l'humanité, pourquoi le second en serait-il incapable ? Sans doute, il y aura toujours entre eux cette différence que les membres de la famille mettent en commun la totalité de leur existence, les membres de la corporation leurs seules préoccupations professionnelles. La famille est une sorte de société complète dont l'action s'étend aussi bien sur notre activité économique que sur notre activité religieuse, politique, scientifique, etc. Tout ce que nous faisons d'un peu important, même en dehors de la maison, y fait écho et y provoque des réactions appropriées. La sphère d'influence de la corporation est, en un sens, plus restreinte. Encore ne faut-il pas perdre de vue la place toujours plus importante que la profession prend dans la vie à mesure que le travail se divise davantage ; car le champ de chaque activité individuelle tend de plus en plus à se renfermer dans les limites marquées par les fonctions dont l'individu est spécialement chargé. De plus, si l'action de la famille s'étend à tout, elle ne peut être que très générale ; le détail lui échappe. Enfin et surtout la famille, en perdant son unité et son indivisibilité d'autrefois, a perdu du même coup une grande partie de son efficacité. Comme elle se disperse aujourd'hui à chaque génération, l'homme passe une notable partie de son existence loin de toute influence domestique ¹. La corporation n'a pas de ces intermittences, elle est continue comme la vie. L'infériorité qu'elle peut présenter à certains égards par rapport à la famille n'est donc pas sans compensation.

Si nous avons cru devoir rapprocher ainsi la famille et la corporation, ce n'est pas simplement pour établir entre elles un parallèle instructif, mais c'est que ces deux institutions ne sont pas sans quelques rapports de parenté. C'est ce que montre notamment l'histoire des corporations romaines. Nous avons vu, en effet, qu'elles se sont formées sur le modèle de la société domestique dont elles ne furent d'abord qu'une forme nouvelle et agrandie. Or, le groupe professionnel ne rappellerait pas à ce point le groupe familial s'il n'y avait entre eux quelque lien de filiation. Et en effet, la corporation a été, en un sens, l'héritière de la famille. Tant que l'industrie est exclusivement agricole, elle a dans la famille et dans le village, qui n'est lui-même qu'une sorte de grande famille, son organe immédiat, et elle n'en a pas besoin d'autre. Comme l'échange n'est pas ou est peu développé, la vie de l'agriculteur ne le tire pas hors du cercle familial. L'activité économique n'ayant pas de contrecoup en dehors de la maison, la famille suffit à la régler et sert ainsi elle-même de groupe professionnel. Mais il n'en est plus de même une fois qu'il existe des métiers. Car pour vivre d'un

¹ Nous avons développé cette idée dans *Le suicide*, p. 433.

métier il faut des clients, et il faut sortir de la maison pour les trouver ; il faut en sortir aussi pour entrer en rapports avec les concurrents, lutter contre eux, s'entendre avec eux. Au reste, les métiers supposent plus ou moins directement les villes, et les villes se sont toujours formées et recrutées principalement au moyen d'immigrants, c'est-à-dire d'individus qui ont quitté leur milieu natal. Une forme nouvelle d'activité était donc ainsi constituée qui débordait du vieux cadre familial. Pour qu'elle ne restât pas à l'état inorganisé, il fallait qu'elle se créât un cadre nouveau, qui lui fût propre ; autrement dit, il était nécessaire qu'un groupe secondaire, d'un genre nouveau, se formât. C'est ainsi que la corporation prit naissance : elle se substitua à la famille dans l'exercice d'une fonction qui avait d'abord été domestique, mais qui ne pouvait plus garder ce caractère. Une telle origine ne permet pas de lui attribuer cette espèce d'amoralité constitutionnelle qu'on lui prête gratuitement. De même que la famille a été le milieu au sein duquel se sont élaborés la morale et le droit domestiques, la corporation est le milieu naturel au sein duquel doivent s'élaborer la morale et le droit professionnels.

III

Mais, pour dissiper toutes les préventions, pour bien montrer que le système corporatif n'est pas seulement une institution du passé, il serait nécessaire de faire voir quelles transformations il doit et peut subir pour s'adapter aux sociétés modernes ; car il est évident qu'il ne peut pas être aujourd'hui ce qu'il était au Moyen Âge.

Pour pouvoir traiter cette question avec méthode, il faudrait avoir établi au préalable de quelle manière le régime corporatif a évolué dans le passé et quelles sont les causes qui ont déterminé les principales variations qu'il a subies. On pourrait alors préjuger avec quelque certitude ce qu'il est appelé à devenir, étant donné les conditions dans lesquelles les sociétés européennes se trouvent actuellement placées. Mais, pour cela, des études comparatives seraient nécessaires qui ne sont pas faites et que nous ne pouvons faire chemin faisant. Peut-être, pourtant, n'est-il pas impossible d'apercevoir dès maintenant, mais seulement dans ses lignes les plus générales, ce qu'a été ce développement.

De ce qui précède il ressort déjà que la corporation ne fut pas à Rome ce qu'elle devint plus tard dans les sociétés chrétiennes. Elle n'en diffère pas seulement par son caractère plus religieux et moins professionnel, mais par la place qu'elle occupait dans la société. Elle fut, en effet, au moins à l'origine, une institution extra-sociale. L'historien qui entreprend de résoudre en ses éléments l'organisation politique des Romains, ne rencontre, au cours de son analyse, aucun fait qui puisse l'avertir de l'existence des corporations. Elles n'entraient pas, en qualité d'unités définies et reconnues, dans la constitution romaine. Dans aucune des assemblées électorales, dans aucune des réunions de l'armée, les artisans ne s'assemblaient par collèges : nulle part le groupe professionnel ne prenait part, comme tel, à la vie publique, soit en corps, soit par l'intermédiaire de représentants réguliers. Tout au plus la question peut-elle se poser à propos de trois ou quatre collèges que l'on a cru pouvoir identifier avec certaines des centuries constituées par *Servius Tullius* (*tignarii, aerarii, tibicines, cornicines*) ;

encore le fait est-il mal établi ¹. Et quant aux autres corporations, elles étaient certainement en dehors de l'organisation officielle du peuple romain ².

Cette situation excentrique, en quelque sorte, s'explique par les conditions mêmes dans lesquelles elles s'étaient formées. Elles apparaissent au moment où les métiers commencent à se développer. Or, pendant longtemps, les métiers ne furent qu'une forme accessoire et secondaire de l'activité sociale des Romains. Rome était essentiellement une société agricole et guerrière. Comme société agricole, elle était divisée en *gentes* et en *curies* ; l'assemblée par *centuries* reflétait plutôt l'organisation militaire. Quant aux fonctions industrielles, elles étaient trop rudimentaires pour affecter la structure politique de la cité ³. D'ailleurs, jusqu'à un moment très avancé de l'histoire romaine, les métiers sont restés frappés d'un discrédit moral qui ne leur permettait pas d'occuper une place régulière dans l'État. Sans doute, il vint un temps où leur condition sociale s'améliora.

Mais la manière dont fut obtenue cette amélioration est elle-même significative. Pour arriver à faire respecter leurs intérêts et à jouer un rôle dans la vie publique, les artisans durent recourir à des procédés irréguliers et extra-légaux. Ils ne triomphèrent du mépris dont ils étaient l'objet qu'au moyen d'intrigues, de complots, d'agitation clandestine ⁴. C'est là meilleure preuve que, d'elle-même, la société romaine ne leur était pas ouverte. Et si, plus tard, ils finirent par être intégrés dans l'État pour devenir des rouages de la machine administrative, cette situation ne fut pas pour eux une conquête glorieuse, mais une pénible dépendance ; s'ils entrèrent alors dans l'État, ce ne fut pas pour y occuper la place à laquelle leurs services sociaux pouvaient leur donner droit, mais simplement pour pouvoir être plus adroitement surveillés par le pouvoir gouvernemental. « La corporation, dit Levasseur, devint la chaîne qui les rendit captifs et que la main impériale serra d'autant plus que leur travail était plus pénible ou plus nécessaire à l'État ⁵. » Tout autre est leur place dans les sociétés du Moyen Âge. D'emblée, dès que la corporation apparaît, elle se présente comme le cadre normal de cette partie de la population qui était appelée à jouer dans l'État un rôle si considérable : la bourgeoisie ou le tiers-état. En effet, pendant longtemps, bourgeois et gens de métier ne font qu'un. « La bourgeoisie au XIII^e siècle, dit Levasseur, était exclusivement composée de gens de métier. La classe des magistrats et des légistes commençait à peine à se former ; les hommes d'étude appartenaient encore au clergé ; le nombre des rentiers était très restreint, parce que la propriété territoriale était alors presque toute aux mains des nobles ; il ne restait aux roturiers que le travail de l'atelier et du comptoir, et c'était par l'industrie ou par le commerce qu'ils avaient conquis un rang dans le royaume ⁶. » Il en fut de même en Allemagne.

¹ Il paraît plus vraisemblable que les *centuries* ainsi dénommées ne contenaient pas tous les charpentiers, tous les forgerons, mais ceux-là seulement qui fabriquaient ou réparaient les armes et les machines de guerre. Denys d'Halicarnasse nous dit formellement que les ouvriers ainsi groupés avaient une fonction purement militaire [en grec dans le texte] ; ce n'était donc pas des collègues proprement dits, mais des divisions de l'armée.

² Tout ce que nous disons sur la situation des corporations laisse entière la question controversée de savoir si l'État, dès le début, est intervenu dans leur formation. Alors même qu'elles auraient été, dès le principe, sous la dépendance de l'État (ce qui ne paraît pas vraisemblable), il reste qu'elles n'affectaient pas la structure politique. C'est ce qui nous importe.

³ Si l'on descend d'un degré l'évolution, leur situation est encore plus excentrique. A Athènes, elles ne sont pas seulement extra-sociales, mais presque extra-légales.

⁴ WALTZING, op. cit., I, p. 85 et suiv.

⁵ Op. cit., I, p. 31.

⁶ Op. cit., I, p. 191.

Bourgeois et citadin étaient des termes synonymes, et, d'un autre côté, nous savons que les villes allemandes se sont formées autour de marchés permanents, ouverts par un seigneur sur un point de son domaine¹. La population qui venait se grouper autour de ces marchés, et qui devint la population urbaine, était donc presque exclusivement faite d'artisans et de marchands. Aussi les mots de *forenses* ou de *mercatores* servaient-ils indifféremment à désigner les habitants des villes, et le *jus civile* ou droit urbain est très souvent appelé *jus fori* ou droit du marché. L'organisation des métiers et du commerce semble donc bien avoir été l'organisation primitive de la bourgeoisie européenne.

Aussi, quand les villes s'affranchirent de la tutelle seigneuriale, quand la commune se forma, le corps de métiers, qui avait devancé et préparé ce mouvement, devint la base de la constitution communale. En effet, « dans presque toutes les communes, le système politique et l'élection des magistrats sont fondés sur la division des citoyens en corps de métiers² ». Très souvent on votait par corps de métiers, et l'on choisissait en même temps les chefs de la corporation et ceux de la commune. « A Amiens, par exemple, les artisans se réunissaient tous les ans pour élire les maires de chaque corporation ou bannière ; les maires élus nommaient ensuite douze échevins qui en nommaient douze autres et l'échevinage présentait à son tour aux maires des bannières trois personnes parmi lesquelles ils choisissaient le maire de la commune... Dans quelques cités, le mode d'élection était encore plus compliqué, mais, dans toutes, l'organisation politique et municipale était étroitement liée à l'organisation du travail³. » Inversement, de même que la commune était un agrégat de corps de métiers, le corps de métiers était une commune au petit pied, par cela même qu'il avait été le modèle dont l'institution communale était la forme agrandie et développée.

Or, on sait ce qu'a été la commune dans l'histoire de nos sociétés, dont elle est devenue, avec le temps, la pierre angulaire. Par conséquent, puisqu'elle était une réunion de corporations et qu'elle s'est formée sur le type de la corporation, c'est celle-ci, en dernière analyse, qui a servi de base à tout le système politique qui est issu du mouvement communal. On voit que, chemin faisant, elle a singulièrement crû en importance et en dignité. Tandis qu'à Rome elle a commencé par être presque en dehors des cadres normaux, elle a, au contraire, servi de cadre élémentaire à nos sociétés actuelles. C'est une raison nouvelle pour que nous nous refusions à y voir une sorte d'institution archaïque, destinée à disparaître de l'histoire. Car si, dans le passé, le rôle qu'elle joue est devenu plus vital à mesure que le commerce et que l'industrie se développaient, il est tout à fait invraisemblable que des progrès économiques nouveaux puissent avoir pour effet de lui retirer toute raison d'être. L'hypothèse contraire paraîtrait plus justifiée⁴.

¹ Voir RIETSCHER, Markt und Stadt in threm rechtlichen Verhältniss, Leipzig, 1897, passim, et tous les travaux de Sohm sur ce point.

² Op. cit., I, 193.

³ Ibid., I, p. 183.

⁴ Il est vrai que, quand les métiers s'organisent en castes, il leur arrive de prendre très tôt une place apparente dans la constitution sociale ; c'est le cas des sociétés de l'Inde. Mais la caste n'est pas la corporation. C'est essentiellement un groupe familial et religieux, non pas un groupe professionnel. Chacune a son degré de religiosité propre. Et, comme la société est organisée religieusement, cette religiosité, qui dépend de causes diverses, assigne à chaque caste un rang déterminé dans l'ensemble du système social. Mais son rôle économique n'est pour rien dans cette situation officielle (cf. BOUGLÉ, Remarques sur le régime des castes, *Année sociologique*, IV).

Mais d'autres enseignements se dégagent du rapide tableau qui vient d'être tracé.

Tout d'abord, il permet d'entrevoir comment la corporation est tombée provisoirement en discrédit depuis environ deux siècles, et, par suite, ce qu'elle doit devenir pour pouvoir reprendre son rang parmi nos institutions publiques. On vient de voir, en effet, que, sous la forme qu'elle avait au Moyen Âge, elle était étroitement liée à l'organisation de la commune. Cette solidarité fut sans inconvénients, tant que les métiers eux-mêmes eurent un caractère communal. Tant que, en principe, artisans et marchands eurent plus ou moins exclusivement pour clients les seuls habitants de la ville ou des environs immédiats, c'est-à-dire tant que le marché fut principalement local, le corps de métiers, avec son organisation municipale, suffit à tous les besoins. Mais il n'en fut plus de même une fois que la grande industrie fut née ; comme elle n'a rien de spécialement urbain, elle ne pouvait se plier à un système qui n'avait pas été fait pour elle. D'abord, elle n'a pas nécessairement son siège dans une ville ; elle peut même s'établir en dehors de toute agglomération, rurale ou urbaine, préexistante ; elle recherche seulement le point du territoire où elle peut le mieux s'alimenter et d'où elle peut rayonner le plus facilement possible. Ensuite, son champ d'action ne se limite à aucune région déterminée, sa clientèle se recrute partout. Une institution, aussi entièrement engagée dans la commune que l'était la vieille corporation, ne pouvait donc servir à encadrer et à régler une forme d'activité collective qui était aussi complètement étrangère à la vie communale.

Et en effet, dès que la grande industrie apparut, elle se trouva tout naturellement en dehors du régime corporatif, et c'est ce qui fit, d'ailleurs, que les corps de métiers s'efforcèrent par tous les moyens d'en empêcher les progrès. Cependant, elle ne fut pas pour cela affranchie de toute réglementation : pendant les premiers temps, l'État joua directement pour elle un rôle analogue à celui que les corporations jouaient pour le petit commerce et pour les métiers urbains. En même temps que le pouvoir royal accordait aux manufactures certains privilèges, en retour, il les soumettait à son contrôle, et c'est ce qu'indique le titre même de manufactures royales qui leur était accordé. Mais on sait combien l'État est impropre à cette fonction ; cette tutelle directe ne pouvait donc manquer de devenir compressive. Elle fut même à peu près impossible à partir du moment où la grande industrie eut atteint un certain degré de développement et de diversité ; c'est pourquoi les économistes classiques en réclamèrent, et à bon droit, la suppression. Mais si la corporation, telle qu'elle existait alors, ne pouvait s'adapter à cette forme nouvelle de l'industrie, et si l'État ne pouvait remplacer l'ancienne discipline corporative, il ne s'ensuivait pas que toute discipline se trouvât désormais inutile ; il restait seulement que l'ancienne corporation devait se transformer, pour continuer à remplir son rôle dans les nouvelles conditions de la vie économique. Malheureusement, elle n'eut pas assez de souplesse pour se réformer à temps ; c'est pourquoi elle fut brisée. Parce qu'elle ne sut pas s'assimiler la vie nouvelle qui se dégageait, la vie se retira d'elle, et elle devint ainsi ce qu'elle était à la veille de la Révolution, une sorte de substance morte, de corps étranger qui ne se maintenait plus dans l'organisme social que par une force d'inertie. Il n'est donc pas surprenant qu'un moment soit venu où elle en ait été violemment expulsée. Mais la détruire n'était pas un moyen de donner satisfaction aux besoins qu'elle n'avait pas su satisfaire. Et c'est ainsi que la question reste encore devant nous, rendue seulement plus aiguë par un siècle de tâtonnements et d'expériences infructueuses.

L'œuvre du sociologue n'est pas celle de l'homme d'État. Nous n'avons donc pas à exposer en détail ce que devrait être cette réforme. Il nous suffira d'en indiquer les principes généraux tels qu'ils paraissent ressortir des faits qui précèdent.

Ce que démontre avant tout l'expérience du passé, c'est que les cadres du groupe professionnel doivent toujours être en rapport avec les cadres de la vie économique : c'est pour avoir manqué à cette condition que le régime corporatif a disparu. Puisque donc le marché, de municipal qu'il était, est devenu national et international, la corporation doit prendre la même extension. Au lieu d'être limitée aux seuls artisans d'une ville, elle doit s'agrandir de manière à comprendre tous les membres de la profession, dispersés sur toute l'étendue du territoire¹ ; car, en quelque région qu'ils se trouvent, qu'ils habitent la ville ou la campagne, ils sont tous solidaires les uns des autres et participent à une vie commune. Puisque cette vie commune est, à certains égards, indépendante de toute détermination territoriale, il faut qu'un organe approprié se crée, qui l'exprime et qui en régularise le fonctionnement. En raison de ses dimensions, un tel organe serait nécessairement en contact et en rapports directs avec l'organe central de la vie collective, car les événements assez importants pour intéresser toute une catégorie d'entreprises industrielles dans un pays ont nécessairement des répercussions très générales dont l'État ne peut pas ne pas avoir le sentiment ; ce qui l'amène à intervenir. Aussi n'est-ce pas sans fondement que le pouvoir royal tendit instinctivement à ne pas laisser en dehors de son action la grande industrie dès qu'elle apparut. Il était impossible qu'il se désintéressât d'une forme d'activité qui, par sa nature même, est toujours susceptible d'affecter l'ensemble de la société. Mais cette action régulatrice, si elle est nécessaire, ne doit pas dégénérer en une étroite subordination, comme il arriva au XVIIe et au XVIIIe siècle. Les deux organes en rapport doivent rester distincts et autonomes : chacun d'eux a ses fonctions dont il peut seul s'acquitter. Si c'est aux assemblées gouvernementales qu'il appartient de poser les principes généraux de la législation industrielle, elles sont incapables de les diversifier suivant les différentes sortes d'industrie. C'est cette diversification qui constitue la tâche propre de la corporation². Cette organisation unitaire pour l'ensemble d'un même pays n'exclut d'ailleurs aucunement la formation d'organes secondaires, comprenant les travailleurs similaires d'une même région ou d'une même localité, et dont le rôle serait de spécialiser encore davantage la réglementation professionnelle suivant les nécessités locales ou régionales. La vie économique pourrait ainsi se régler et se déterminer sans rien perdre de sa diversité.

¹ Nous n'avons pas à parler de l'organisation internationale qui, par suite du caractère international du marché, se développerait nécessairement par-dessus cette organisation nationale; car, seule, celle-ci peut constituer actuellement une institution juridique. La première, dans l'état présent du droit européen, ne peut résulter que de libres arrangements conclus entre corporations nationales.

² Cette spécialisation ne pourrait se faire qu'à l'aide d'assemblées élues, chargées de représenter la corporation. Dans l'état actuel de l'industrie, ces assemblées, ainsi que les tribunaux chargés d'appliquer la réglementation professionnelle, devraient évidemment comprendre des représentants des employés et des représentants des employeurs, comme c'est déjà le cas dans les tribunaux de prud'hommes ; cela suivant des proportions correspondantes à l'importance respective attribuée par l'opinion à ces deux facteurs de la production. Mais s'il est nécessaire que les uns et les autres se rencontrent dans les conseils directeurs de la corporation, il n'est pas moins indispensable qu'à la base de l'organisation corporative ils forment des groupes distincts et indépendants, car leurs intérêts sont trop souvent rivaux et antagonistes. Pour qu'ils puissent prendre conscience librement, il faut qu'ils en prennent conscience séparément. Les deux groupements ainsi constitués pourraient ensuite désigner leurs représentants aux assemblées communes.

Par cela même, le régime corporatif serait protégé contre ce penchant à l'immobilisme qu'on lui a souvent et justement reproché dans le passé ; car c'est un défaut qui tenait au caractère étroitement communal de la corporation. Tant qu'elle était limitée à l'enceinte même de la ville, il était inévitable qu'elle devînt prisonnière de la tradition, comme la ville elle-même. Comme, dans un groupe aussi restreint, les conditions de la vie sont à peu près invariables, l'habitude y exerce sur les gens et sur les choses un empire sans contrepoids, et les nouveautés finissent même par y être redoutées. Le traditionalisme des corporations n'était donc qu'un aspect du traditionalisme communal, et il avait les mêmes raisons d'être. Puis, une fois qu'il se fut invétéré dans les mœurs, il survécut aux causes qui lui avaient donné naissance et qui le justifiaient primitivement. C'est pourquoi, quand la concentration matérielle et morale du pays et la grande industrie qui en fut la conséquence eurent ouvert les esprits à de nouveaux désirs, éveillé de nouveaux besoins, introduit dans les goûts et dans les modes une mobilité jusqu'alors inconnue, la corporation, obstinément attachée à ses vieilles coutumes, fut hors d'état de répondre à ces nouvelles exigences.

Mais des corporations nationales, en raison même de leur dimension et de leur complexité, ne seraient pas exposées à ce danger. Trop d'esprits différents y seraient en activité pour qu'une uniformité stationnaire pût s'y établir. Dans un groupe formé d'éléments nombreux et divers, il se produit sans cesse des réarrangements, qui sont autant de sources de nouveautés¹. L'équilibre d'une telle organisation n'aurait donc rien de rigide, et, par suite, se trouverait naturellement en harmonie avec l'équilibre mobile des besoins et des idées.

Il faut, d'ailleurs, se garder de croire que tout le rôle de la corporation doit consister à établir des règles et à les appliquer. Sans doute, partout où il se forme un groupe, se forme aussi une discipline morale. Mais l'institution de cette discipline n'est qu'une des nombreuses manières par lesquelles se manifeste toute activité collective. Un groupe n'est pas seulement une autorité morale qui régent la vie de ses membres, c'est aussi une source de vie *sui generis*. De lui se dégage une chaleur qui chauffe ou ranime les cœurs, qui les ouvre à la sympathie, qui fait fondre les égoïsmes. Ainsi, la famille a été dans le passé la législatrice d'un droit et d'une morale, dont la sévérité est souvent allée jusqu'à l'extrême rudesse, en même temps que le milieu où les hommes ont appris, pour la première fois, à goûter les effusions du sentiment. Nous avons vu de même comment la corporation, tant à Rome qu'au Moyen Âge, éveillait ces mêmes besoins et cherchait à y satisfaire. Les corporations de l'avenir auront une complexité d'attributions encore plus grande, en raison de leur ampleur accrue. Autour de leurs fonctions proprement professionnelles viendront s'en grouper d'autres qui reviennent actuellement aux communes ou à des sociétés privées. Telles sont les fonctions d'assistance qui, pour être bien remplies, supposent entre assistants et assistés des sentiments de solidarité, une certaine homogénéité intellectuelle et morale comme en produit aisément la pratique d'une même profession.

Bien des œuvres éducatives (enseignements techniques, enseignements d'adultes, etc.) semblent également devoir trouver dans la corporation leur milieu naturel. Il en est de même d'une certaine vie esthétique ; car il paraît conforme à la nature des choses que cette forme noble du jeu et de la récréation se développe côte à côte avec la vie sérieuse à laquelle elle doit servir de contrepoids et de réparation. En fait, on voit dès à présent des syndicats qui sont en même temps des sociétés de secours mutuels, d'autres qui fondent des maisons communes où l'on organise des cours, des

¹ Voir plus bas, liv. II, chap. III, § IV.

concerts, des représentations dramatiques. L'activité corporative peut donc s'exercer sous les formes les plus variées.

Même il y a lieu de supposer que la corporation est appelée à devenir la base ou une des bases essentielles de notre organisation politique. Nous avons vu, en effet, que si elle commence d'abord par être extérieure au système social, elle tend à s'y engager de plus en plus profondément à mesure que la vie économique se développe. Tout permet donc de prévoir que, le progrès continuant à se faire dans le même sens, elle devra prendre dans la société une place toujours plus centrale et plus prépondérante. Elle fut jadis la division élémentaire de l'organisation communale. Maintenant que la commune, d'organisme autonome qu'elle était autrefois, est venue se perdre dans l'État comme le marché municipal dans le marché national, n'est-il pas légitime de penser que la corporation devrait, elle aussi, subir une transformation correspondante et devenir la division élémentaire de l'État, l'unité politique fondamentale ? La société, au lieu de rester ce qu'elle est encore aujourd'hui, un agrégat de districts territoriaux juxtaposés, deviendrait un vaste système de corporations nationales. On demande de divers côtés que les collèges électoraux soient formés par professions et non par circonscriptions territoriales, et il est certain que, de cette façon, les assemblées politiques exprimeraient plus exactement la diversité des intérêts sociaux et leurs rapports ; elles seraient un résumé plus fidèle de la vie sociale dans son ensemble. Mais dire que le pays, pour prendre conscience de lui-même, doit se grouper par professions, n'est-ce pas reconnaître que la profession organisée ou la corporation devrait être l'organe essentiel de la vie publique ?

Ainsi serait comblée la grave lacune que nous signalons plus loin dans la structure des sociétés européennes, de la nôtre en particulier. On verra, en effet, comment, à mesure qu'on avance dans l'histoire, l'organisation qui a pour base des groupements territoriaux (village ou ville, district, province, etc.) va de plus en plus en s'effaçant. Sans doute, chacun de nous appartient à une commune, à un département, mais les liens qui nous y rattachent deviennent tous les jours plus fragiles et plus lâches. Ces divisions géographiques sont, pour la plupart, artificielles et n'éveillent plus en nous de sentiments profonds. L'esprit provincial a disparu sans retour ; le patriotisme de clocher est devenu un archaïsme que l'on ne peut pas restaurer à volonté. Les affaires municipales ou départementales ne nous touchent et ne nous passionnent plus guère que dans la mesure où elles coïncident avec nos affaires professionnelles. Notre activité s'étend bien au-delà de ces groupes trop étroits pour elle, et, d'autre part, une bonne partie de ce qui s'y passe nous laisse indifférents. Il s'est produit ainsi comme un affaïssement spontané de la vieille structure sociale. Or, il n'est pas possible que cette organisation interne disparaisse sans que rien ne la remplace. Une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés, qu'un État hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, constitue une véritable monstruosité sociologique. Car l'activité collective est toujours trop complexe pour pouvoir être exprimée par le seul et unique organe de l'État ; de plus, l'État est trop loin des individus, il a avec eux des rapports trop extérieurs et trop intermittents pour qu'il lui soit possible de pénétrer bien avant dans les consciences individuelles et de les socialiser intérieurement. C'est pourquoi, là où il est le seul milieu où les hommes se puissent former à la pratique de la vie commune, il est inévitable qu'ils s'en déprennent, qu'ils se détachent les uns des autres et que, dans la même mesure, la société se désagrège. Une nation ne peut se maintenir que si, entre l'État et les particuliers, s'intercale toute une série de groupes secondaires qui soient assez proches des individus pour les attirer fortement dans leur sphère d'action et les entraîner ainsi dans le torrent général de la vie sociale. Nous venons de montrer comment les groupes professionnels sont aptes à remplir ce rôle, et

que tout même les y destine. On conçoit dès lors combien il importe que, surtout dans l'ordre économique, ils sortent de cet état d'inconsistance et d'inorganisation où ils sont restés depuis un siècle, étant donné que les professions de cette sorte absorbent aujourd'hui la majeure partie des forces collectives ¹.

Peut-être sera-t-on mieux en état de s'expliquer maintenant les conclusions auxquelles nous sommes arrivé à la fin de notre livre sur *Le suicide* ². Nous y présentions déjà une forte organisation corporative comme un moyen de remédier au malaise dont les progrès du suicide, joints d'ailleurs à bien d'autres symptômes, attestent l'existence. Certains critiques ont trouvé que le remède n'était pas proportionné à l'étendue du mal. Mais c'est qu'ils se sont mépris sur la nature véritable de la corporation, sur la place qui lui revient dans l'ensemble de notre vie collective, et sur la grave anomalie qui résulte de sa disparition. Ils n'y ont vu qu'une association utilitaire, dont tout l'effet serait de mieux aménager les intérêts économiques, alors qu'en réalité elle devrait être l'élément essentiel de notre structure sociale. L'absence de toute institution corporative crée donc, dans l'organisation d'un peuple comme le nôtre, un vide dont il est difficile d'exagérer l'importance. C'est tout un système d'organes nécessaires au fonctionnement normal de la vie commune qui nous fait défaut. Un tel vice de constitution n'est évidemment pas un mal local, limité à une région de la société ; c'est une maladie *totius substantiae* qui affecte tout l'organisme, et, par conséquent, l'entreprise qui aura pour objet d'y mettre un terme ne peut manquer de produire les conséquences les plus étendues. C'est la santé générale du corps social qui y est intéressée.

Ce n'est pas à dire toutefois que la corporation soit une sorte de panacée qui puisse servir à tout. La crise dont nous souffrons ne tient pas à une seule et unique cause. Pour qu'elle cesse, il ne suffit pas qu'une réglementation quelconque s'établisse là où elle est nécessaire ; il faut, de plus, qu'elle soit ce qu'elle doit être, c'est-à-dire juste. Or, ainsi que nous le dirons plus loin, « tant qu'il y aura des riches et des pauvres de naissance, il ne saurait y avoir de contrat juste », ni une juste répartition des conditions sociales ³. Mais si la réforme corporative ne dispense pas des autres, elle est la condition première de leur efficacité. Imaginons, en effet, que soit enfin réalisée la condition primordiale de la justice idéale, supposons que les hommes entrent dans la vie dans un état de parfaite égalité économique, c'est-à-dire que la richesse ait entièrement cessé d'être héréditaire. Les problèmes au milieu desquels nous nous débattons ne seraient pas résolus pour cela. En effet, il y aura toujours un appareil économique et des agents divers qui collaboreront à son fonctionnement ; il faudra donc déterminer leurs droits et leurs devoirs, et cela pour chaque forme d'industrie. Il faudra que, dans chaque profession, un corps de règles se constitue, qui fixe la quantité du travail, la rémunération juste des différents fonctionnaires, leur

¹ Nous ne voulons pas dire, d'ailleurs, que les circonscriptions territoriales sont destinées à disparaître complètement, mais seulement qu'elles passeront au second plan. Les institutions anciennes ne s'évanouissent jamais devant les institutions nouvelles, au point de ne plus laisser de traces d'elles-mêmes. Elles persistent, non pas seulement par survivance, mais parce qu'il persiste aussi quelque chose des besoins auxquels elles répondaient. Le voisinage matériel constituera toujours un lien entre les hommes ; par conséquent, l'organisation politique et sociale à base territoriale subsistera certainement. Seulement, elle n'aura plus son actuelle prépondérance, précisément parce que ce lien perd de sa force. Au reste, nous avons montré plus haut que, même à la base de la corporation, on trouvera toujours des divisions géographiques. De plus, entre les diverses corporations d'une même localité ou d'une même région, il y aura nécessairement des relations spéciales de solidarité qui réclameront, de tout temps, une organisation appropriée.

² *Le suicide*, p. 434 et suiv.

³ Voir plus bas, liv. III, chap. III.

devoir vis-à-vis les uns des autres et vis-à-vis de la communauté, etc. On sera donc, non moins qu'actuellement, en présence d'une table rase. Parce que la richesse ne se transmettra plus d'après les mêmes principes qu'aujourd'hui, l'état d'anarchie n'aura pas disparu, car il ne tient pas seulement à ce que les choses sont ici plutôt que là, dans telles mains plutôt que dans telles autres, mais à ce que l'activité dont ces choses sont l'occasion ou l'instrument n'est pas réglée ; et elle ne se réglera pas par enchantement dès que ce sera utile, si les forces nécessaires pour instituer cette réglementation n'ont pas été préalablement suscitées et organisées.

Il y a plus : des difficultés nouvelles surgiraient alors, qui resteraient insolubles sans une organisation corporative. Jusqu'à présent, en effet, c'était la famille qui, soit par l'institution de la propriété collective, soit par l'institution de l'héritage, assurait la continuité de la vie économique : ou bien elle possédait et exploitait les biens d'une manière indivise, ou bien, à partir du moment où le vieux communisme familial fut ébranlé, c'était elle qui les recevait, représentée par les parents les plus proches à la mort du propriétaire¹. Dans le premier cas, il n'y avait même pas de mutation par décès et les rapports des choses aux personnes restaient ce qu'ils étaient sans même être modifiés par le renouvellement des générations ; dans le second, la mutation se faisait automatiquement, et il n'y avait pas de moment perceptible où les biens restassent vacants, sans mains pour les utiliser. Mais si la société domestique ne doit plus jouer ce rôle il faut bien qu'un autre organe social la remplace dans l'exercice de cette fonction nécessaire. Car il n'y a qu'un moyen pour empêcher le fonctionnement des choses d'être périodiquement suspendu, c'est qu'un groupe, perpétuel comme la famille, ou les possède et les exploite lui-même, ou les reçoive à chaque décès pour les remettre, s'il y a lieu, à quelque autre détenteur individuel qui les mette en valeur. Mais nous avons dit et nous redirons combien l'État est peu fait pour ces tâches économiques, trop spéciales pour lui. Il n'y a donc que le groupe professionnel qui puisse s'en acquitter utilement. Il répond, en effet, aux deux conditions nécessaires : il est intéressé de trop près à la vie économique pour n'en pas sentir tous les besoins, en même temps qu'il a une pérennité au moins égale à celle de la famille. Mais pour tenir cet office, encore faut-il qu'il existe et qu'il ait même pris assez de consistance et de maturité pour être à la hauteur du rôle nouveau et complexe qui lui incomberait.

Si donc le problème de la corporation n'est pas le seul qui s'impose à l'attention publique, il n'en est certainement pas qui soit plus urgent : car les autres ne pourront être abordés que quand il sera résolu. Aucune modification un peu importante ne pourra être introduite dans l'ordre juridique, si l'on ne commence par créer l'organe nécessaire à l'institution du droit nouveau. C'est pourquoi il est même vain de s'attarder à rechercher, avec trop de précision, ce que devra être ce droit ; car, dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques, nous ne pouvons l'anticiper que par de grossières et toujours douteuses approximations. Combien plus il importe de se mettre tout de suite à l'œuvre en constituant les forces morales qui, seules, pourront le déterminer en le réalisant!

¹ Il est vrai que, là où le testament existe, le propriétaire peut déterminer lui-même la transmission de ses biens. Mais le testament n'est que la faculté de déroger à la règle du droit successoral ; c'est cette règle qui est la norme d'après laquelle se font ces transmissions. Ces dérogations, d'ailleurs, sont très généralement limitées et sont toujours l'exception.

Préface

de la première édition

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre est avant tout un effort pour traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives. Mais on a fait de ce mot un emploi qui en dénature le sens et qui n'est pas le nôtre. Les moralistes qui déduisent leur doctrine, non d'un principe a priori, mais de quelques propositions empruntées à une ou plusieurs sciences positives comme la biologie, la psychologie, la sociologie, qualifient leur morale de scientifique. Telle n'est pas la méthode que nous nous proposons de suivre. Nous ne voulons pas tirer la morale de la science, mais faire la science de la morale, ce qui est bien différent. Les faits moraux sont des phénomènes comme les autres ; ils consistent en des règles d'action qui se reconnaissent à certains caractères distinctifs ; il doit donc être possible de les observer, de les décrire, de les classer et de chercher les lois qui les expliquent. C'est ce que nous allons faire pour certains d'entre eux. On objectera l'existence de la liberté. Mais si vraiment elle implique la négation de toute loi déterminée, elle est un obstacle insurmontable, non seulement pour les sciences psychologiques et sociales, mais pour toutes les sciences, car, comme les volitions humaines sont toujours liées à quelques mouvements extérieurs, elle rend le déterminisme tout aussi intelligible au-dehors de nous qu'au-dedans. Cependant, nul ne conteste la possibilité des sciences physiques et naturelles. Nous réclamons le même droit pour notre science ¹.

Ainsi entendue, cette science n'est en opposition avec aucune espèce de philosophie, car elle se place sur un tout autre terrain. Il est possible que la morale ait quelque fin transcendante que l'expérience ne peut atteindre ; c'est affaire au métaphysicien de s'en occuper. Mais ce qui est avant tout certain, c'est qu'elle se développe

¹ On nous a reproché (BEUDANT, *Le droit individuel et l'État*, p. 244) d'avoir quelque part qualifié de subtile cette question de la liberté.

dans l'histoire et sous l'empire de causes historiques, c'est qu'elle a une fonction dans notre vie temporelle. Si elle est telle ou telle à un moment donné, c'est que les conditions dans lesquelles vivent alors les hommes ne permettent pas qu'elle soit autrement, et la preuve en est qu'elle change quand ces conditions changent, et seulement dans ce cas. Il n'est plus aujourd'hui possible de croire que l'évolution morale consiste dans le développement d'une même idée qui, confuse et indécise chez l'homme primitif, s'éclaire et se précise peu à peu par le progrès spontané des lumières. Si les anciens Romains n'avaient pas la large conception que nous avons aujourd'hui de l'humanité, ce n'est pas par suite d'une erreur due à l'étroitesse de leur intelligence ; mais c'est que de pareilles idées étaient incompatibles avec la nature de la cité romaine. Notre cosmopolitisme ne pouvait pas plus y apparaître qu'une plante ne peut germer sur un sol incapable de la nourrir, et, d'ailleurs, il ne pouvait être pour elle qu'un principe de mort. Inversement, s'il a fait, depuis, son apparition, ce n'est pas à la suite de découvertes philosophiques ; ce n'est pas que nos esprits se soient ouverts à des vérités qu'ils méconnaissaient ; c'est que des changements se sont produits dans la structure des sociétés, qui ont rendu nécessaire ce changement dans les mœurs. La morale se forme donc, se transforme et se maintient pour des raisons d'ordre expérimental ; ce sont ces raisons seules que la science de la morale entreprend de déterminer.

Mais de ce que nous nous proposons avant tout d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer :

L'expression n'avait dans notre bouche rien de dédaigneux. Si nous écartons ce problème, c'est uniquement parce que la solution qu'on en donne, *quelle qu'elle soit*, ne peut faire obstacle à nos recherches.

Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers : c'est, au contraire, pour nous mettre en état de les mieux résoudre. C'est pourtant une habitude que de reprocher à tous ceux qui entreprennent d'étudier la morale scientifiquement leur impuissance à formuler un idéal. On dit que leur respect du fait ne leur permet pas de le dépasser ; qu'ils peuvent bien observer ce qui est, mais non pas nous fournir des règles de conduite pour l'avenir. Nous espérons que ce livre servira du moins à ébranler ce préjugé, car on y verra que la science peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément. Seulement, nous ne nous élèverons à cet idéal qu'après avoir observé le réel, et nous l'en dégagerons ; mais est-il possible de procéder autrement ? Même les idéalistes les plus intempérants ne peuvent pas suivre une autre méthode, car l'idéal ne repose sur rien s'il ne tient pas par ses racines à la réalité. Toute la différence, c'est qu'ils étudient celle-ci d'une façon très sommaire, se contentent même souvent d'ériger un mouvement de leur sensibilité, une aspiration un peu vive de leur cœur, *qui pourtant n'est qu'un fait*, en une sorte d'impératif devant lequel ils inclinent leur raison et nous demandent d'incliner la nôtre.

On objecte que la méthode d'observation manque de règles pour juger les faits recueillis. Mais cette règle se dégage des faits eux-mêmes, nous aurons l'occasion d'en donner la preuve. Tout d'abord, il y a un état de santé morale que la science seule peut déterminer avec compétence, et comme il n'est nulle part intégralement réalisé,

c'est déjà un idéal que de chercher à s'en rapprocher. De plus, les conditions de cet état changent parce que les sociétés se transforment et les problèmes pratiques les plus graves que nous ayons à trancher consistent précisément à le déterminer à nouveau en fonction des changements qui se sont accomplis dans le milieu. Or, la science, en nous fournissant la loi des variations par lesquelles il a déjà passé, nous permet d'anticiper celles qui sont en train de se produire et que réclame le nouvel ordre de choses. Si nous savons dans quel sens évolue le droit de propriété à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses et plus denses, et si quelque nouvel accroissement de volume et de densité rend nécessaires de nouvelles modifications, nous pourrons les prévoir, et, les prévoyant, les vouloir par avance. Enfin, en comparant le type normal avec lui-même, - opération strictement scientifique, - nous pourrons trouver qu'il n'est pas tout entier d'accord avec soi, qu'il contient des contradictions, c'est-à-dire des imperfections, et chercher à les éliminer ou à les redresser ; voilà un nouvel objectif que la science offre à la volonté. - Mais, dit-on, si la science prévoit, elle ne commande pas. Il est vrai ; elle nous dit seulement ce qui est nécessaire à la vie. Mais comment ne pas voir que, à *supposer que l'homme veuille vivre*, une opération très simple transforme immédiatement les lois qu'elle établit en règles impératives de conduite ? Sans doute elle se change alors en art ; mais le passage de l'une à l'autre se fait sans solution de continuité. Reste à savoir si nous devons vouloir vivre ; même sur cette question ultime, la science, croyons-nous, n'est pas muette ¹.

Mais si la science de la morale ne fait pas de nous des spectateurs indifférents ou résignés de la réalité, elle nous apprend en même temps à la traiter avec la plus extrême prudence, elle nous communique un esprit sagement conservateur. On a pu, et à bon droit, reprocher à certaines théories qui se disent scientifiques d'être subversives et révolutionnaires ; mais c'est qu'elles ne sont scientifiques que de nom. En effet, elles construisent, mais n'observent pas. Elles voient dans la morale, non un ensemble de faits acquis qu'il faut étudier, mais une sorte de législation toujours révocable que chaque penseur institue à nouveau. La morale réellement pratiquée par les hommes n'est alors considérée que comme une collection d'habitudes, de préjugés qui n'ont de valeur que s'ils sont conformes à la doctrine ; et comme cette doctrine est dérivée d'un principe qui n'est pas induit de l'observation des faits moraux, mais emprunté à des sciences étrangères, il est inévitable qu'elle contredise sur plus d'un point l'ordre moral existant. Mais nous sommes moins que personne exposés à ce danger, car la morale est pour nous un système de faits réalisés, lié au système total du monde. Or, un fait ne se change pas en un tour de main, même quand c'est désirable. D'ailleurs, comme il est solidaire d'autres faits, il ne peut être modifié sans que ceux-ci soient atteints, et il est souvent bien difficile de calculer par avance le résultat final de cette série de répercussions ; aussi l'esprit le plus audacieux devient-il réservé à la perspective de pareils risques. Enfin et surtout, tout fait d'ordre vital, - comme sont les faits moraux, - ne peut généralement pas durer s'il ne sert à quelque chose, s'il ne répond pas à quelque besoin ; tant donc que la preuve contraire n'est pas faite, il a droit à notre respect. Sans doute, il arrive qu'il n'est pas tout ce qu'il doit être et que, par conséquent, il y ait lieu d'intervenir, nous venons nous-même de l'établir. Mais l'intervention est alors limitée : elle a pour objet, non de faire de toutes pièces une morale à côté ou au-dessus de celle qui règne, mais de corriger celle-ci ou de l'améliorer partiellement.

¹ Nous y touchons un peu plus loin, liv. II, chap. 1er.

Ainsi disparaît l'antithèse que l'on a souvent tenté d'établir entre la science et la morale, argument redoutable où les mystiques de tous les temps ont voulu faire sombrer la raison humaine. Pour régler nos rapports avec les hommes, il n'est pas nécessaire de recourir à d'autres moyens que ceux qui nous servent à régler nos rapports avec les choses ; la réflexion, méthodiquement employée, suffit dans l'un et dans l'autre cas. Ce qui réconcilie la science et la morale, c'est la science de la morale ; car en même temps qu'elle nous enseigne à respecter la réalité morale, elle nous fournit les moyens de l'améliorer.

Nous croyons donc que la lecture de cet ouvrage peut et doit être abordée sans défiance et sans arrière-pensée. Toutefois, le lecteur doit s'attendre à y rencontrer des propositions qui heurteront certaines opinions reçues. Comme nous éprouvons le besoin de comprendre ou de croire comprendre les raisons de notre conduite, la réflexion s'est appliquée à la morale bien avant que celle-ci ne soit devenue objet de science. Une certaine manière de nous représenter et de nous expliquer les principaux faits de la vie morale nous est ainsi devenue habituelle, qui pourtant n'a rien de scientifique ; car elle s'est formée au hasard et sans méthode, elle résulte d'examen sommaires, superficiels, faits en passant, pour ainsi dire. Si l'on ne s'affranchit pas de ces jugements tout faits, il est évident que l'on ne saurait entrer dans les considérations qui vont suivre : la science, ici comme ailleurs, suppose une entière liberté d'esprit. Il faut se défaire de ces manières de voir et de juger qu'une longue accoutumance a fixées en nous ; il faut se soumettre rigoureusement à la discipline du doute méthodique. Ce doute est, d'ailleurs, sans danger ; car il porte, non sur la réalité morale, qui n'est pas en question, mais sur l'explication qu'en donne une réflexion incompetente et mal informée.

Nous devons prendre sur nous de n'admettre aucune explication qui ne repose sur des preuves authentiques. On jugera les procédés que nous avons employés pour donner à nos démonstrations le plus de rigueur possible. Pour soumettre à la science un ordre de faits, il ne suffit pas de les observer avec soin, de les décrire, de les classer ; mais, ce qui est beaucoup plus difficile, il faut encore, suivant le mot de Descartes, trouver *le biais par où ils sont scientifiques*, c'est-à-dire découvrir en eux quelque élément objectif qui comporte une détermination exacte, et, si c'est possible, la mesure. Nous nous sommes efforcé de satisfaire à cette condition de toute science. On verra, notamment, comment nous avons étudié la solidarité sociale à travers le système des règles juridiques ; comment, dans la recherche des causes, nous avons écarté tout ce qui se prête trop aux jugements personnels et aux appréciations subjectives, afin d'atteindre certains faits de structure sociale assez profonds pour pouvoir être objets d'entendement, et, par conséquent, de science. En même temps, nous nous sommes fait une loi de renoncer à la méthode trop souvent suivie par les sociologues qui, pour prouver leur thèse, se contentent de citer sans ordre et au hasard un nombre plus ou moins imposant de faits favorables, sans se soucier des faits contraires, nous nous sommes préoccupé d'instituer de véritables expériences, c'est-à-dire des comparaisons méthodiques. Néanmoins, quelques précautions qu'on prenne, il est bien certain que de tels essais ne peuvent être encore que très imparfaits, mais, si défectueux qu'ils soient, nous pensons qu'il est nécessaire de les tenter. Il n'y a, en effet, qu'un moyen de faire une science, c'est de l'oser, mais avec méthode. Sans doute, il est impossible de l'entreprendre si toute matière première fait défaut. Mais, d'autre part, on se leurre d'un vain espoir quand on croit que la meilleure manière d'en préparer l'avènement est d'accumuler d'abord avec patience tous les matériaux qu'elle

utilisera, car on ne peut savoir quels sont ceux dont elle a besoin que si elle a déjà quelque sentiment d'elle-même et de ses besoins, partant, si elle existe.

Quant à la question qui a été l'origine de ce travail, c'est celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale. Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ? Car il est incontestable que ces deux mouvements, si contradictoires qu'ils paraissent, se poursuivent parallèlement. Tel est le problème que nous nous sommes posé. Il nous a paru que ce qui résolvait cette apparente antinomie, c'est une transformation de la solidarité sociale, due au développement toujours plus considérable de la division du travail. Voilà comment nous avons été amené à faire de cette dernière l'objet de notre étude ¹.

¹ Nous n'avons pas besoin de rappeler que la question de la solidarité sociale a déjà été étudiée dans la seconde partie du livre de M. MARION sur la *Solidarité morale*. Mais M. Marion a pris le problème par un autre côté, il s'est surtout attaché à établir la réalité du phénomène de la solidarité.

Introduction

Le problème

[Retour à la table des matières](#)

Quoique la division du travail ne date pas d'hier, c'est seulement à la fin du siècle dernier que les sociétés ont commencé à prendre conscience de cette loi, que, jusque-là, elles subissaient presque à leur insu. Sans doute, dès l'antiquité, plusieurs penseurs en aperçurent l'importance ¹ ; mais Adam Smith est le premier qui ait essayé d'en faire la théorie. C'est d'ailleurs lui qui créa ce mot, que la science sociale prêta plus tard à la biologie.

Aujourd'hui, ce phénomène s'est généralisé à un tel point qu'il frappe les yeux de tous. Il n'y a plus d'illusion à se faire sur les tendances de notre industrie moderne ; elle se porte de plus en plus aux puissants mécanismes, aux grands groupements de forces et de capitaux, et par conséquent à l'extrême division du travail. Non seulement dans l'intérieur des fabriques les occupations sont séparées et spécialisées à l'infini, mais chaque manufacture est elle-même une spécialité qui en suppose d'autres. Adam Smith et Stuart Mill espéraient encore que du moins l'agriculture ferait exception à la règle, et ils y voyaient le dernier asile de la petite propriété. Quoique en pareille matière il faille se garder de généraliser outre mesure, cependant il paraît difficile de contester aujourd'hui que les principales branches de l'industrie agricole sont de plus en plus entraînées dans le mouvement général ². Enfin, le commerce lui-même s'ingénie à suivre et à refléter, avec toutes leurs nuances, l'infinie diversité des entreprises industrielles, et, tandis que cette évolution s'accomplit avec une spontanéité irréfléchie, les économistes qui en scrutent les causes et en apprécient les résultats,

¹ [en grec dans le texte] (*Éthique à Nicomaque*, E, 1133 a, 16).

² *Journal des Économistes*, novembre 1884, p. 211.

loin de la condamner et de la combattre, en proclament la nécessité. Ils y voient la loi supérieure des sociétés humaines et la condition du progrès.

Mais la division du travail n'est pas spéciale au monde économique ; on en peut observer l'influence croissante dans les régions les plus différentes de la société. Les fonctions politiques, administratives, judiciaires, se spécialisent de plus en plus. Il en est de même des fonctions artistiques et scientifiques. Nous sommes loin du temps où la philosophie était la science unique ; elle s'est fragmentée en une multitude de disciplines spéciales dont chacune a son objet, sa méthode, son esprit. « De demi-siècle en demi-siècle, les hommes qui ont marqué dans les sciences sont devenus plus spéciaux ¹. »

Ayant à relever la nature des études dont s'étaient occupés les savants les plus illustres depuis deux siècles, M. de Candolle remarqua qu'à l'époque de Leibniz et de Newton il lui aurait fallu écrire « presque toujours deux ou trois désignations pour chaque savant ; par exemple, astronome et physicien, ou mathématicien, astronome et physicien, ou bien n'employer que des termes généraux comme philosophe ou naturaliste. Encore cela n'aurait pas suffi. Les mathématiciens et les naturalistes étaient quelquefois des érudits ou des poètes. Même à la fin du XVIIIe siècle, des désignations multiples auraient été nécessaires pour indiquer exactement ce que les hommes tels que Wolff, Haller, Charles Bonnet avaient de remarquable dans plusieurs catégories des sciences et des lettres. Au XIXe siècle, cette difficulté n'existe plus ou, du moins, elle est très rare ². » Non seulement le savant ne cultive plus simultanément des sciences différentes, mais il n'embrasse même plus l'ensemble d'une science tout entière. Le cercle de ses recherches se restreint à un ordre déterminé de problèmes ou même à un problème unique. En même temps, la fonction scientifique qui, jadis, se cumulait presque toujours avec quelque autre plus lucrative, comme celle de médecin, de prêtre, de magistrat, de militaire, se suffit de plus en plus à elle-même. M. de Candolle prévoit même qu'un jour prochain la profession de savant et celle de professeur, aujourd'hui encore si intimement unies, se dissocieront définitivement.

Les spéculations récentes de la philosophie biologique ont achevé de nous faire voir dans la division du travail un fait d'une généralité que les économistes, qui en parlèrent pour la première fois, n'avaient pas pu soupçonner. On sait, en effet, depuis les travaux de Wolff, de von Baer, de Milne-Edwards, que la loi de la division du travail s'applique aux organismes comme aux sociétés ; on a même pu dire qu'un organisme occupe une place d'autant plus élevée dans l'échelle animale que les fonctions y sont plus spécialisées. Cette découverte a eu pour effet, à la fois, d'étendre démesurément le champ d'action de la division du travail et d'en rejeter les origines dans un passé infiniment lointain, puisqu'elle devient presque contemporaine de l'avènement de la vie dans le monde. Ce n'est plus seulement une institution sociale qui a sa source dans l'intelligence et dans la volonté des hommes ; mais c'est un phénomène de biologie générale dont il faut, semble-t-il, aller chercher les conditions dans les propriétés essentielles de la matière organisée. La division du travail social n'apparaît plus que comme une forme particulière de ce processus général, et les sociétés, en se conformant à cette loi, semblent céder à un courant qui est né bien avant elles et qui entraîne dans le même sens le monde vivant tout entier.

¹ DE CANDOLLE, *Histoire des Sciences et des Savants*, 2e éd., p. 263.

² *Loc. cit.*

Un pareil fait ne peut évidemment pas se produire sans affecter profondément notre constitution morale ; car le développement de l'homme se fera dans deux sens tout à fait différents, suivant que nous nous abandonnerons à ce mouvement ou que nous y résisterons. Mais alors une question pressante se pose : de ces deux directions, laquelle faut-il vouloir ? Notre devoir est-il de chercher à devenir un être achevé et complet, un tout qui se suffit à soi-même, ou bien au contraire de n'être que la partie d'un tout, l'organe d'un organisme ? En un mot, la division du travail, en même temps qu'elle est une loi de la nature, est-elle aussi une règle morale de la conduite humaine, et si elle a ce caractère, pour quelles causes et dans quelle mesure ? Il n'est pas nécessaire de démontrer la gravité de ce problème pratique ; car, quelque jugement qu'on porte sur la division du travail, tout le monde sent bien qu'elle est et qu'elle devient de plus en plus une des bases fondamentales de l'ordre social.

Ce problème, la conscience morale des nations se l'est souvent posé, mais d'une manière confuse et sans arriver à rien résoudre. Deux tendances contraires sont en présence sans qu'aucune d'elles arrive à prendre sur l'autre une prépondérance tout à fait incontestée.

Sans doute, il semble bien que l'opinion penche de plus en plus à faire de la division du travail une règle impérative de conduite, à l'imposer comme un devoir. Ceux qui s'y dérobent ne sont pas, il est vrai, punis d'une peine précise, fixée par la loi, mais ils sont blâmés. Nous avons passé le temps où l'homme parfait nous paraissait être celui qui, sachant s'intéresser à tout sans s'attacher exclusivement à rien, capable de tout goûter et de tout comprendre, trouvait moyen de réunir et de condenser en lui ce qu'il y avait de plus exquis dans la civilisation. Aujourd'hui, cette culture générale, tant vantée jadis, ne nous fait plus l'effet que d'une discipline molle et relâchée¹. Pour lutter contre la nature, nous avons besoin de facultés plus vigoureuses et d'énergies plus productives. Nous voulons que l'activité, au lieu de se disperser sur une large surface, se concentre et gagne en intensité ce qu'elle perd en étendue. Nous nous défions de ces talents trop mobiles qui, se prêtant également à tous les emplois, refusent de choisir un rôle spécial et de s'y tenir. Nous éprouvons de l'éloignement pour ces hommes dont l'unique souci est d'organiser et d'assouplir toutes leurs facultés, mais sans en faire aucun usage défini et sans en sacrifier aucune, comme si chacun d'eux devait se suffire à soi-même et former un monde indépendant. Il nous semble que cet état de détachement et d'indétermination a quelque chose d'antisocial. L'honnête homme d'autrefois n'est plus pour nous qu'un dilettante, et nous refusons au dilettantisme toute valeur morale ; nous voyons bien plutôt la perfection dans l'homme compétent qui cherche, non à être complet, mais à produire, qui a une tâche délimitée et qui s'y consacre, qui fait son service, trace son sillon. « Se perfectionner, dit M. Secrétan, c'est apprendre son rôle, c'est se rendre capable de remplir sa fonction... La mesure de notre perfection ne se trouve plus dans notre complaisance à nous-mêmes, dans les applaudissements de la foule ou dans le sourire approbateur d'un dilettantisme précieux, mais dans la somme des services rendus et dans notre capacité d'en rendre encore². » Aussi l'idéal moral, d'un, de simple et d'impersonnel qu'il était, va-t-il de plus en plus en se diversifiant. Nous ne pensons plus que le devoir exclusif de l'homme soit de réaliser en lui les qualités de l'homme en général ; mais nous croyons qu'il est non moins tenu d'avoir celles de son emploi.

¹ On a parfois interprété ce passage comme s'il impliquait une condamnation absolue de toute espèce de culture générale. En réalité, comme il ressort du contexte, nous ne parlons ici que de la culture humaniste qui est bien une culture générale, mais non la seule qui soit possible.

² *Le principe de la morale*, p. 189

Un fait entre autres rend sensible cet état de l'opinion, c'est le caractère de plus en plus spécial que prend l'éducation. De plus en plus nous jugeons nécessaire de ne pas soumettre tous nos enfants à une culture uniforme, comme s'ils devaient tous mener une même vie, mais de les former différemment en vue des fonctions différentes qu'ils seront appelés à remplir. En un mot, par un de ses aspects, l'impératif catégorique de la conscience morale est en train de prendre la forme suivante : *Mets-toi en état de remplir utilement une fonction déterminée.*

Mais, en regard de ces faits, on en peut citer d'autres qui les contredisent. Si l'opinion publique sanctionne la règle de la division du travail, ce n'est pas sans une sorte d'inquiétude et d'hésitation. Tout en commandant aux hommes de se spécialiser, elle semble toujours craindre qu'ils ne se spécialisent trop. A côté des maximes qui vantent le travail intensif il en est d'autres, non moins répandues, qui en signalent les dangers. « C'est, dit Jean-Baptiste Say, un triste témoignage à se rendre que de n'avoir jamais fait que la dix-huitième partie d'une épingle ; et qu'on ne s'imagine pas que ce soit uniquement l'ouvrier qui toute sa vie conduit une lime et un marteau qui dégénère ainsi de la dignité de sa nature, c'est encore l'homme qui, par état, exerce les facultés les plus déliées de son esprit ¹. » Dès le commencement du siècle, Lemontey ², comparant l'existence de l'ouvrier moderne à la vie libre et large du sauvage, trouvait le second bien plus favorisé que le premier. Tocqueville n'est pas moins sévère : « A mesure, dit-il, que le principe de la division du travail reçoit une application plus complète, l'art fait des progrès, l'artisan rétrograde ³. » D'une manière générale, la maxime qui nous ordonne de nous spécialiser est, partout, comme niée par la maxime contraire, qui nous commande de réaliser tous un même idéal et qui est loin d'avoir perdu toute son autorité. Sans doute, en Principe, ce conflit n'a rien qui doive surprendre. La vie morale, comme celle du corps et de l'esprit, répond à des nécessités différentes et même contradictoires, il est donc naturel qu'elle soit faite, en partie, d'éléments antagonistes qui se limitent et se pondèrent mutuellement. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a dans un antagonisme aussi accusé de quoi troubler la conscience morale des nations. Car encore faut-il qu'elle puisse s'expliquer d'où peut provenir une semblable contradiction.

Pour mettre un terme à cette indécision, nous ne recourons pas à la méthode ordinaire des moralistes qui, quand ils veulent décider de la valeur morale d'un précepte, commencent par poser une formule générale de la moralité pour y confronter ensuite la maxime contestée. On sait aujourd'hui ce que valent ces généralisations sommaires ⁴. Posées dès le début de l'étude, avant toute observation des faits, elles n'ont pas pour objet d'en rendre compte, mais d'énoncer le principe abstrait d'une législation idéale à instituer de toutes pièces. Elles ne nous donnent donc pas un résumé des caractères essentiels que présentent réellement les règles morales dans telle société ou tel type social déterminé ; mais elles expriment seulement la manière dont le moraliste se représente la morale. Sans doute à ce titre elles ne laissent pas d'être instructives ; car elles nous renseignent sur les tendances morales qui sont en train de se faire jour au moment considéré. Mais elles ont seulement l'intérêt d'un fait, non d'une vue scientifique. Rien n'autorise à voir dans les aspirations personnelles

¹ *Traité d'économie politique*, liv. I, chap. VIII.

² *Raison ou folie*, chapitre sur l'influence de la division du travail.

³ *La démocratie en Amérique*.

⁴ Dans la première édition de ce livre, nous avons longuement développé les raisons qui prouvent, selon nous, la stérilité de cette méthode. Nous croyons aujourd'hui pouvoir être plus bref. Il y a des discussions qu'il ne faut pas prolonger indéfiniment.

ressenties par un penseur, si réelles qu'elles puissent être, une expression adéquate de la réalité morale. Elles traduisent des besoins qui ne sont jamais que partiels, elles répondent à quelque *desideratum* particulier et déterminé que la conscience, par une illusion dont elle est coutumière, érige en une fin dernière ou unique. Que de fois même il arrive qu'elles sont de nature morbide ! On ne saurait donc s'y référer comme à des critères objectifs qui permettent d'apprécier la moralité des pratiques.

Il nous faut écarter ces déductions qui ne sont généralement employées que pour faire figure d'argument et justifier, après coup, des sentiments préconçus et des impressions personnelles. La seule manière d'arriver à apprécier objectivement la division du travail est de l'étudier d'abord en elle-même d'une façon toute spéculative, de chercher à quoi elle sert et de quoi elle dépend, en un mot, de nous en former une notion aussi adéquate que possible. Cela fait, nous serons en mesure de la comparer avec les autres phénomènes moraux et de voir quels rapports elle soutient avec eux. Si nous trouvons qu'elle joue un rôle similaire à quelque autre pratique dont le caractère moral et normal est indiscuté, que, si dans certains cas elle ne remplit pas ce rôle, c'est par suite de déviations anormales ; que les causes qui la déterminent sont aussi les conditions déterminantes d'autres règles morales nous pourrions conclure qu'elle doit être classée parmi ces dernières. Et ainsi, sans vouloir nous substituer à la conscience morale des sociétés, sans prétendre légiférer à sa place, nous pourrions lui apporter un peu de lumière et diminuer ses perplexités.

Notre travail se divisera donc en trois parties principales :

Nous chercherons d'abord quelle est la fonction de la division du travail, c'est-à-dire à quel besoin social elle correspond ;

Nous déterminerons ensuite les causes et les conditions dont elle dépend ;

Enfin, comme elle n'aurait pas été l'objet d'accusations aussi graves si réellement elle ne déviait plus ou moins souvent de l'état normal, nous chercherons à classer les principales formes anormales qu'elle présente afin d'éviter qu'elles soient confondues avec les autres. Cette étude offrira de plus cet intérêt, c'est qu'ici, comme en biologie, le pathologique nous aidera à mieux comprendre le physiologique.

D'ailleurs, si l'on a tant discuté sur la valeur morale de la division du travail, c'est beaucoup moins parce qu'on n'est pas d'accord sur la formule générale de la moralité, que pour avoir trop négligé les questions de fait que nous allons aborder. On a toujours raisonné comme si elles étaient évidentes ; comme si, pour connaître la nature, le rôle, les causes de la division du travail, il suffisait d'analyser la notion que chacun de nous en a. Une telle méthode ne comporte pas de conclusions scientifiques ; aussi, depuis Adam Smith, la théorie de la division du travail n'a-t-elle fait que bien peu de progrès. « Ses continuateurs, dit M. Schmoller ¹, avec une pauvreté d'idées remarquable, se sont obstinément attachés à ses exemples et à ses remarques jusqu'au jour où les socialistes élargirent le champ de leurs observations et opposèrent la division du travail dans les fabriques actuelles à celle des ateliers du XVIII^e siècle. Même par là, la théorie n'a pas été développée d'une façon systématique et approfondie ; les considérations technologiques ou les observations d'une vérité banale de quelques économistes ne purent non plus favoriser particulièrement le développement

¹ La Division du travail étudiée au point de vue historique, in *Revue d'économie politique*, 1889, p. 567.

de ces idées. » Pour savoir ce qu'est objectivement la division du travail, il ne suffit, pas de développer le contenu de l'idée que nous nous en faisons, mais il faut la traiter comme un fait objectif, observer, comparer, et nous verrons que le résultat de ces observations diffère souvent de celui que nous suggère le sens intime ¹.

¹ Depuis 1893, deux ouvrages ont paru ou sont parvenus à notre connaissance qui intéressent la question traitée dans notre livre. C'est d'abord la *Soziale Differenzierung* de M. SIMMEL (Leipzig, vii-147 p.), où il n'est pas question de la division du travail spécialement, mais du processus d'individuation, d'une manière générale. Il y a ensuite le livre de M. BÜCHER, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, récemment traduit en français sous le titre *d'Études d'histoire et d'économie politique* (Paris, Alcan, 1901), et dont plusieurs chapitres sont consacrés à la division du travail économique.

LIVRE PREMIER

LA FONCTION DE LA DIVISION DU TRAVAIL

[Retour à la table des matières](#)

Chapitre I

Méthode pour déterminer cette fonction

[Retour à la table des matières](#)

Le mot de *fonction* est employé de deux manières assez différentes. Tantôt il désigne un système de mouvements vitaux, abstraction faite de leurs conséquences, tantôt il exprime le rapport de correspondance qui existe entre ces mouvements et quelques besoins de l'organisme. C'est ainsi qu'on parle de la fonction de digestion, de respiration, etc. ; mais on dit aussi que la digestion a pour fonction de présider à l'incorporation dans l'organisme des substances liquides ou solides destinées à réparer ses pertes ; que la respiration a pour fonction d'introduire dans les tissus de l'animal les gaz nécessaires à l'entretien de la vie, etc. C'est dans cette seconde acception que nous entendons le mot. Se demander quelle est la fonction de la division du travail, c'est donc chercher à quel besoin elle correspond ; quand nous aurons résolu cette question, nous pourrons voir si ce besoin est de même nature que ceux auxquels répondent d'autres règles de conduite dont le caractère moral n'est pas discuté.

Si nous avons choisi ce terme, c'est que tout autre serait inexact ou équivoque. Nous ne pouvons employer celui de but ou d'objet et parler de la fin de la division du travail, parce que ce serait supposer que la division du travail existe *en vue des* résultats que nous allons déterminer. Celui de résultats ou d'effets ne saurait d'ailleurs nous satisfaire, parce qu'il n'éveille aucune idée de correspondance. Au contraire, le mot de *rôle* ou de *fonction* a le grand avantage d'impliquer cette idée, mais sans rien préjuger sur la question de savoir comment cette correspondance s'est établie, si elle résulte d'une adaptation intentionnelle et préconçue ou d'un ajustement après coup. Or, ce qui nous importe, c'est de savoir si elle existe et en quoi elle consiste, non si elle a été pressentie par avance ni même si elle a été sentie ultérieurement.

I

Rien ne paraît facile, au premier abord, comme de déterminer le rôle de la division du travail. Ses efforts ne sont-ils pas connus de tout le monde ? Parce qu'elle augmente à la fois la force productive et l'habileté du travailleur, elle est la condition nécessaire du développement intellectuel et matériel des sociétés ; elle est la source de la civilisation. D'autre part, comme on prête assez volontiers à la civilisation une valeur absolue, on ne songe même pas à chercher une autre fonction à la division du travail.

Qu'elle ait réellement ce résultat, c'est ce qu'on ne peut songer à discuter. Mais si elle n'en avait pas d'autre et ne servait pas à autre chose, on n'aurait aucune raison pour lui attribuer un caractère moral.

En effet, les services qu'elle rend ainsi sont presque complètement étrangers à la vie morale, ou du moins n'ont avec elle que des relations très indirectes et très lointaines. Quoiqu'il soit assez d'usage aujourd'hui de répondre aux diatribes de Rousseau par des dithyrambes en sens inverse, il n'est pas du tout prouvé que la civilisation soit une chose morale. Pour trancher la question, on ne peut pas se référer à des analyses de concepts qui sont nécessairement subjectives ; mais il faudrait connaître un fait qui pût servir à mesurer le niveau de la moralité moyenne et observer ensuite comment il varie à mesure que la civilisation progresse. Malheureusement, cette unité de mesure nous fait défaut ; mais nous en possédons une pour l'immoralité collective. Le nombre moyen des suicides, des crimes de toute sorte, peut en effet servir à marquer la hauteur de l'immoralité dans une société donnée. Or, si l'on fait l'expérience, elle ne tourne guère à l'honneur de la civilisation, car le nombre de ces phénomènes morbides semble s'accroître à mesure que les arts, les sciences et l'industrie progressent¹. Sans doute il y aurait quelque légèreté à conclure de ce fait que la civilisation est immorale, mais on peut être tout au moins certain que, si elle a sur la vie morale une influence positive et favorable, celle-ci est assez faible.

Si, d'ailleurs, on analyse ce *complexus* mal défini qu'on appelle la civilisation, on trouve que les éléments dont il est composé sont dépourvus de tout caractère moral.

C'est surtout vrai pour l'activité économique qui accompagne toujours la civilisation. Bien loin qu'elle serve aux progrès de la morale, c'est dans les grands centres industriels que les crimes et les suicides sont le plus nombreux ; en tout cas, il est évident qu'elle ne présente pas les signes extérieurs auxquels on reconnaît les faits moraux. Nous avons remplacé les diligences par les chemins de fer, les bateaux à voiles par les transatlantiques, les petits ateliers par les manufactures ; tout ce déploiement d'activité est généralement regardé comme utile, mais il n'a rien de moralement obligatoire. L'artisan, le petit industriel qui résistent à ce courant général et persévèrent obstinément dans leurs modestes entreprises, font tout aussi bien leur

¹ Voir Alexander von OETTINGEN, *Moralstatistik*, Erlangen, 1882, §§ 37 et suiv. - TARDE, *Criminalité comparée*, chap. II (Paris, F. Alcan). - Pour les suicides, voir plus bas, liv. II, chap. I, § II.

devoir que le grand manufacturier qui couvre un pays d'usines et réunit sous ses ordres toute une armée d'ouvriers. La conscience morale des nations ne s'y trompe pas : elle préfère un peu de justice à tous les perfectionnements industriels du monde. Sans doute l'activité industrielle n'est pas sans raison d'être ; elle répond à des besoins, mais ces besoins ne sont pas moraux.

A plus forte raison en est-il ainsi de l'art, qui est absolument réfractaire à tout ce qui ressemble à une obligation, car il est le domaine de la liberté. C'est un luxe et une parure qu'il est peut-être beau d'avoir, mais que l'on ne peut pas être tenu d'acquérir : ce qui est superflu ne s'impose pas. Au contraire, la morale c'est le minimum indispensable, le strict nécessaire, le pain quotidien sans lequel les sociétés ne peuvent pas vivre. L'art répond au besoin que nous avons de répandre notre activité sans but, pour le plaisir de la répandre, tandis que la morale nous astreint à suivre une voie déterminée vers un but défini : qui dit obligation dit du même coup contrainte. Ainsi, quoiqu'il puisse être animé par des idées morales ou se trouver mêlé à l'évolution des phénomènes moraux proprement dits, l'art n'est pas moral par soi-même. Peut-être même l'observation établirait-elle que, chez les individus, comme dans les sociétés, un développement intempérant des facultés esthétiques est un grave symptôme au point de vue de la moralité.

De tous les éléments de la civilisation, la science est le seul qui, dans de certaines conditions, présente un caractère moral. En effet, les sociétés tendent de plus en plus à regarder comme un devoir pour l'individu de développer son intelligence, en s'assimilant les vérités scientifiques qui sont établies. Il y a, dès à présent, un certain nombre de connaissances que nous devons tous posséder. On n'est pas tenu de se jeter dans la grande mêlée industrielle ; on n'est pas tenu d'être un artiste ; mais tout le monde est maintenant tenu de ne pas rester ignorant. Cette obligation est même si fortement ressentie que, dans certaines sociétés, elle n'est pas seulement sanctionnée par l'opinion publique, mais par la loi. Il n'est pas, d'ailleurs, impossible d'entrevoir d'où vient ce privilège spécial à la science. C'est que la science n'est autre chose que la conscience portée à son plus haut point de clarté. Or, pour que les sociétés puissent vivre dans les conditions d'existence qui leur sont maintenant faites il faut que le champ de la conscience tant individuelle que sociale s'étende et s'éclaire. En effet, comme les milieux dans lesquels elles vivent deviennent de plus en plus complexes et, par conséquent, de plus en plus mobiles, pour durer, il faut qu'elles changent souvent. D'autre part, plus une conscience est obscure, plus elle est réfractaire au changement, parce qu'elle ne voit pas assez vite qu'il est nécessaire de changer ni dans quel sens il faut changer ; au contraire, une conscience éclairée sait préparer par avance la manière de s'y adapter. Voilà pourquoi il est nécessaire que l'intelligence guidée par la science prenne une part plus grande dans le cours de la vie collective.

Seulement, la science que tout le monde est ainsi requis de posséder ne mérite guère d'être appelée de ce nom. Ce n'est pas la science, c'en est tout au plus la partie commune et la plus générale. Elle se réduit, en effet, à un petit nombre de connaissances indispensables qui ne sont exigées de tous que parce qu'elles sont à la portée de tous. La science proprement dite dépasse infiniment ce niveau vulgaire. Elle ne comprend pas seulement ce qu'il est honteux d'ignorer, mais tout ce qu'il est possible de savoir. Elle ne suppose pas seulement chez ceux qui la cultivent ces facultés moyennes que possèdent tous les hommes, mais des dispositions spéciales. Par suite, n'étant accessible qu'à une élite, elle n'est pas obligatoire ; c'est une chose utile et belle, mais elle n'est pas à ce point nécessaire que la société la réclame impérativement. Il est avantageux d'en être muni ; il n'y a rien d'immoral à ne pas l'acquérir,

C'est un champ d'action qui est ouvert à l'initiative de tous, mais où nul n'est contraint d'entrer. On n'est pas plus tenu d'être un savant que d'être un artiste. La science est donc, comme l'art et l'industrie, en dehors de la morale ¹.

Si tant de controverses ont eu lieu sur le caractère moral de la civilisation, c'est que, trop souvent, les moralistes n'ont pas de critère objectif pour distinguer les faits moraux des faits qui ne le sont pas. On a l'habitude de qualifier de moral tout ce qui a quelque noblesse et quelque prix, tout ce qui est l'objet d'aspirations un peu élevées, et c'est grâce à cette extension excessive du mot que l'on a fait rentrer la civilisation dans la morale. Mais il s'en faut que le domaine de l'éthique soit aussi indéterminé ; il comprend toutes les règles d'action qui s'imposent impérativement à la conduite et auxquelles est attachée une sanction, mais ne va pas plus loin. Par conséquent, puisqu'il n'y a rien dans la civilisation qui présente ce critère de la moralité, elle est moralement indifférente. Si donc la division du travail n'avait pas d'autre rôle que de rendre la civilisation possible, elle participerait à la même neutralité morale.

C'est parce qu'on n'a généralement pas vu d'autre fonction à la division du travail que les théories qu'on en a proposées sont à ce point inconsistantes. En effet, à supposer qu'il existe une zone neutre en morale, il est impossible que la division du travail en fasse partie ². Si elle n'est pas bonne, elle est mauvaise : si elle n'est pas morale, elle est une déchéance morale. Si donc elle ne sert pas à autre chose, on tombe dans d'insolubles antinomies, car les avantages économiques qu'elle présente sont compensés par des inconvénients moraux, et comme il est impossible de soustraire l'une de l'autre ces deux quantités hétérogènes et incomparables, on ne saurait dire laquelle des deux l'emporte sur l'autre, ni, par conséquent, prendre un parti. On invoquera la primauté de la morale pour condamner radicalement la division du travail. Mais, outre que cette *ultima ratio* est toujours un coup d'État scientifique, l'évidente nécessité de la spécialisation rend une telle position impossible à soutenir.

Il y a plus ; si la division du travail ne remplit pas d'autre rôle, non seulement elle n'a pas de caractère moral, mais on n'aperçoit pas quelle raison d'être elle peut avoir. Nous verrons, en effet, que, par elle-même, la civilisation n'a pas de valeur intrinsèque et absolue ; ce qui en fait le prix, c'est qu'elle correspond à certains besoins. Or, cette proposition sera démontrée plus loin ³, ces besoins sont eux-mêmes des conséquences de la division du travail. C'est parce que celle-ci ne va pas sans un surcroît de fatigue que l'homme est contraint de rechercher, comme surcroît de réparations, ces biens de la civilisation qui, autrement, seraient pour lui sans intérêt. Si donc la division du travail ne répondait pas à d'autres besoins que ceux-là, elle n'aurait d'autre fonction que d'atténuer les effets qu'elle produit elle-même, que de panser les blessures qu'elle fait. Dans ces conditions, il pourrait être nécessaire de la subir, mais il n'y aurait aucune raison de la vouloir, puisque les services qu'elle rendrait se réduiraient à réparer les pertes qu'elle cause.

Tout nous invite donc à chercher une autre fonction à la division du travail. Quelques faits d'observation courante vont nous mettre sur le chemin de la solution.

¹ « Le caractère essentiel du bien comparé au vrai est donc d'être obligatoire. Le vrai, pris en lui-même, n'a pas ce caractère » (JANET, *Morale*, p. 139).

² Car elle est en antagonisme avec une règle morale.

³ Voir liv. II, chap. 1er et V.

II

Tout le monde sait que nous aimons qui nous ressemble, quiconque pense et sent comme nous. Mais le phénomène contraire ne se rencontre pas moins fréquemment. Il arrive très souvent que nous nous sentons portés vers des personnes qui ne nous ressemblent pas, précisément parce qu'elles ne nous ressemblent pas. Ces faits sont en apparence si contradictoires que, de tout temps, les moralistes ont hésité sur la vraie nature de l'amitié et l'ont dérivée tantôt de l'une et tantôt de l'autre cause. Les Grecs s'étaient déjà posé la question. « L'amitié, dit Aristote, donne lieu à bien des discussions. Selon les uns, elle consiste dans une certaine ressemblance et ceux qui se ressemblent s'aiment : de là ce proverbe qui se *ressemble s'assemble* et le *geai cherche le geai*, et autres dictons pareils. Mais selon les autres, au contraire, tous ceux qui se ressemblent sont potiers les uns pour les autres. Il y a d'autres explications cherchées plus haut et prises de la considération de la nature. Ainsi Euripide dit que la terre desséchée est amoureuse de pluie, et que le sombre ciel chargé de pluie se précipite avec une amoureuse fureur sur la terre. Héraclite prétend qu'on n'ajuste que ce qui s'oppose, que la plus belle harmonie naît des différences, que la discorde est la loi de tout devenir ¹. »

Ce que prouve cette opposition des doctrines, c'est que l'une et l'autre amitié existent dans la nature. La dissemblance, comme la ressemblance, peut être une cause d'attrait mutuel. Toutefois, des dissemblances quelconques ne suffisent pas à produire cet effet. Nous ne trouvons aucun plaisir à rencontrer chez autrui une nature simplement différente de la nôtre. Les prodigues ne recherchent pas la compagnie des avares, ni les caractères droits et francs celle des hypocrites et des sournois ; les esprits aimables et doux ne se sentent aucun goût pour les tempéraments durs et malveillants. Il n'y a donc que les différences d'un certain genre qui tendent ainsi l'une vers l'autre ; ce sont celles qui, au lieu de s'opposer et de s'exclure, se complètent mutuellement. « Il y a, dit M. Bain, un genre de dissemblance qui repousse, un autre qui attire, l'un qui tend à amener la rivalité, l'autre à conduire à l'amitié... Si l'une (des deux personnes) possède une chose que l'autre n'a pas, mais qu'elle désire, il y a dans ce fait le point de départ d'un charme positif ². » C'est ainsi que le théoricien à l'esprit raisonneur et subtil a souvent une sympathie toute spéciale pour les hommes pratiques, au sens droit, aux intuitions rapides ; le timide pour les gens décidés et résolus, le faible pour le fort, et réciproquement. Si richement doués que nous soyons, il nous manque toujours quelque chose, et les meilleurs d'entre nous ont le sentiment de leur insuffisance. C'est pourquoi nous cherchons chez nos amis les qualités qui nous font défaut, parce qu'en nous unissant à eux nous participons en quelque manière à leur nature, et que nous nous sentons alors moins incomplets. Il se forme ainsi de petites associations d'amis où chacun a son rôle conforme à son caractère, où il y a un véritable échange de services. L'un protège, l'autre console ; celui-ci conseille, celui-là exécute, et c'est ce partage des fonctions, ou, pour employer l'expression consacrée, cette division du travail qui détermine ces relations d'amitié.

Nous sommes ainsi conduits à considérer la division du travail sous un nouvel aspect. Dans ce cas, en effet, les services économiques qu'elle peut rendre sont peu de

¹ *Éthique à Nic., VIII, I, 1155 a, 32.*

² *Émotions et volonté*, tr. fr., Paris, F. Alcan, p. 135.

chose à côté de l'effet moral qu'elle produit, et sa véritable fonction est de créer entre deux ou plusieurs personnes un sentiment de solidarité. De quelque manière que ce résultat soit obtenu, c'est elle qui suscite ces sociétés d'amis, et elle les marque de son empreinte.

L'histoire de la société conjugale nous offre du même phénomène un exemple plus frappant encore.

Sans doute l'attrait sexuel ne se fait jamais sentir qu'entre individus de la même espèce, et l'amour suppose assez généralement une certaine harmonie de pensées et de sentiments. Il n'est pas moins vrai que ce qui donne à ce penchant son caractère spécifique et ce qui produit sa particulière énergie, ce n'est pas la ressemblance, mais la dissemblance des natures qu'il unit. C'est parce que l'homme et la femme diffèrent l'un de l'autre qu'ils se recherchent avec passion. Toutefois, comme dans le cas précédent, ce n'est pas un contraste pur et simple qui fait éclore ces sentiments réciproques : seules, des différences qui se supposent et se complètent peuvent avoir cette vertu. En effet, l'homme et la femme isolés l'un de l'autre ne sont que des parties différentes d'un même tout concret qu'ils reforment en s'unissant. En d'autres termes, c'est la division du travail sexuel qui est la source de la solidarité conjugale, et voilà pourquoi les psychologues ont très justement remarqué que la séparation des sexes avait été un événement capital dans l'évolution des sentiments; c'est qu'elle a rendu possible le plus fort peut-être de tous les penchants désintéressés.

Il y a plus. La division du travail sexuel est susceptible de plus ou de moins ; elle peut ou ne porter que sur les organes sexuels et quelques caractères secondaires qui en dépendent, ou bien, au contraire, s'étendre à toutes les fonctions organiques et sociales. Or, on peut voir dans l'histoire qu'elle s'est exactement développée dans le même sens et de la même manière que la solidarité conjugale.

Plus nous remontons dans le passé, plus elle se réduit à peu de chose. La femme de ces temps reculés n'était pas du tout la faible créature qu'elle est devenue avec les progrès de la moralité. Des ossements préhistoriques témoignent que la différence entre la force de l'homme et celle de la femme était relativement beaucoup plus petite qu'elle n'est aujourd'hui ¹. Maintenant encore, dans l'enfance et jusqu'à la puberté, le squelette des deux sexes ne diffère pas d'une façon appréciable : les traits en sont surtout féminins. Si l'on admet que le développement de l'individu reproduit en raccourci celui de l'espèce, on a le droit de conjecturer que la même homogénéité se retrouvait aux débuts de l'évolution humaine, et de voir dans la forme féminine comme une image approchée de ce qu'était originellement ce type unique et commun dont la variété masculine s'est peu à peu détachée. Des voyageurs nous rapportent d'ailleurs que, dans un certain nombre de tribus de l'Amérique du Sud, l'homme et la femme présentent dans la structure et l'aspect général une ressemblance qui dépasse ce que l'on voit ailleurs ². Enfin le Dr Lebon a pu établir directement et avec une

¹ TOPINARD, *Anthropologie*, p. 146.

² Voir SPENCER, *Essais scientifiques*, tr. fr., Paris, F. Alcan, p. 300. - WAITZ, dans son *Anthropologie der Naturvölker*, 1. 76, rapporte beaucoup de faits du même genre.

précision mathématique cette ressemblance originelle des deux sexes pour l'organe éminent de la vie physique et psychique, le cerveau. En comparant un grand nombre de crânes, choisis dans des races et dans des sociétés différentes, il est arrivé à la conclusion suivante : « Le volume du crâne de l'homme et de la femme, même quand on compare des sujets d'âge égal, de taille égale et de poids égal, présente des différences considérables en faveur de l'homme, et cette inégalité va également en s'accroissant avec la civilisation, en sorte qu'au point de vue de la masse du cerveau et, par suite, de l'intelligence, la femme tend à se différencier de plus en plus de l'homme. La différence qui existe par exemple entre la moyenne des crânes des Parisiens contemporains et celle des Parisiennes est presque double de celle observée entre les crânes masculins et féminins de l'ancienne Égypte ¹. » Un anthropologiste allemand, M. Bischoff, est arrivé sur ce point aux mêmes résultats ².

Ces ressemblances anatomiques sont accompagnées de ressemblances fonctionnelles. Dans ces mêmes sociétés, en effet, les fonctions féminines ne se distinguent pas bien nettement des fonctions masculines ; mais les deux sexes mènent à peu près la même existence. Il y a maintenant encore un très grand nombre de peuples sauvages où la femme se mêle à la vie politique. C'est ce que l'on a observé notamment chez les tribus indiennes de l'Amérique, comme les Iroquois, les Natchez ³, à Hawaï où elle participe de mille manières à la vie des hommes ⁴, à la Nouvelle-Zélande, à Samoa. De même on voit très souvent les femmes accompagner les hommes à la guerre, les exciter au combat et même y prendre une part très active. A Cuba, au Dahomey, elles sont aussi guerrières que les hommes et se battent à côté d'eux ⁵. Un des attributs aujourd'hui distinctifs de la femme, la douceur, ne paraît pas lui avoir appartenu primitivement. Déjà dans certaines espèces animales la femelle se fait plutôt remarquer par le caractère contraire.

Or, chez ces mêmes peuples le mariage est dans un état tout à fait rudimentaire. Il est même très vraisemblable, sinon absolument démontré, qu'il y a eu une époque dans l'histoire de la famille où il n'y avait pas de mariage ; les rapports sexuels se nouaient et se dénouaient à volonté sans qu'aucune obligation juridique liât les conjoints. En tout cas, nous connaissons un type familial qui est relativement proche de nous ⁶ et où le mariage n'est encore qu'à l'état de germe indistinct, c'est la famille maternelle. Les relations de la mère avec ses enfants y sont très définies, mais celles des deux époux sont très lâches. Elles peuvent cesser dès que les parties le veulent, ou bien encore ne se contractent que pour un temps limité ⁷. La fidélité conjugale n'y est pas encore exigée. Le mariage, ou ce qu'on appelle ainsi, consiste uniquement dans des obligations d'étendue restreinte et, le plus souvent, de courte durée, qui lient le mari aux parents de la femme ; il se réduit donc à peu de chose. Or, dans une société donnée, l'ensemble de ces règles juridiques qui constituent le mariage ne fait que symboliser l'état de la solidarité conjugale. Si celle-ci est très forte, les liens qui unissent les époux sont nombreux et complexes, et, par conséquent, la réglementation matrimoniale qui a pour objet de les définir est elle-même très développée. Si, au

¹ L'homme et les sociétés, II, 154.

² Das Gehirngewicht der Menschen, eine Studie. Bonn, 1880.

³ WAITZ, Anthropologie, III, 101-102.

⁴ WAITZ, Op. cit., VI, 121.

⁵ SPENCER, Sociologie, tr. fr., Paris, F. Alcan, III, 391.

⁶ La famille maternelle a certainement existé chez les Germains. - Voir DARGUN, *Mutterrecht und Raubehe im Germanischen Rechte*, Breslau, 1883.

⁷ Voir notamment SMITH, *Marriage and Kinship in Early Arabia*, Cambridge, 1885, p. 67.

contraire, la société conjugale manque de cohésion, si les rapports de l'homme et de la femme sont instables et intermittents, ils ne peuvent pas prendre une forme bien déterminée, et, par conséquent, le mariage se réduit à un petit nombre de règles sans rigueur et sans précision. L'état du mariage dans les sociétés où les deux sexes ne sont que faiblement différenciés témoigne donc que la solidarité conjugale y est elle-même très faible.

Au contraire, à mesure qu'on avance vers les temps modernes, on voit le mariage se développer. Le réseau de liens qu'il crée s'étend de plus en plus, les obligations qu'il sanctionne se multiplient, Les conditions dans lesquelles il peut être conclu, celles auxquelles il peut être dissous se délimitent avec une précision croissante, ainsi que les effets de cette dissolution. Le devoir de fidélité s'organise ; d'abord imposé à la femme seule, il devient plus tard réciproque. Quand la dot apparaît, des règles très complexes viennent fixer les droits respectifs de chaque époux sur sa propre fortune et sur celle de l'autre. Il suffit, d'ailleurs, de jeter un coup d'œil sur nos Codes pour voir quelle place importante y occupe le mariage. L'union des deux époux a cessé d'être éphémère ; ce n'est plus un contact extérieur, passager et partiel, mais une association intime, durable, souvent même indissoluble de deux existences tout entières.

Or, il est certain que, dans le même temps, le travail sexuel s'est de plus en plus divisé. Limité d'abord aux seules fonctions sexuelles, il s'est peu à peu étendu à bien d'autres. Il y a longtemps que la femme s'est retirée de la guerre et des affaires publiques et que sa vie s'est concentrée tout entière dans l'intérieur de la famille. Depuis, son rôle n'a fait que se spécialiser davantage. Aujourd'hui, chez les peuples cultivés, la femme mène une existence tout à fait différente de celle de l'homme. On dirait que les deux grandes fonctions de la vie psychique se sont comme dissociées, que l'un des sexes a accaparé les fonctions affectives et l'autre les fonctions intellectuelles. A voir, dans certaines classes, les femmes s'occuper d'art et de littérature comme les hommes, on pourrait croire, il est vrai, que les occupations des deux sexes tendent à redevenir homogènes. Mais, même dans cette sphère d'action, la femme apporte sa nature propre, et son rôle reste très spécial, très différent de celui de l'homme. De plus, si l'art et les lettres commencent à devenir choses féminines, l'autre sexe semble les délaisser pour se donner plus spécialement à la science. Il pourrait donc très bien se faire que ce retour apparent à l'homogénéité primitive ne fût autre chose que le commencement d'une différenciation nouvelle. D'ailleurs, ces différences fonctionnelles sont rendues matériellement sensibles par les différences morphologiques qu'elles ont déterminées. Non seulement la taille, le poids, les formes générales sont très dissemblables chez l'homme et chez la femme, mais le Dr Lebon a démontré, nous l'avons vu, qu'avec le progrès de la civilisation le cerveau des deux sexes se différencie de plus en plus. Suivant cet observateur, cet écart progressif serait dû, à la fois, au développement considérable des crânes masculins et à un stationnement ou même une régression des crânes féminins. « Alors, dit-il, que la moyenne des crânes parisiens masculins les range parmi les plus gros crânes connus, la moyenne des crânes parisiens féminins les range parmi les plus petits crânes observés, bien au-dessous du crâne des Chinoises et à peine au-dessus du crâne des femmes de la Nouvelle-Calédonie ¹. »

Dans tous ces exemples, le plus remarquable effet de la division du travail n'est pas qu'elle augmente le rendement des fonctions divisées, mais qu'elle les rend

¹ *Op. cit.*, 154.

solidaires. Son rôle dans tous ces cas n'est pas simplement d'embellir ou d'améliorer des sociétés existantes, mais de rendre possibles des sociétés qui, sans elles, n'existeraient pas. Faites régresser au-delà d'un certain point la division du travail sexuel, et la société conjugale s'évanouit pour ne laisser subsister que des relations sexuelles éminemment éphémères ; si même les sexes ne s'étaient pas séparés du tout, toute une forme de la vie sociale ne serait pas née. Il est possible que l'utilité économique de la division du travail soit pour quelque chose dans ce résultat, mais, en tout cas, il dépasse infiniment la sphère des intérêts purement économiques ; car il consiste dans l'établissement d'un ordre social et moral *sui generis*. Des individus sont liés les uns aux autres qui, sans cela, seraient indépendants ; au lieu de se développer séparément, ils concertent leurs efforts ; ils sont solidaires et d'une solidarité qui n'agit pas seulement dans les courts instants où les services s'échangent, mais qui s'étend bien au-delà. La solidarité conjugale, par exemple, telle qu'elle existe aujourd'hui chez les peuples les plus cultivés, ne fait-elle pas sentir son action à chaque moment et dans tous les détails de la vie ? D'autre part, ces sociétés que crée la division du travail ne peuvent manquer d'en porter la marque. Puisqu'elles ont cette origine spéciale, elles ne peuvent pas ressembler à celles que détermine l'attrait du semblable pour le semblable ; elles doivent être constituées d'une autre manière, reposer sur d'autres bases, faire appel à d'autres sentiments.

Si l'on a souvent fait consister dans le seul échange les relations sociales auxquelles donne naissance la division du travail, c'est pour avoir méconnu ce que l'échange implique et ce qui en résulte. Il suppose que deux êtres dépendent mutuellement l'un de l'autre, parce qu'ils sont l'un et l'autre incomplets, et il ne fait que traduire au-dehors cette mutuelle dépendance. Il n'est donc que l'expression superficielle d'un état interne et plus profond. Précisément parce que cet état est constant, il suscite tout un mécanisme d'images qui fonctionne avec une continuité que n'a pas l'échange. L'image de celui qui nous complète devient en nous-même inséparable de la nôtre, non seulement parce qu'elle y est fréquemment associée, mais surtout parce qu'elle en est le complément naturel : elle devient donc partie intégrante et permanente de notre conscience, à tel point que nous ne pouvons plus nous en passer et que nous recherchons tout ce qui en peut accroître l'énergie. C'est pourquoi nous aimons la société de celui qu'elle représente, parce que la présence de l'objet qu'elle exprime, en la faisant passer à l'état de perception actuelle, lui donne plus de relief. Au contraire, nous souffrons de toutes les circonstances qui, comme l'éloignement ou la mort, peuvent avoir pour effet d'en empêcher le retour ou d'en diminuer la vivacité.

Si toute que soit cette analyse, elle suffit à montrer que ce mécanisme n'est pas identique à celui qui sert de base aux sentiments de sympathie dont la ressemblance est la source. Sans doute, il ne peut jamais y avoir de solidarité entre autrui et nous que si l'image d'autrui s'unit à la nôtre. Mais quand l'union résulte de la ressemblance des deux images, elle consiste dans une agglutination. Les deux représentations deviennent solidaires parce que étant indistinctes, totalement ou en partie, elles se confondent et n'en font plus qu'une, et elles ne sont solidaires que dans la mesure où elles se confondent. Au contraire, dans le cas de la division du travail, elles sont en dehors l'une de l'autre, et elles ne sont liées que parce qu'elles sont distinctes. Les sentiments ne sauraient donc être les mêmes dans les deux cas ni les relations sociales qui en dérivent.

Nous sommes ainsi conduits à nous demander si la division du travail ne jouerait pas le même rôle dans des groupes plus étendus, si, dans les sociétés contemporaines où elle a pris le développement que nous savons, elle n'aurait pas pour fonction

d'intégrer le corps social, d'en assurer l'unité. Il est très légitime de supposer que les faits que nous venons d'observer se reproduisent ici, mais avec plus d'ampleur ; que ces grandes sociétés politiques ne peuvent, elles aussi, se maintenir en équilibre que grâce à la spécialisation des tâches ; que la division du travail est la source, sinon unique, du moins principale de la solidarité sociale. C'est déjà à ce point de vue que s'était placé Comte. De tous les sociologues, à notre connaissance, il est le premier qui ait signalé dans la division du travail autre chose qu'un phénomène purement économique. Il y a vu « la condition la plus essentielle de la vie sociale », pourvu qu'on la conçoive « dans toute son étendue rationnelle, c'est-à-dire qu'on l'applique à l'ensemble de toutes nos diverses opérations quelconques, au lieu de la borner, comme il est trop ordinaire, à de simples usages matériels ». Considérée sous cet aspect, dit-il, « elle conduit immédiatement à regarder non seulement les individus et les classes, mais aussi, à beaucoup d'égards, les différents peuples comme participant à la fois, suivant un mode propre et un degré spécial, exactement déterminé, à une oeuvre immense et commune dont l'inévitable développement graduel lie d'ailleurs aussi les coopérateurs actuels à la série de leurs prédécesseurs quelconques et même à la série de leurs divers successeurs. C'est donc la répartition continue des différents travaux humains qui constitue principalement la solidarité sociale et qui devient la cause élémentaire de l'étendue et de la complication croissante de l'organisme social » ¹.

Si cette hypothèse était démontrée, la division du travail jouerait un rôle beaucoup plus important que celui qu'on lui attribue d'ordinaire. Elle ne servirait pas seulement à doter nos sociétés d'un luxe, enviable peut-être, mais superflu ; elle serait une condition de leur existence. C'est par elle, ou du moins c'est surtout par elle, que serait assurée leur cohésion ; c'est elle qui déterminerait les traits essentiels de leur constitution. Par cela même, et quoique nous ne soyons pas encore en état de résoudre la question avec rigueur, on peut cependant entrevoir dès maintenant que, si telle est réellement la fonction de la division du travail, elle doit avoir un caractère moral, car les besoins d'ordre, d'harmonie, de solidarité sociale passent généralement pour être moraux.

Mais, avant d'examiner si cette opinion commune est fondée, il faut vérifier l'hypothèse que nous venons d'émettre sur le rôle de la division du travail. Voyons si, en effet, dans les sociétés où nous vivons, c'est d'elle que dérive essentiellement la solidarité sociale.

III

Mais comment procéder à cette vérification ?

Nous n'avons pas simplement à rechercher si, dans ces sortes de sociétés, il existe une solidarité sociale qui vient de la division du travail. C'est une vérité évidente, puisque la division du travail y est très développée et qu'elle produit la solidarité. Mais il faut surtout déterminer dans quelle mesure la solidarité qu'elle produit contri-

¹ *Cours de philosophie positive*, IV, 425. - On trouve des idées analogues dans SCHAEFFLE, *Bau und Leben des socialen Körpers*, II, *passim*, et CLÉMENT, *Science sociale*, I, 235 et suiv.

bue à l'intégration générale de la société : car c'est seulement alors que nous saurons jusqu'à quel point elle est nécessaire, si elle est un facteur essentiel de la cohésion sociale, ou bien, au contraire, si elle n'en est qu'une condition accessoire et secondaire. Pour répondre à cette question, il faut donc comparer ce lien social aux autres, afin de mesurer la part qui lui revient dans l'effet total, et pour cela il est indispensable de commencer par classer les différentes espèces de solidarité sociale.

Mais la solidarité sociale est un phénomène tout moral qui, par lui-même, ne se prête pas à l'observation exacte ni surtout à la mesure. Pour procéder tant à cette classification qu'à cette comparaison, il faut donc substituer au fait interne qui nous échappe un fait extérieur qui le symbolise et étudier le premier à travers le second.

Ce symbole visible, c'est le droit. En effet, là où la solidarité sociale existe, malgré son caractère immatériel, elle ne reste pas à l'état de pure puissance, mais manifeste sa présence par des effets sensibles. Là où elle est forte, elle incline fortement les hommes les uns vers les autres, les met fréquemment en contact, multiplie les occasions qu'ils ont de se trouver en rapports. A parler exactement, au point où nous en sommes arrivés, il est malaisé de dire si c'est elle qui produit ces phénomènes ou, au contraire, si elle en résulte ; si les hommes se rapprochent parce qu'elle est énergique, ou bien si elle est énergique parce qu'ils sont rapprochés les uns des autres. Mais il n'est pas nécessaire pour le moment d'élucider la question, et il suffit de constater que ces deux ordres de faits sont liés et varient en même temps et dans le même sens. Plus les membres d'une société sont solidaires, plus ils soutiennent de relations diverses soit les uns avec les autres, soit avec le groupe pris collectivement : car, si leurs rencontres étaient rares, ils ne dépendraient les uns des autres que d'une manière intermittente et faible. D'autre part, le nombre de ces relations est nécessairement proportionnel à celui des règles juridiques qui les déterminent. En effet, la vie sociale, partout où elle existe d'une manière durable, tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser, et le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis ¹. La vie générale de la société ne peut s'étendre sur un point sans que la vie juridique s'y étende en même temps et dans le même rapport. Nous pouvons donc être certains de trouver reflétées dans le droit toutes les variétés essentielles de la solidarité sociale.

On pourrait objecter, il est vrai, que les relations sociales peuvent se fixer sans prendre pour cela une forme juridique. Il en est dont la réglementation ne parvient pas à ce degré de consolidation et de précision ; elles ne restent pas indéterminées pour cela, mais, au lieu d'être réglées par le droit, elles ne le sont que par les mœurs. Le droit ne réfléchit donc qu'une partie de la vie sociale et, par conséquent, ne nous fournit que des données incomplètes pour résoudre le problème. Il y a plus : il arrive souvent que les mœurs ne sont pas d'accord avec le droit ; on dit sans cesse qu'elles en tempèrent les rigueurs, qu'elles en corrigent les excès formalistes, parfois même qu'elles sont animées d'un tout autre esprit. Ne pourrait-il pas alors se faire qu'elles manifestent d'autres sortes de solidarité sociale que celles qu'exprime le droit positif ?

Mais cette opposition ne se produit que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles. Il faut pour cela que le droit ne corresponde plus à l'état présent de la société et que pourtant il se maintienne, sans raison d'être, par la force de l'habitude. Dans ce cas, en effet, les relations nouvelles qui s'établissent malgré lui ne laissent pas de s'organiser ; car elles ne peuvent pas durer sans chercher à se consolider.

¹ Voir plus loin, livre III, chap. 1^{er}.

Seulement, comme elles sont en conflit avec l'ancien droit qui persiste, elles ne dépassent pas le stade des mœurs et ne parviennent pas à entrer dans la vie juridique proprement dite. C'est ainsi que l'antagonisme éclate. Mais il ne peut se produire que dans des cas rares et pathologiques, qui ne peuvent même durer sans danger. Normalement, les mœurs ne s'opposent pas au droit mais au contraire en sont la base. Il arrive, il est vrai, que sur cette base rien ne s'élève. Il peut y avoir des relations sociales qui ne comportent que cette réglementation diffuse qui vient des mœurs ; mais c'est qu'elles manquent d'importance et de continuité, sauf, bien entendu, les cas anormaux dont il vient d'être question. Si donc il peut se faire qu'il y ait des types de solidarité sociale que les mœurs sont seules à manifester, ils sont certainement très secondaires ; au contraire, le droit reproduit tous ceux qui sont essentiels, et ce sont les seuls que nous ayons besoin de connaître.

Ira-t-on plus loin et soutiendra-t-on que la solidarité sociale n'est pas tout entière dans ses manifestations sensibles ; que celles-ci ne l'expriment qu'en partie et imparfaitement ; qu'au-delà du droit et des mœurs il y a l'état interne d'où elle dérive, et que, pour la connaître véritablement, il faut l'atteindre en elle-même et sans intermédiaire ? - Mais nous ne pouvons connaître scientifiquement les causes que par les effets qu'elles produisent, et, pour en mieux déterminer la nature, la science ne fait que choisir parmi ces résultats ceux qui sont le plus objectifs et qui se prêtent le mieux à la mesure. Elle étudie la chaleur à travers les variations de volume que produisent dans les corps les changements de température, l'électricité à travers ses effets physico-chimiques, la force à travers le mouvement. Pourquoi la solidarité sociale ferait-elle exception ?

Qu'en subsiste-t-il d'ailleurs une fois qu'on l'a dépouillée de ses formes sociales ? Ce qui lui donne ses caractères spécifiques, c'est la nature du groupe dont elle assure l'unité, c'est pourquoi elle varie suivant les types sociaux. Elle n'est pas la même au sein de la famille et dans les sociétés politiques ; nous ne sommes pas attachés à notre patrie de la même manière que le Romain l'était à la cité ou le Germain à sa tribu. Mais puisque ces différences tiennent à des causes sociales, nous ne pouvons les saisir qu'à travers les différences que présentent les effets sociaux de la solidarité. Si donc nous négligeons ces dernières, toutes ces variétés deviennent indiscernables et nous ne pouvons plus apercevoir que ce qui leur est commun à toutes, à savoir la tendance générale à la sociabilité, tendance qui est toujours et partout la même et n'est liée à aucun type social en particulier. Mais ce résidu n'est qu'une abstraction ; car la sociabilité en soi ne se rencontre nulle part. Ce qui existe et vit réellement, ce sont les formes particulières de la solidarité, la solidarité domestique, la solidarité professionnelle, la solidarité nationale, celle d'hier, celle d'aujourd'hui, etc. Chacune a sa nature propre ; par conséquent, ces généralités ne sauraient en tout cas donner du phénomène qu'une explication bien incomplète, puisqu'elles laissent nécessairement échapper ce qu'il a de concret et de vivant.

L'étude de la solidarité relève donc de la sociologie. C'est un fait social que l'on ne peut bien connaître que par l'intermédiaire de ses effets sociaux. Si tant de moralistes et de psychologues ont pu traiter la question sans suivre cette méthode, c'est qu'ils ont tourné la difficulté. Ils ont éliminé du phénomène tout ce qu'il a de plus spécialement social pour n'en retenir que le germe psychologique dont il est le développement. Il est certain, en effet, que la solidarité, tout en étant un fait social au premier chef, dépend de notre organisme individuel. Pour qu'elle puisse exister, il faut que notre constitution physique et psychique la comporte. On peut donc, à la rigueur, se contenter de l'étudier sous cet aspect. Mais, dans ce cas, on n'en voit que la partie la

plus indistincte et la moins spéciale ; ce n'est même pas elle à proprement parler, mais plutôt ce qui la rend possible.

Encore cette étude abstraite ne saurait-elle être bien féconde en résultats. Car, tant qu'elle reste à l'état de simple prédisposition de notre nature psychique, la solidarité est quelque chose de trop indéfini pour qu'on puisse aisément l'atteindre. C'est une virtualité intangible qui n'offre pas prise à l'observation. Pour qu'elle prenne une forme saisissable, il faut que quelques conséquences sociales la traduisent au-dehors. De plus, même dans cet état d'indétermination, elle dépend de conditions sociales qui l'expliquent et dont, par conséquent, elle ne peut être détachée. C'est pourquoi il est bien rare qu'à ces analyses de pure psychologie quelques vues sociologiques ne se trouvent mêlées. Par exemple, on dit quelques mots de l'influence de l'état grégaire sur la formation du sentiment social en général ¹ ; on bien on indique rapidement les principales relations sociales dont la sociabilité dépend de la manière la plus apparente ². Sans doute, ces considérations complémentaires, introduites sans méthode, à titre d'exemples et suivant les hasards de la suggestion, ne sauraient suffire pour élucider beaucoup la nature sociale de la solidarité. Elles démontrent du moins que le point de vue sociologique s'impose même aux psychologues.

Notre méthode est donc toute tracée. Puisque le droit reproduit les formes principales de la solidarité sociale, nous n'avons qu'à classer les différentes espèces de droit pour chercher ensuite quelles sont les différentes espèces de solidarité sociale qui y correspondent. Il est, dès à présent, probable qu'il en est une qui symbolise cette solidarité spéciale dont la division du travail est la cause. Cela fait, pour mesurer la part de cette dernière, il suffira de comparer le nombre des règles juridiques qui l'expriment au volume total du droit.

Pour ce travail, nous ne pouvons nous servir des distinctions usitées chez les jurisconsultes. Imaginées pour la pratique, elles peuvent être très commodes à ce point de vue, mais la science ne peut se contenter de ces classifications empiriques et par à-peu-près. La plus répandue est celle qui divise le droit en droit public et en droit privé ; le premier est censé régler les rapports de l'individu avec l'État, le second ceux des individus entre eux. Mais quand on essaie de serrer les ternies de près, la ligne de démarcation qui paraissait si nette au premier abord s'efface. Tout droit est privé, en ce sens que c'est toujours et partout des individus qui sont en présence et qui agissent ; mais surtout tout droit est public, en ce sens qu'il est une fonction sociale et que tous les individus sont, quoique à des titres divers, des fonctionnaires de la société. Les fonctions maritales, paternelles, etc., ne sont ni délimitées, ni organisées d'une autre manière que les fonctions ministérielles et législatives, et ce n'est pas sans raison que le droit romain qualifiait la tutelle de *munus publicum*. Qu'est-ce d'ailleurs que l'État ? Où commence et où finit-il ? On sait combien la question est controversée ; il n'est pas scientifique de faire reposer une classification fondamentale sur une notion aussi obscure et mal analysée.

Pour procéder méthodiquement, il nous faut trouver quelque caractéristique qui, tout en étant essentielle aux phénomènes juridiques, soit susceptible de varier quand ils varient. Or, tout précepte de droit peut être défini : une règle de conduite sanctionnée. D'autre part, il est évident que les sanctions changent suivant la gravité attribuée aux préceptes, la place qu'ils tiennent dans la conscience publique, le rôle

¹ BAIN, *Émotions et volonté*, p. 117 et suiv., Paris, F. Alcan.

² SPENCER, *Principes de psychologie*, VIII^e Partie, chap. V, Paris, F. Alcan.

qu'ils jouent dans la société. Il convient donc de classer les règles juridiques d'après les différentes sanctions qui y sont attachées.

Il en est de deux sortes. Les unes consistent essentiellement dans une douleur, ou, tout au moins, dans une diminution infligée à l'agent ; elles ont pour objet de l'atteindre dans sa fortune, ou dans son honneur, ou dans sa vie, ou dans sa liberté, de le priver de quelque chose dont il jouit. On dit qu'elles sont répressives ; c'est le cas du droit pénal. Il est vrai que celles qui sont attachées aux règles purement morales ont le même caractère : seulement elles sont distribuées d'une manière diffuse par tout le monde indistinctement, tandis que celles du droit pénal ne sont appliquées que par l'intermédiaire d'un organe défini ; elles sont organisées. Quant à l'autre sorte, elle n'implique pas nécessairement une souffrance de l'agent, mais consiste seulement dans la *remise des choses en état*, dans le rétablissement des rapports troublés sous leur forme normale, soit que l'acte incriminé soit ramené de force au type dont il a dévié, soit qu'il soit annulé, c'est-à-dire privé de toute valeur sociale. On doit donc répartir en deux grandes espèces les règles juridiques, suivant qu'elles ont des sanctions répressives organisées, ou des sanctions seulement restitutives. La première comprend tout le droit pénal ; la seconde, le droit civil, le droit commercial, le droit des procédures, le droit administratif et constitutionnel, abstraction faite des règles pénales qui peuvent s'y trouver.

Cherchons maintenant à quelle sorte de solidarité sociale correspond chacune de ces espèces.

Chapitre II

Solidarité mécanique ou par similitudes

I

[Retour à la table des matières](#)

Le lien de solidarité sociale auquel correspond le droit répressif est celui dont la rupture constitue le crime ; nous appelons de ce nom tout acte qui, à un degré quelconque, détermine contre son auteur cette réaction caractéristique qu'on nomme la peine. Chercher quel est ce lien, c'est donc se demander quelle est la cause de la peine, ou, plus clairement, en quoi le crime consiste essentiellement.

il y a sans doute des crimes d'espèces différentes ; mais, entre toutes ces espèces, il y a non moins sûrement quelque chose de commun. Ce qui le prouve, c'est que la réaction qu'ils déterminent de la part de la société, à savoir la peine, est, sauf les différences de degrés, toujours et partout la même. L'unité de l'effet révèle l'unité de la cause. Non seulement entre tous les crimes prévus par la législation d'une seule et même société, mais entre tous ceux qui ont été ou qui sont reconnus et punis dans les différents types sociaux, il existe assurément des ressemblances essentielles. Si différents que paraissent au premier abord les actes ainsi qualifiés, il est impossible qu'ils n'aient pas quelque fond commun. Car ils affectent partout de la même manière la conscience morale des nations et produisent partout la même conséquence. Ce sont tous des crimes, c'est-à-dire des actes réprimés par des châtiments définis. Or, les propriétés essentielles d'une chose sont celles que l'on observe partout où cette chose existe et qui n'appartiennent qu'à elle. Si donc nous voulons savoir en quoi consiste essentiellement le crime, il faut dégager les traits qui se retrouvent les mêmes dans toutes les variétés criminologiques des différents types sociaux. Il n'en est point qui puissent être négligées. Les conceptions juridiques des sociétés les plus inférieures ne sont pas moins dignes d'intérêt que celles des sociétés les plus élevées; elles sont des

faits non moins instructifs. En faire abstraction serait nous exposer à voir l'essence du crime là où elle n'est pas. C'est ainsi que le biologiste aurait donné des phénomènes vitaux une définition très inexacte s'il avait dédaigné d'observer les êtres monocellulaires ; car, de la seule contemplation des organismes et surtout des organismes supérieurs, il aurait conclu à tort que la vie consiste essentiellement dans l'organisation.

Le moyen de trouver cet élément permanent et général n'est évidemment pas de dénombrer les actes qui ont été, en tout temps et en tout lieu, qualifiés de crimes, pour observer les caractères qu'ils présentent. Car si, quoi qu'on en ait dit, il y a des actions qui ont été universellement regardées comme criminelles, elles sont l'infime minorité, et, par conséquent, une telle méthode ne pourrait nous donner du phénomène qu'une notion singulièrement tronquée, puisqu'elle ne s'appliquerait qu'à des exceptions¹. Ces variations du droit répressif prouvent en même temps que ce caractère constant ne saurait se trouver parmi les propriétés intrinsèques des actes imposés ou prohibés par les règles pénales, puisqu'ils présentent une telle diversité, mais dans les rapports qu'ils soutiennent avec quelque condition qui leur est extérieure.

On a cru trouver ce rapport dans une sorte d'antagonisme entre ces actions et les grands intérêts sociaux, et on a dit que les règles pénales énonçaient pour chaque type social les conditions fondamentales de la vie collective. Leur autorité viendrait donc de leur nécessité ; d'autre part, comme ces nécessités varient avec les sociétés, on s'expliquerait ainsi la variabilité du droit répressif. Mais nous nous sommes déjà expliqué sur ce point. Outre qu'une telle théorie fait au calcul et à la réflexion une part beaucoup trop grande dans la direction de l'évolution sociale, il y a une multitude d'actes qui ont été et sont encore regardés comme criminels, sans que, par eux-mêmes, ils soient nuisibles à la société. En quoi le fait de toucher un objet tabou, un animal ou un homme impur ou consacré, de laisser s'éteindre le feu sacré, de manger de certaines viandes, de ne pas immoler sur la tombe des parents le sacrifice traditionnel, de ne pas prononcer exactement la formule rituelle, de ne pas célébrer certaines fêtes, etc., a-t-il pu jamais constituer un danger social ? On sait pourtant quelle place occupe dans le droit répressif d'une foule de peuples la réglementation du rite, de l'étiquette, du cérémonial, des pratiques religieuses. Il n'y a qu'à ouvrir le Pentateuque pour s'en convaincre, et, comme ces faits se rencontrent normalement dans certaines espèces sociales, il est impossible d'y voir de simples anomalies et des cas pathologiques que l'on a le droit de négliger.

¹ C'est pourtant cette méthode qu'a suivie M. GAROFALO. Sans doute, il semble y renoncer quand il reconnaît l'impossibilité de dresser une liste de faits universellement punis (*Criminologie*, p. 5), ce qui, d'ailleurs, est excessif. Mais il y revient finalement puisque, en somme, le crime naturel est pour lui celui qui froisse les sentiments qui sont partout à la base du droit pénal, c'est-à-dire la partie invariable du sens moral et celle-là seulement. Mais pourquoi le crime qui froisse quelque sentiment particulier à certains types sociaux serait-il moins crime que les autres ? M. Garofalo est ainsi amené à refuser le caractère de crime à des actes qui ont été universellement reconnus comme criminels dans certaines espèces sociales et, par suite, à rétrécir artificiellement les cadres de la criminalité. Il en résulte que sa notion du crime est singulièrement incomplète. Elle est aussi bien flottante, car l'auteur ne fait pas entrer dans ses comparaisons tous les types sociaux, mais il en exclut un grand nombre qu'il traite d'anormaux. On peut dire d'un fait social qu'il est anormal par rapport au type de l'espèce, mais une espèce ne saurait être anormale. Les deux mots jurent d'être accouplés. Si intéressant que soit l'effort de M. Garofalo pour arriver à une notion scientifique du délit, il n'est pas fait avec une méthode suffisamment exacte et précise. C'est ce que montre bien cette expression de *délit naturel* dont il se sert. Est-ce que tous les délits ne sont pas naturels ? Il est probable qu'il y a là un retour de la doctrine de Spencer, pour qui la vie sociale n'est vraiment naturelle que dans les sociétés industrielles. Malheureusement rien n'est plus faux.

Alors même que l'acte criminel est certainement nuisible à la société, il s'en faut que le degré de nocivité qu'il présente soit régulièrement en rapport avec l'intensité de la répression qui le frappe. Dans le droit pénal des peuples les plus civilisés, le meurtre est universellement regardé comme le plus grand des crimes. Cependant une crise économique, un coup de bourse, une faillite même peuvent désorganiser beaucoup plus gravement le corps social qu'un homicide isolé. Sans doute le meurtre est toujours un mal, mais rien ne prouve que ce soit le plus grand mal. Qu'est-ce qu'un homme de moins dans la société ? Qu'est-ce qu'une cellule de moins dans l'organisme ? On dit que la sécurité générale serait menacée pour l'avenir si l'acte restait impuni ; mais qu'on mette en regard l'importance de ce danger, si réel qu'il soit, et celle de la peine ; la disproportion est éclatante. Enfin, les exemples que nous venons de citer montrent qu'un acte peut être désastreux pour une société sans encourir la moindre répression. Cette définition du crime est donc, de toute manière, inadéquate.

Dira-t-on, en la modifiant, que les actes criminels sont ceux qui *semblent* nuisibles à la société qui les réprime ; que les règles pénales expriment, non pas les conditions qui sont essentielles à la vie sociale, mais celles qui *paraissent* telles au groupe qui les observe ? Mais une telle explication n'explique rien ; car elle ne nous fait pas comprendre pourquoi, dans un si grand nombre de cas, les sociétés se sont trompées et ont imposé des pratiques qui, par elles-mêmes, n'étaient même pas utiles. En définitive, cette prétendue solution du problème se réduit à un véritable truisme ; car, si les sociétés obligent ainsi chaque individu à obéir à ces règles, c'est évidemment qu'elles estiment, à tort ou à raison, que cette obéissance régulière et ponctuelle leur est indispensable ; c'est qu'elles y tiennent énergiquement. C'est donc comme si l'on disait que les sociétés jugent les règles nécessaires parce qu'elles les jugent nécessaires. Ce qu'il nous faudrait dire, c'est pourquoi elles les jugent ainsi. Si ce sentiment avait sa cause dans la nécessité objective des prescriptions pénales ou, du moins, dans leur utilité, ce serait une explication.

Mais elle est contredite par les faits ; la question reste tout entière.

Cependant cette dernière théorie n'est pas sans quelque fondement ; c'est avec raison qu'elle cherche dans certains états du sujet les conditions constitutives de la criminalité. En effet, le seul caractère commun à tous les crimes, c'est qu'ils consistent - sauf quelques exceptions apparentes qui seront examinées plus loin - en des actes universellement réprouvés par les membres de chaque société. On se demande aujourd'hui si cette réprobation est rationnelle et s'il ne serait pas plus sage de ne voir dans le crime qu'une maladie ou qu'une erreur. Mais nous n'avons pas à entrer dans ces discussions ; nous cherchons à déterminer ce qui est ou a été, non ce qui doit être. Or, la réalité du fait que nous venons d'établir n'est pas contestable ; c'est-à-dire que le crime froisse des sentiments qui, pour un même type social, se retrouvent dans toutes les consciences saines.

Il n'est pas possible de déterminer autrement la nature de ces sentiments, de les définir en fonction de leurs objets particuliers : car ces objets ont infiniment varié et peuvent varier encore ¹. Aujourd'hui, ce sont les sentiments altruistes qui présentent ce caractère de la manière la plus marquée ; mais il fut un temps, très voisin de nous,

¹ Nous ne voyons pas quelle raison scientifique M. Garofalo a de dire que les sentiments moraux actuellement acquis à la partie civilisée de l'humanité constituent une morale « non susceptible de perte, mais d'un développement toujours croissant » (p. 9). Qu'est-ce qui permet de marquer ainsi une limite aux changements qui se feront dans un sens ou dans l'autre ?

où les sentiments religieux, domestiques, et mille autres sentiments traditionnels avaient exactement les mêmes effets. Maintenant encore, il s'en faut que la sympathie négative pour autrui soit, comme le veut M. Garofalo, seule à produire ce résultat. Est-ce que, même en temps de paix, nous n'avons pas pour l'homme qui trahit sa patrie au moins autant d'aversion que pour le voleur et l'escroc ? Est-ce que, dans les pays où le sentiment monarchique est encore vivant, les crimes de lèse-majesté ne soulèvent pas une indignation générale ? Est-ce que, dans les pays démocratiques, les injures adressées au peuple ne déchaînent pas les mêmes colères ? On ne saurait donc dresser une liste des sentiments dont la violation constitue l'acte criminel; ils ne se distinguent des autres que par ce trait, c'est qu'ils sont communs à la grande moyenne des individus de la même société. Aussi les règles qui prohibent ces actes et que sanctionne le droit pénal sont-elles les seules auxquelles le fameux axiome juridique *nul n'est censé ignorer la loi* s'applique sans fiction. Comme elles sont gravées dans toutes les consciences, tout le monde les connaît et sent qu'elles sont fondées. C'est du moins vrai de l'état normal. S'il se rencontre des adultes qui ignorent ces règles fondamentales ou n'en reconnaissent pas l'autorité, une telle ignorance ou une telle indocilité sont des symptômes irrécusés de perversion pathologique ; ou bien, s'il arrive qu'une disposition pénale se maintienne quelque temps bien qu'elle soit contestée de tout le monde, c'est grâce à un concours de circonstances exceptionnelles, par conséquent anormales, et un tel état de choses ne peut jamais durer.

C'est ce qui explique la manière particulière dont le droit pénal se codifie. Tout droit écrit a un double objet : prescrire certaines obligations, définir les sanctions qui y sont attachées. Dans le droit civil, et plus généralement dans toute espèce de droit à sanctions restitutives, le législateur aborde et résout séparément ces deux problèmes. Il détermine d'abord l'obligation avec toute la précision possible, et c'est seulement ensuite qu'il dit la manière dont elle doit être sanctionnée. Par exemple, dans le chapitre de notre Code civil qui est consacré aux devoirs respectifs des époux, ces droits et ces obligations sont énoncés d'une manière positive ; mais il n'y est pas dit ce qui arrive quand ces devoirs sont violés de part ou d'autre. C'est ailleurs qu'il faut aller chercher cette sanction. Parfois même elle est totalement sous-entendue. Ainsi l'art. 214 du Code civil ordonne à la femme d'habiter avec son mari : on en déduit que le mari peut la forcer à réintégrer le domicile conjugal, mais cette sanction n'est, nulle part, formellement indiquée. Le droit pénal, tout au contraire, n'édicte que des sanctions, mais il ne dit rien des obligations auxquelles elles se rapportent. Il ne commande pas de respecter la vie d'autrui, mais de frapper de mort l'assassin. Il ne dit pas tout d'abord, comme fait le droit civil : Voici le devoir, mais, tout de suite : Voici la peine. Sans doute, si l'action est punie, c'est qu'elle est contraire » à une règle obligatoire ; mais cette règle n'est pas expressément formulée. Il ne peut y avoir à cela qu'une raison, c'est que la règle est connue et acceptée de tout le monde. Quand un droit coutumier passe à l'état de droit écrit et se codifie, c'est que des questions litigieuses réclament une solution plus définie ; si la coutume continuait à fonctionner silencieusement, sans soulever de discussion ni de difficultés, il n'y aurait pas de raison pour qu'elle se transformât. Puisque le droit pénal ne se codifie que pour établir une échelle graduée de peines, c'est donc que celle-ci seule peut prêter au doute. Inversement, si les règles dont la peine punit la violation n'ont pas besoin de recevoir une expression juridique, c'est qu'elles ne sont l'objet d'aucune contestation, c'est que tout le monde en sent l'autorité ¹.

¹ Cf. BINDING, *Die Normen und ihre Uebertretung*, Leipzig, 1872, I, 6 et suiv.

Il est vrai que, parfois, le Pentateuque n'édicte pas de sanctions, quoique, comme nous le verrons, il ne contienne guère que des dispositions pénales. C'est le cas pour les dix commandements, tels qu'ils se trouvent formulés au chapitre XX de l'Exode et au chapitre V du Deutéronome. Mais c'est que le Pentateuque, quoiqu'il ait fait office de Code, n'est pourtant pas un Code proprement dit. Il n'a pas pour objet de réunir en un système unique et de préciser en vue de la pratique des règles pénales suivies par le peuple hébreu ; c'est même si peu une codification que les différentes parties dont il est composé semblent n'avoir pas été rédigées à la même époque. C'est avant tout un résumé des traditions de toute sorte par lesquelles les Juifs s'expliquaient à eux-mêmes et à leur façon la genèse du monde, de leur société et de leurs principales pratiques sociales. Si donc il énonce certains devoirs qui certainement étaient sanctionnés par des peines, ce n'était pas qu'ils fussent ignorés ou méconnus des Hébreux ni qu'il fût nécessaire de les leur révéler ; au contraire, puisque le livre n'est qu'un tissu de légendes nationales, on peut être assuré que tout ce qu'il renferme était écrit dans toutes les consciences. Mais c'est qu'il s'agissait essentiellement de reproduire, en les fixant, les croyances populaires sur l'origine de ces préceptes, sur les circonstances historiques dans lesquelles ils étaient censés avoir été promulgués, sur les sources de leur autorité ; or, de ce point de vue, la détermination de la peine devient quelque chose d'accessoire ¹.

C'est pour la même raison que le fonctionnement de la justice répressive tend toujours à rester plus ou moins diffus. Dans des types sociaux très différents, elle ne s'exerce pas par l'organe d'un magistrat spécial, mais la société tout entière y participe dans une mesure plus ou moins large. Dans les sociétés primitives, où, comme nous le verrons, le droit est tout entier pénal, c'est l'assemblée du peuple qui rend la justice. C'est le cas chez les anciens Germains ². A Rome, tandis que les affaires civiles relevaient du préteur, les affaires criminelles étaient jugées par le peuple, d'abord par les comices curies et ensuite, à partir de la loi des XII Tables, par les comices centuries ; jusqu'à la fin de la République, et quoique en fait il eût délégué ses pouvoirs à des commissions permanentes, il reste en principe le juge suprême pour ces sortes de procès ³. A Athènes, sous la législation de Solon, la juridiction criminelle appartenait en partie aux [en grec dans le texte], vaste collège qui, nominale-ment, comprenait tous les citoyens au-dessus de trente ans ⁴. Enfin, chez les nations germano-latines, la société intervient dans l'exercice de ces mêmes fonctions, représentée par le jury. L'état de diffusion où se trouve ainsi cette partie du pouvoir judiciaire serait inexplicable, si les règles dont il assure l'observation et, par conséquent, les sentiments auxquels ces règles répondent n'étaient immanents dans toutes les consciences. Il est vrai que, dans d'autres cas, il est détenu par une classe privilégiée ou par des magistrats particuliers. Mais ces faits ne diminuent pas la valeur démonstrative des précédents, car, de ce que les sentiments collectifs ne réagissent plus qu'à travers certains intermédiaires, il ne suit pas qu'ils aient cessé d'être collectifs pour se localiser dans un nombre restreint de consciences. Mais cette délégation peut être due soit à la multiplicité plus grande des affaires qui nécessite l'institution de fonctionnaires spéciaux, soit à la très grande importance prise par

¹ Les seules exceptions véritables à cette particularité du droit pénal se produisent quand c'est un acte de l'autorité publique qui crée le délit. Dans ce cas, le devoir est généralement défini indépendamment de la sanction ; on se rendra compte plus loin de la cause de cette exception.

² TACITE, *Germania*, chap. XII.

³ Cf. WALTER, *Histoire de la procédure civile et du droit criminel chez les Romains*, tr. fr., § 829 ; REIN, *Criminalrecht der Roemer*, p. 63.

⁴ Cf. GILBERT, *Handbuch der Griechischen Staatsalterthümer*, Leipzig, 1881, I, 138.

certaines personnages ou certaines classes et qui en fait les interprètes autorisés des sentiments collectifs.

Cependant, on n'a pas défini le crime quand on a dit qu'il consiste dans une offense aux sentiments collectifs ; car il en est parmi ces derniers qui peuvent être offensés sans qu'il y ait crime. Ainsi, l'inceste est l'objet d'une aversion assez générale, et cependant c'est une action simplement immorale. Il en est de même des manquements à l'honneur sexuel que commet la femme en dehors de l'état de mariage, du fait d'aliéner totalement sa liberté entre les mains d'autrui ou d'accepter d'autrui une telle aliénation. Les sentiments collectifs auxquels correspond le crime doivent donc se singulariser des autres par quelque propriété distinctive : ils doivent avoir une certaine intensité moyenne. Non seulement ils sont gravés dans toutes les consciences, mais ils y sont fortement gravés. Ce ne sont point des velléités hésitantes et superficielles, mais des émotions et des tendances qui sont fortement enracinées en nous. Ce qui le prouve, c'est l'extrême lenteur avec laquelle le droit pénal évolue. Non seulement il se modifie plus difficilement que les mœurs, mais il est la partie du droit positif la plus réfractaire au changement. Que l'on observe, par exemple, ce qu'a fait le législateur depuis le commencement du siècle dans les différentes sphères de la vie juridique ; les innovations dans les matières de droit pénal sont extrêmement rares et restreintes, tandis qu'au contraire une multitude de dispositions nouvelles se sont introduites dans le droit civil, le droit commercial, le droit administratif et constitutionnel. Que l'on compare le droit pénal tel que la loi des XII Tables l'a fixé à Rome avec l'état où il se trouve à l'époque classique ; les changements que l'on constate sont bien peu de chose à côté de ceux qu'a subis le droit civil pendant le même temps. Dès l'époque des XII Tables, dit Mainz, les principaux crimes et délits sont constitués : « Durant dix générations, le catalogue des crimes publics ne fut augmenté que par quelques lois qui punissent le péculat, la brigue et peut-être le *plagium*¹. » Quant aux délits privés, on n'en reconnut que deux nouveaux : la rapine (*actio bonorum vi raptorum*) et le dommage causé injustement (*damnum injuria datum*). On retrouve le même fait partout. Dans les sociétés inférieures, le droit, comme nous le verrons, est presque exclusivement pénal ; aussi est-il très stationnaire. D'une manière générale, le droit religieux est toujours répressif : il est essentiellement conservateur. Cette fixité du droit pénal témoigne de la force de résistance des sentiments collectifs auxquels il correspond. Inversement, la plus grande plasticité des règles purement morales et la rapidité relative de leur évolution démontrent la moindre énergie des sentiments qui en sont la base ; ou bien ils sont plus récemment acquis et n'ont pas encore eu le temps de pénétrer profondément les consciences, ou bien ils sont en train de perdre racine et remontent du fond à la surface.

Une dernière addition est encore nécessaire pour que notre définition soit exacte. Si, en général, les sentiments que protègent des sanctions simplement morales, c'est-à-dire diffuses, sont moins intenses et moins solidement organisés que ceux que protègent des peines proprement dites, cependant il y a des exceptions. Ainsi, il n'y a aucune raison d'admettre que la piété filiale moyenne ou même les formes élémentaires de la compassion pour les misères les plus apparentes soient aujourd'hui des sentiments plus superficiels que le respect de la propriété ou de l'autorité publique ;

¹ Esquisse historique du droit criminel de l'ancienne Rome, in *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger*, 1882, pp. 24 et 27.

cependant, le mauvais fils et l'égoïste même le plus endurci ne sont pas traités en criminels. Il ne suffit donc pas que les sentiments soient forts, il faut qu'ils soient précis. En effet, chacun d'eux est relatif à une pratique très définie. Cette pratique peut être simple ou complexe, positive ou négative, c'est-à-dire consister dans une action ou une abstention, mais elle est toujours déterminée. Il s'agit de faire ou de ne pas faire ceci ou cela, de ne pas tuer, de ne pas blesser, de prononcer telle formule, d'accomplir tel rite, etc. Au contraire, les sentiments comme l'amour filial ou la charité sont des aspirations vagues vers des objets très généraux. Aussi les règles pénales sont-elles remarquables par leur netteté et leur précision, tandis que les règles purement morales ont généralement quelque chose de flottant. Leur nature indécise fait même que, très souvent, il est difficile d'en donner une formule arrêtée. Nous pouvons bien dire d'une manière très générale qu'on doit travailler, qu'on doit avoir pitié d'autrui, etc. ; mais nous ne pouvons fixer de quelle façon ni dans quelle mesure. Il y a place ici par conséquent pour des variations et des nuances. Au contraire, parce que les sentiments qu'incarnent les règles pénales sont déterminés, ils ont une bien plus grande uniformité ; comme ils ne peuvent pas être entendus de manières différentes, ils sont partout les mêmes.

Nous sommes maintenant en état, de conclure.

L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre; on peut l'appeler *la conscience collective ou commune*. Sans doute, elle n'a pas pour substrat un organe unique ; elle est, par définition, diffuse dans toute l'étendue de la société; mais elle n'en a pas moins des caractères spécifiques qui en font une réalité distincte. En effet, elle est indépendante des conditions particulières où les individus se trouvent placés; ils passent, et elle reste. Elle est la même au Nord et au Midi, dans les grandes villes et dans les petites, dans les différentes professions. De même, elle ne change pas à chaque génération, mais elle relie au contraire les unes aux autres les générations successives. Elle est donc tout autre chose que les consciences particulières, quoiqu'elle ne soit réalisée que chez les individus. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés, ses conditions d'existence, son mode de développement, tout comme les types individuels, quoique d'une autre manière. A ce titre, elle a donc le droit d'être désignée par un mot spécial. Celui que nous avons employé plus haut n'est pas, il est vrai, sans ambiguïté. Comme les termes de collectif et de social sont souvent pris l'un pour l'autre, on est induit à croire que la conscience collective est toute la conscience sociale, c'est-à-dire s'étend aussi loin que la vie psychique de la société, alors que, surtout dans les sociétés supérieures, elle n'en est qu'une partie très restreinte. Les fonctions judiciaires, gouvernementales, scientifiques, industrielles, en un mot toutes les fonctions spéciales sont d'ordre psychique, puisqu'elles consistent en des systèmes de représentations et d'actions : cependant elles sont évidemment en dehors de la conscience commune. Pour éviter une confusion ¹ qui a été commise, le mieux serait peut-être de créer une expression technique qui désignerait spécialement l'ensemble des similitudes sociales. Néanmoins, comme l'emploi d'un mot nouveau,

¹ La confusion n'est pas sans danger. Ainsi, on se demande Parfois si la conscience individuelle varie ou non comme la conscience collective; tout dépend du sens qu'on donne au mot. S'il représente des similitudes sociales, le rapport de variation est inverse, nous le verrons ; s'il désigne toute la vie psychique de la société, le rapport est direct. Il est donc nécessaire de distinguer.

quand il n'est pas absolument nécessaire, n'est pas sans inconvénient, nous garderons l'expression plus usitée de conscience collective ou commune, mais en nous rappelant toujours le sens étroit dans lequel nous l'employons.

Nous pouvons donc, résumant l'analyse qui précède, dire qu'un acte est criminel quand il offense les états forts et définis de la conscience collective ¹.

La lettre de cette proposition n'est guère contestée, mais on lui donne d'ordinaire un sens très différent de celui qu'elle doit avoir. On l'entend comme si elle exprimait non la propriété essentielle du crime, mais une de ses répercussions. On sait bien qu'il froisse des sentiments très généraux et très énergiques ; mais on croit que cette généralité et cette énergie viennent de la nature criminelle de l'acte, qui, par conséquent, reste tout entier à définir. On ne conteste pas que tout délit soit universellement réprouvé, mais on prend pour accordé que la réprobation dont il est l'objet résulte de sa délictuosité. Seulement on est ensuite fort embarrassé pour dire en quoi cette délictuosité consiste. Dans une immoralité particulièrement grave ? Je le veux ; mais c'est répondre à la question par la question et mettre un mot à la place d'un autre ; car il s'agit précisément de savoir ce que c'est que l'immoralité, et surtout cette immoralité particulière que la société réprime au moyen de peines organisées et qui constitue la criminalité. Elle ne peut évidemment venir que d'un ou plusieurs caractères communs à toutes les variétés criminologiques ; or le seul qui satisfasse à cette condition, c'est cette opposition qu'il y a entre le crime, quel qu'il soit, et certains sentiments collectifs. C'est donc cette opposition qui fait le crime, bien loin qu'elle en dérive. En d'autres termes, il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le réprouvons pas parce qu'il est un crime, mais il est un crime parce que nous le réprouvons. Quant à la nature intrinsèque de ces sentiments, il est impossible de la spécifier ; ils ont les objets les plus divers, et on n'en saurait donner une formule unique. On ne peut dire qu'ils se rapportent ni aux intérêts vitaux de la société, ni à un minimum de justice ; toutes ces définitions sont inadéquates. Mais, par cela seul qu'un sentiment, quelles qu'en soient l'origine et la fin, se retrouve dans toutes les consciences avec un certain degré de force et de précision, tout acte qui le froisse est un crime. La psychologie contemporaine revient de plus en plus à l'idée de Spinoza, d'après laquelle les choses sont bonnes parce que nous les aimons, bien loin que nous les aimions parce qu'elles sont bonnes. Ce qui est primitif, c'est la tendance, l'inclination ; le plaisir et la douleur ne sont que des faits dérivés. Il en est de même dans la vie sociale. Un acte est socialement mauvais parce qu'il est repoussé par la société. Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas des sentiments collectifs qui résultent du plaisir ou de la douleur que la société éprouve au contact de leurs objets ? Sans doute, mais ils n'ont pas tous cette origine. Beaucoup, sinon la plupart, dérivent de tout autres causes. Tout ce qui détermine l'activité à prendre une forme définie peut donner naissance à des habitudes d'où résultent des tendances qu'il faut désormais satisfaire. De plus, ce sont ces dernières tendances qui, seules, sont vraiment fondamentales. Les autres n'en sont que des formes spéciales et mieux déterminées ; car, pour trouver du charme à tel ou tel objet, il faut que la sensibilité collective soit déjà constituée de manière à pouvoir le goûter. Si les sentiments correspondants sont abolis, l'acte le plus funeste à la société pourra être non seulement toléré, mais honoré et proposé en exemple. Le plaisir est incapable de créer de toutes pièces un penchant ; il peut

¹ Nous n'entrons pas dans la question de savoir si la conscience collective est une conscience comme celle de l'individu. Par ce mot, nous désignons simplement l'ensemble des similitudes sociales, sans préjuger la catégorie par laquelle ce système de phénomènes doit être défini.

seulement attacher ceux qui existent à telle ou telle fin particulière, pourvu que celle-ci soit en rapport avec leur nature initiale.

Cependant, il y a des cas où l'explication précédente ne paraît pas s'expliquer. Il y a des actes qui sont plus sévèrement réprimés qu'ils ne sont fortement réprouvés par l'opinion. Ainsi la coalition des fonctionnaires, l'empiétement des autorités judiciaires sur les autorités administratives, des fonctions religieuses sur les fonctions civiles sont l'objet d'une répression qui n'est pas en rapport avec l'indignation qu'ils soulèvent dans les consciences. La soustraction de pièces publiques nous laisse assez indifférents et pourtant est frappée de châtiments assez élevés. Il arrive même que l'acte puni ne froisse directement aucun sentiment collectif ; il n'y a rien en nous qui proteste contre le fait de pêcher et de chasser en temps prohibé ou de faire passer des voitures trop lourdes sur la voie publique. Cependant, il n'y a aucune raison de séparer complètement ces délits des autres ; toute distinction radicale ¹ serait arbitraire, puisqu'ils présentent tous, à des degrés divers, le même critère externe. Sans doute, dans aucun de ces exemples, la peine ne paraît injuste ; si elle n'est pas repoussée par l'opinion publique, celle-ci, abandonnée à elle-même, ou ne la réclamerait pas du tout ou se montrerait moins exigeante. C'est donc que, dans tous les cas de ce genre, la délictuosité ne dérive pas, ou ne dérive pas tout entière de la vivacité des sentiments collectifs qui sont offensés, mais reconnaît une autre cause.

Il est certain, en effet, qu'une fois qu'un pouvoir gouvernemental est institué, il a par lui-même assez de force pour attacher spontanément à certaines règles de conduite une sanction pénale. Il est capable, par son action propre, de créer certains délits ou d'aggraver la valeur criminologique de certains autres. Aussi tous les actes que nous venons de citer présentent-ils ce caractère commun qu'ils sont dirigés contre quelqu'un des organes directeurs de la vie sociale. Faut-il donc admettre qu'il y a deux genres de crimes relevant de deux causes différentes ? On ne saurait s'arrêter à une telle hypothèse. Quelque nombreuses qu'en soient les variétés, le crime est partout le même essentiellement, puisqu'il détermine partout le même effet, à savoir la Peine, (lui, si elle peut être plus ou moins intense, ne change pas pour cela de nature. Or, un même fait ne peut avoir deux causes, à moins que cette dualité ne soit qu'apparente et qu'au fond elles n'en fassent qu'une. Le pouvoir de réaction qui est propre à l'État doit clone être de même nature que celui qui est diffus dans la société.

Et en effet d'où viendrait-il ? De la gravité des intérêts que gère l'État et qui demandent à être protégés d'une manière toute particulière ? Mais nous savons que la seule lésion d'intérêts même graves ne suffit pas à déterminer la réaction pénale ; il faut encore qu'elle soit ressentie d'une certaine façon. D'où vient, d'ailleurs, que le moindre dommage causé à l'organe gouvernemental soit puni, alors que des désordres beaucoup plus redoutables dans d'autres organes sociaux ne sont réparés que civilement ? La plus petite infraction à la police de la voirie est frappée d'une amende ; la violation, même répétée, des contrats, le manque constant de délicatesse dans les rapports économiques n'obligent qu'à la répartition du préjudice. Sans doute l'appareil de direction joue un rôle éminent dans la vie sociale, mais il en est d'autres dont l'intérêt ne laisse pas d'être vital et dont le fonctionnement n'est pourtant pas assuré de

¹ Il n'y a qu'à voir comment M. Garofalo distingue ce qu'il appelle les vrais crimes des autres (p. 45) ; c'est d'après une appréciation personnelle qui ne repose sur aucun caractère objectif.

cette manière. Si le cerveau a son importance, l'estomac est un organe qui, lui aussi, est essentiel, et les maladies de l'un sont des menaces pour la vie comme celles de l'autre. Pourquoi ce privilège fait à ce qu'on appelle parfois le cerveau social ?

La difficulté se résout facilement si l'on remarque que, partout où un pouvoir directeur s'établit, sa première et sa principale fonction est de faire respecter les croyances, les traditions, les pratiques collectives, c'est-à-dire de défendre la conscience commune contre tous les ennemis du dedans comme du dehors. Il en devient ainsi le symbole, l'expression vivante aux yeux de tous. Aussi la vie qui est en elle se communique-t-elle à lui, comme les affinités des idées se communiquent aux mots qui les représentent, et voilà comment il prend un caractère qui le met hors de pair. Ce n'est plus une fonction sociale plus ou moins importante, c'est le type collectif incarné. Il participe donc à l'autorité que ce dernier exerce sur les consciences et c'est de là que lui vient sa force. Seulement, une fois que celle-ci est constituée sans s'affranchir de la source d'où elle découle et où elle continue à s'alimenter, elle devient pourtant un facteur autonome de la vie sociale, capable de produire spontanément des mouvements propres que ne détermine aucune impulsion externe, précisément à cause de cette suprématie qu'elle a conquise. Comme, d'autre part, elle n'est qu'une dérivation de la force qui est immanente à la conscience commune, elle a nécessairement les mêmes propriétés et réagit de la même manière, alors même que cette dernière ne réagit pas tout à fait à l'unisson. Elle repousse donc toute force antagoniste comme ferait l'âme diffuse de la société, alors même que celle-ci ne sent pas cet antagonisme ou ne le sent pas aussi vivement, c'est-à-dire qu'elle marque comme crimes des actes qui la froissent sans pourtant froisser au même degré les sentiments collectifs. Mais c'est de ces derniers qu'elle reçoit toute l'énergie qui lui permet de créer des crimes et des délits. Outre qu'elle ne peut venir d'ailleurs et que pourtant elle ne peut pas venir de rien, les faits suivants, qui seront amplement développés dans toute la suite de cet ouvrage, confirment cette explication. L'étendue de l'action que l'organe gouvernemental exerce sur le nombre et sur la qualification des actes criminels dépend de la force qu'il recèle. Celle-ci à son tour peut être mesurée soit par l'étendue de l'autorité qu'il exerce sur les citoyens, soit par le degré de gravité reconnu aux crimes dirigés contre lui. Or, nous verrons que c'est dans les sociétés inférieures que cette autorité est la plus grande et cette gravité la plus élevée, et, d'autre part, que c'est dans ces mêmes types sociaux que la conscience collective a le plus de puissance ¹.

C'est donc toujours à cette dernière qu'il faut revenir ; c'est d'elle que, directement ou indirectement, découle toute criminalité. Le crime n'est pas seulement la lésion d'intérêts même graves, c'est une offense contre une autorité en quelque sorte transcendante. Or, expérimentalement, il n'y a pas de force morale supérieure à l'individu, sauf la force collective.

Il y a, d'ailleurs, une manière de contrôler le résultat auquel nous venons d'arriver. Ce qui caractérise le crime, c'est qu'il détermine la peine. Si donc notre définition du crime est exacte, elle doit rendre compte de tous les caractères de la peine. Nous allons procéder à cette vérification.

Mais auparavant il faut établir quels sont ces caractères.

¹ D'ailleurs, quand l'amende est toute la peine, comme elle n'est qu'une réparation dont le montant est fixe, l'acte est sur les limites du droit pénal et du droit restitutif.

II

En premier lieu, la peine consiste dans une réaction passionnelle. Ce caractère est d'autant plus apparent que les sociétés sont moins cultivées. En effet, les peuples primitifs punissent pour punir, font souffrir le coupable uniquement pour le faire souffrir et sans attendre pour eux-mêmes aucun avantage de la souffrance qu'ils lui imposent. Ce qui le prouve, c'est qu'ils ne cherchent ni à frapper juste ni à frapper utilement, mais seulement à frapper. C'est ainsi qu'ils châtient les animaux qui ont commis l'acte réprouvé¹ ou même les êtres inanimés qui en ont été l'instrument passif². Alors que la peine n'est appliquée qu'à des personnes, elle s'étend souvent bien au-delà du coupable et s'en va atteindre des innocents, sa femme, ses enfants, ses voisins, etc.³. C'est que la passion qui est l'âme de la peine ne s'arrête qu'une fois épuisée. Si donc, quand elle a détruit celui qui l'a le plus immédiatement suscitée, il lui reste des forces, elle se répand plus loin d'une manière toute mécanique. Même quand elle est assez modérée pour ne s'en prendre qu'au coupable, elle fait sentir sa présence par la tendance qu'elle a à dépasser en gravité l'acte contre lequel elle réagit. C'est de là que viennent les raffinements de douleur ajoutés au dernier supplice. A Rome encore, le voleur devait non seulement rendre l'objet dérobé, mais encore payer une amende du double ou du quadruple⁴. D'ailleurs, la peine si générale du talion n'est-elle pas une satisfaction accordée à la passion de la vengeance ?

Mais aujourd'hui, dit-on, la peine a changé de nature ; ce n'est plus pour se venger que la société châtie, c'est pour se défendre. La douleur qu'elle inflige n'est plus entre ses mains qu'un instrument méthodique de protection. Elle punit, non parce que le châtiment lui offre par lui-même quelque satisfaction, mais afin que la crainte de la peine paralyse les mauvaises volontés. Ce n'est plus la colère, mais la prévoyance réfléchie qui détermine la répression. Les observations précédentes ne pourraient donc pas être généralisées : elles ne concerneraient que la forme primitive de la peine et ne pourraient pas être étendues à sa forme actuelle.

Mais pour qu'on ait le droit de distinguer aussi radicalement ces deux sortes de peines, ce n'est pas assez de constater qu'elles sont employées en vue de fins différentes. La nature d'une pratique ne change pas nécessairement parce que les intentions conscientes de ceux qui l'appliquent se modifient. Elle pouvait, en effet, jouer déjà le même rôle autrefois, mais sans qu'on s'en aperçût. Dans ce cas, pourquoi se transformerait-elle par cela seul qu'on se rend mieux compte des effets qu'elle produit ? Elle s'adapte aux nouvelles conditions d'existence qui lui sont ainsi faites sans changements essentiels. C'est ce qui arrive pour la peine.

En effet, c'est une erreur de croire que la vengeance ne soit qu'une inutile cruauté. Il est bien possible qu'en elle-même elle consiste dans une réaction mécanique et sans

¹ Voir Exode, XXI, 28; Lévi., XX, 16.

² Par exemple, le couteau qui a servi à perpétrer le meurtre. - Voir POST, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft*, I, pp. 230-231.

³ Voir Exode, XX, 4 et 5; Deutéronome, XII, 12-18; THONISSEN, *Études sur l'histoire du droit criminel*, I, 70 et 178 et suiv.

⁴ WALTER, op. cit., § 793.

but, dans un mouvement passionnel et inintelligent, dans un besoin irraisonné de détruire ; mais, en fait, ce qu'elle tend à détruire était une menace pour nous. Elle constitue donc en réalité un véritable acte de défense, *quoique instinctif* et irréfléchi. Nous ne nous vengeons que de ce qui nous a fait du mal, et ce qui nous a fait du mal est toujours un danger. L'instinct de la vengeance n'est en somme que l'instinct de conservation exaspéré par le péril. Ainsi il s'en faut que la vengeance ait eu dans l'histoire de l'humanité le rôle négatif et stérile qu'on lui attribue. C'est une arme défensive qui a son prix ; seulement, c'est une arme grossière. Comme elle n'a pas conscience des services qu'elle rend automatiquement, elle ne peut pas se régler en conséquence ; mais elle se répand un peu au hasard, au gré des causes aveugles qui la poussent et sans que rien ne modère ses emportements. Aujourd'hui, comme nous connaissons davantage le but à atteindre, nous savons mieux utiliser les moyens dont nous disposons ; nous nous protégeons avec plus de méthode et, par suite, plus efficacement. Mais, dès le principe, ce résultat était obtenu, quoique d'une manière plus imparfaite. Entre la peine d'aujourd'hui et celle d'autrefois il n'y a donc pas un abîme, et, par conséquent, il n'était pas nécessaire que la première devînt autre chose qu'elle-même pour s'accommoder au rôle qu'elle joue dans nos sociétés civilisées. Toute la différence vient de ce qu'elle produit ses effets avec une plus grande conscience de ce qu'elle fait. Or, *quoique* la conscience individuelle ou sociale ne soit pas sans influence sur la réalité qu'elle éclaire, elle n'a pas le pouvoir d'en changer la nature. La structure interne des phénomènes reste la même, qu'ils soient conscients ou non. Nous pouvons donc nous attendre à ce que les éléments essentiels de la peine soient les mêmes que jadis.

Et en effet, la peine est restée, du moins en partie, une œuvre de vengeance. On dit que nous ne faisons pas souffrir le coupable pour le faire souffrir ; il n'en est pas moins vrai que nous trouvons juste qu'il souffre. Peut-être avons-nous tort ; mais ce n'est pas ce qui est en question. Nous cherchons pour le moment à définir la peine telle qu'elle est ou a été, non telle qu'elle doit être. Or, il est certain que cette expression de vindicte publique, qui revient sans cesse dans la langue des tribunaux, n'est pas un vain mot. En supposant que la peine puisse réellement servir à nous protéger pour l'avenir, nous estimons qu'elle doit être, avant tout, une expiation du passé. Ce qui le prouve, ce sont les précautions minutieuses que nous prenons pour la proportionner aussi exactement que possible à la gravité du crime ; elles seraient inexplicables si nous ne croyions que le coupable doit souffrir parce qu'il a fait le mal et dans la même mesure. En effet, cette graduation n'est pas nécessaire si la peine n'est qu'un moyen de défense. Sans doute, il y aurait danger pour la société à ce que les attentats les plus graves fussent assimilés à de simples délits ; mais il ne pourrait y avoir qu'avantage, dans la plupart des cas, à ce que les seconds fussent assimilés aux premiers. Contre un ennemi, on ne saurait trop prendre de précautions. Dira-t-on que les auteurs des moindres méfaits ont des natures moins perverses et que, pour neutraliser leurs mauvais instincts, il suffit de peines moins fortes ? Mais si leurs penchants sont moins vicieux, ils ne sont pas pour cela moins intenses. Les voleurs sont aussi fortement enclins au vol que les meurtriers à l'homicide ; la résistance qu'offrent les premiers n'est pas inférieure à celle des seconds, et par conséquent, pour en triompher, on devrait recourir aux mêmes moyens. Si, comme on l'a dit, il s'agissait uniquement de refouler une force nuisible par une force contraire, l'intensité de la seconde devrait être uniquement mesurée d'après l'intensité de la première, sans que la qualité de celle-ci entrât en ligne de compte. L'échelle pénale ne devrait donc comprendre qu'un petit nombre de degrés ; la peine ne devrait varier que suivant que le criminel est plus ou moins endurci, et non suivant la nature de l'acte criminel. Un voleur incorrigible serait traité comme un meurtrier incorrigible. Or, en fait, quand

même il serait avéré qu'un coupable est définitivement incurable, nous nous sentirions encore tenus de ne pas lui appliquer un châtement excessif. C'est la preuve que nous sommes restés fidèles au principe du talion, quoique nous l'entendions dans un sens plus élevé qu'autrefois. Nous ne mesurons plus d'une manière aussi matérielle et grossière ni l'étendue de la faute, ni celle du châtement ; mais nous pensons toujours qu'il doit y avoir une équation entre ces deux termes, que nous ayons ou non avantage à établir cette balance. La peine est donc restée pour nous ce qu'elle était pour nos pères. C'est encore un acte de vengeance, puisque c'est une expiation. Ce que nous vengeons, ce que le criminel expie, c'est l'outrage fait à la morale.

Il y a surtout une peine où ce caractère passionnel est plus manifeste qu'ailleurs ; c'est la honte qui double la plupart des peines, et qui croît avec elles. Le plus souvent, elle ne sert à rien. A quoi bon flétrir un homme qui ne doit plus vivre dans la société de ses semblables et qui a surabondamment prouvé par sa conduite que des menaces plus redoutables ne suffisaient pas à l'intimider ? La flétrissure se comprend quand il n'y a pas d'autre peine ou comme complément d'une peine matérielle assez faible ; dans le cas contraire, elle fait double emploi. On peut même dire que la société ne recourt aux châtements légaux que quand les autres sont insuffisants, mais alors pourquoi les maintenir ? Ils sont une sorte de supplice supplémentaire et sans but, ou qui ne peut avoir d'autre cause que le besoin de compenser le mal par le mal. C'est si bien un produit de sentiments instinctifs, irrésistibles, qu'ils s'étendent souvent à des innocents ; c'est ainsi que le lieu du crime, les instruments qui y ont servi, les parents du coupable participent parfois à l'opprobre dont nous frappons ce dernier. Or, les causes qui déterminent cette répression diffuse sont aussi celles de la répression organisée qui accompagne la première. Il suffit, d'ailleurs, de voir dans les tribunaux comment la peine fonctionne, pour reconnaître que le ressort en est tout passionnel ; car c'est à des passions que s'adressent et le magistrat qui poursuit et l'avocat qui défend. Celui-ci cherche à exciter de la sympathie pour le coupable, celui-là à réveiller les sentiments sociaux qu'a froissés l'acte criminel, et c'est sous l'influence de ces passions contraires que le juge prononce.

Ainsi, la nature de la peine n'a pas essentiellement changé. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le besoin de vengeance est mieux dirigé aujourd'hui qu'autrefois. L'esprit de prévoyance qui s'est éveillé ne laisse plus le champ aussi libre à l'action aveugle de la passion ; il la contient dans de certaines limites, il s'oppose aux violences absurdes, aux ravages sans raison d'être. Plus éclairée, elle se répand moins au hasard ; on ne la voit plus, pour se satisfaire quand même, se tourner contre des innocents. Mais elle reste néanmoins l'âme de la pénalité. Nous pouvons donc dire que la peine consiste dans une réaction passionnelle d'intensité graduée ¹.

Mais d'où émane cette réaction ? Est-ce de l'individu ou de la société ?

¹ C'est d'ailleurs ce que reconnaissent ceux-là mêmes qui trouvent inintelligible l'idée d'expiation ; car leur conclusion, c'est crue, pour être mise en harmonie avec leur doctrine, la conception traditionnelle de la peine devrait être totalement transformée et réformée de fond en comble. C'est donc qu'elle repose et a toujours reposé sur le principe qu'ils combattent (Voir FOUILLÉE, *Science sociale*, p. 307 et suiv.).

Tout le monde sait que c'est la société qui punit ; mais il pourrait se faire que ce ne fût pas pour son compte. Ce qui met hors de doute le caractère social de la peine, c'est qu'une fois prononcée, elle ne peut plus être levée que par le gouvernement au nom de la société. Si c'était une satisfaction accordée aux particuliers, ceux-ci seraient toujours maîtres d'en faire la remise : on ne conçoit pas un privilège imposé et auquel le bénéficiaire ne peut pas renoncer. Si c'est la société seule qui dispose de la répression, c'est qu'elle est atteinte alors même que les individus le sont aussi, et c'est l'attentat dirigé contre elle qui est réprimé par la peine.

Cependant, on peut citer des cas où l'exécution de la peine dépend de la volonté des particuliers. A Home, certains méfaits étaient punis d'une amende au profit de la partie lésée, qui pouvait y renoncer ou en faire l'objet d'une transaction : c'était le vol non manifeste, la rapine, l'injure, le dommage causé injustement ¹. Ces délits, que l'on appelait privés (*delicta privata*), s'opposaient aux crimes proprement dits dont la répression était poursuivie au nom de la cité. On retrouve la même distinction en Grèce, chez les Hébreux ². Chez les peuples plus primitifs, la peine semble être parfois une chose encore plus complètement privée, comme tend à le prouver l'usage de la *vendetta*. Ces sociétés sont composées d'agréats élémentaires, de nature quasi familiale, et qui sont commodément désignés par l'expression de *clans*. Or, lorsqu'un attentat est commis par un ou plusieurs membres d'un clan contre un autre, c'est ce dernier qui châtie lui-même l'offense qu'il a subie ³. Ce qui accroît encore, au moins en apparence, l'importance de ces faits au point de vue de la doctrine, c'est qu'on a très souvent soutenu que la *vendetta* avait été primitivement la forme unique de la peine : celle-ci aurait donc consisté d'abord dans des actes de vengeance privée. Mais alors, si aujourd'hui la société est armée du droit de punir, ce ne peut être, semble-t-il, qu'en vertu d'une sorte de délégation des individus. Elle n'est que leur mandataire. C'est leurs intérêts qu'elle gère à leur place, probablement parce qu'elle les gère mieux, mais ce n'est pas les siens propres. Dans le principe, ils se vengeaient eux-mêmes ; maintenant, c'est elle qui les venge ; mais comme le droit pénal ne peut avoir changé de nature par suite de ce simple transfert, il n'aurait donc rien de proprement social. Si la société paraît y jouer un rôle prépondérant, ce n'est que comme substitut des individus.

Mais si répandue que soit cette théorie, elle est contraire aux faits les mieux établis. On ne peut pas citer une seule société où la *vendetta* ait été la forme primitive de la peine. Tout au contraire, il est certain que le droit pénal à l'origine était essentiellement religieux. C'est un fait évident pour l'Inde, pour la Judée, puisque le droit qui y était pratiqué était censé révélé ⁴. En Égypte, les dix livres d'Hermès, qui renfermaient le droit criminel avec toutes les autres lois relatives au gouvernement de l'État, étaient appelés sacerdotaux, et Élien affirme que, de toute antiquité, les prêtres égyptiens exercèrent le pouvoir judiciaire ⁵. Il en était de même dans l'ancienne Germanie ⁶. En Grèce, la justice était considérée comme une émanation de Jupiter, et

¹ REIN, Op. cit., p. 111.

² Chez les Hébreux, le vol, la violation de dépôt, l'abus de confiance, les coups étaient traités comme délits privés.

³ Voir notamment Morgan, *Ancient Society*, London, 1870, p. 76.

⁴ En Judée, les juges n'étaient pas des prêtres, mais tout juge était le représentant de Dieu, l'homme de Dieu (Deutér., 1, 17 ; Exode, XXII, 28). Dans l'Inde, c'était le roi qui jugeait, mais cette fonction était regardée comme essentiellement religieuse (MANOU, VIII, V, 303-311).

⁵ THONISSEN, *Études sur l'histoire du droit criminel*, I, p. 107.

⁶ ZOEPFL, *Deutsche Rechtsgeschichte*, p. 909.

le sentiment comme une vengeance du dieu¹. A Rome, les origines religieuses du droit pénal sont rendues manifestes et par de vieilles traditions², et par des pratiques archaïques qui subsistèrent très tard, et par la terminologie juridique elle-même³. Or, la religion est chose essentiellement sociale. Bien loin qu'elle ne poursuive que des fins individuelles, elle exerce sur l'individu une contrainte de tous les instants. Elle l'oblige à des pratiques qui le gênent, à des sacrifices, petits ou grands, qui lui coûtent. Il doit prendre sur ses biens les offrandes qu'il est tenu de présenter à la divinité; il doit prendre sur le temps de son travail ou de ses distractions les moments nécessaires à l'accomplissement des rites ; il doit s'imposer toute sorte de privations qui lui sont commandées, renoncer même à la vie si les dieux l'ordonnent. La vie religieuse est toute faite d'abnégation et de désintéressement. Si donc le droit criminel est primitivement un droit religieux, on peut être sûr que les intérêts qu'il sert sont sociaux. Ce sont leurs propres offenses que les dieux vengent par la peine et non celles des particuliers ; or, les offenses contre les dieux sont des offenses contre la société.

Aussi, dans les sociétés inférieures, les délits les plus nombreux sont-ils ceux qui lèsent la chose publique : délits contre la religion, contre les mœurs, contre l'autorité, etc. Il n'y a qu'à voir dans la Bible, dans les lois de Manou, dans les monuments qui nous restent du vieux droit égyptien la place relativement petite qui est faite aux prescriptions protectrices des individus, et, au contraire, le développement luxuriant de la législation répressive sur les différentes formes du sacrilège, les manquements aux divers devoirs religieux, aux exigences du cérémonial, etc.⁴. En même temps, ces crimes sont les plus sévèrement punis. Chez les Juifs, les attentats les plus abominables sont les attentats contre la religion⁵. Chez les anciens Germains, deux crimes seulement étaient punis de mort, au dire de Tacite : c'étaient la trahison et la désertion⁶. D'après Confucius et Meng-Tseu, l'impiété est une plus grande faute que l'assassinat⁷. En Égypte, le moindre sacrilège est puni de mort⁸. A Rome, tout en haut de l'échelle de la criminalité, se trouve le *crimen perduellionis*⁹.

Mais alors, qu'est-ce que ces peines privées dont nous rapportons plus haut des exemples ? Elles ont une nature mixte et tiennent à la fois de la sanction répressive et de la sanction restitutive. C'est ainsi que le délit privé du droit romain représente une sorte d'intermédiaire entre le crime proprement dit et la lésion purement civile. Il a des traits de l'un et de l'autre et flotte sur les confins des deux domaines. C'est un délit en ce sens que la sanction fixée par la loi ne consiste pas simplement à remettre les choses en état ; le délinquant n'est pas seulement tenu de réparer le dommage qu'il a causé, mais il doit quelque chose en surcroît, une expiation. Cependant, ce n'est pas tout à fait un délit, puisque, si c'est la société qui prononce la peine, ce n'est pas elle qui est maîtresse de l'appliquer. C'est un droit qu'elle confère à la partie lésée qui,

¹ « C'est le fils de Saturne, dit Hésiode, qui a donné aux hommes la justice » (Travaux et jours, V, 279 et 280, éd. Didot). - « Quand les mortels se livrent... aux actions vicieuses, Jupiter à la longue vue leur inflige un prompt châtement » (ibid., 266, Cf. Iliade, XVI, 384 et suiv.).

² WALTER, Op. cit., § 788.

³ REIN, Op. cit., pp. 27-36.

⁴ Voir THONISSEN, passim.

⁵ MUNCK, Palestine, p. 216.

⁶ Germania, XII.

⁷ PLATH, Gesetz und Recht im alten China, 1865, 69 et 70.

⁸ THONISSEN, op. cit., I, 145.

⁹ WALTER, op. cit., § 803.

seule, en dispose librement ¹. De même, la *vendetta* est évidemment un châtiment que la société reconnaît comme légitime, mais qu'elle laisse aux particuliers le soin d'infliger. Ces faits ne font donc que confirmer ce que nous avons dit sur la nature de la pénalité. Si cette sorte de sanction intermédiaire est, en partie, une chose privée, dans la même mesure, ce n'est pas une peine. Le caractère pénal en est d'autant moins prononcé que le caractère social en est plus effacé et inversement. Il s'en faut donc que la vengeance privée soit le prototype de la peine ; ce n'est au contraire qu'une peine imparfaite. Bien loin que les attentats contre les personnes aient été les premiers qui fussent réprimés, à l'origine ils sont seulement sur le seuil du droit pénal. Ils ne se sont élevés sur l'échelle de la criminalité qu'à mesure que la société s'en est plus complètement saisie, et cette opération, que nous n'avons pas à décrire, ne s'est certainement pas réduite à un simple transfert. Tout au contraire, l'histoire de cette pénalité n'est qu'une suite continue d'empiétements de la société sur l'individu ou plutôt sur les groupes élémentaires qu'elle renferme dans son sein, et le résultat de ces empiétements est de mettre de plus en plus à la place du droit des particuliers celui de la société ².

Mais les caractères précédents appartiennent tout aussi bien à la répression diffuse qui suit les actions simplement immorales qu'à la répression légale. Ce qui distingue cette dernière, c'est, avons-nous dit, qu'elle est organisée ; mais en quoi consiste cette organisation ?

Quand on songe au droit pénal tel qu'il fonctionne dans nos sociétés actuelles, on se représente un code où des peines très définies sont attachées à des crimes également définis. Le juge dispose bien d'une certaine latitude pour appliquer à chaque cas particulier ces dispositions générales ; mais, dans ses lignes essentielles, la peine est prédéterminée pour chaque catégorie d'actes défectueux. Cette organisation savante n'est cependant pas constitutive de la peine, car il y a bien des sociétés où celle-ci existe sans être fixée par avance. Il y a dans la Bible nombre de défenses qui sont aussi impératives que possible et qui, cependant, ne sont sanctionnées par aucun châtiment expressément formulé. Le caractère pénal n'en est pourtant pas douteux ; car, si les textes sont muets sur la peine, en même temps ils expriment pour l'acte défendu une telle horreur qu'on ne peut soupçonner un instant qu'il soit resté impuni ³. Il y a donc tout lieu de croire que ce silence de la loi vient simplement de ce que la répression n'était pas déterminée. Et, en effet, bien des récits du Pentateuque nous apprennent qu'il y avait des actes dont la valeur criminelle était incontestée, et dont la peine n'était établie que par le juge qui l'appliquait. La société savait bien qu'elle se trouvait en présence d'un crime ; mais la sanction pénale qui y devait être attachée n'était pas encore définie ⁴. De plus, même parmi les peines qui sont énoncées par le

¹ Toutefois, ce qui accentue le caractère pénal du délit privé, c'est qu'il entraînait l'infamie, véritable peine publique (Voir REIN, *op. cit.*, 916, et BOUVY, *De l'infamie en droit romain*, Paris, 1884, 35).

² En tout cas, il importe de remarquer que la *vendetta* est chose éminemment collective. Ce n'est pas l'individu qui se venge, mais son clan ; plus tard, c'est au clan ou à la famille qu'est payée la composition.

³ Deutér., VI, 25.

⁴ On avait trouvé un homme ramassant du bois le jour du sabbat : « Ceux qui le trouvèrent l'amènèrent à Moïse et à Aaron et à toute l'assemblée, et ils le mirent en prison, car on n'avait pas encore déclaré ce qu'on devait lui faire » (Nombres, XV, 32-36). -Ailleurs, il s'agit d'un homme

législateur, il en est beaucoup qui ne sont pas spécifiées avec précision. Ainsi nous savons qu'il y avait différentes sortes de supplices qui n'étaient pas mis sur le même pied, et pourtant, dans un grand nombre de cas, les textes ne parlent que de la mort d'une manière générale, sans dire quel genre de mort devait être infligé. D'après Sumner Maine, il en était de même dans la Rome primitive ; les crimina étaient poursuivis devant l'assemblée du peuple qui fixait souverainement la peine par une loi, en même temps qu'elle établissait la réalité du fait incriminé ¹. Au reste, même jusqu'au XVI^e siècle, le principe général de la pénalité, « c'est que l'application en était laissée à l'arbitraire du juge, *arbitrio el officio judicis*... Seulement, il n'est pas permis au juge d'inventer des peines autres que celles qui sont usitées ² ». Un autre effet de ce pouvoir du juge était de faire entièrement dépendre de son appréciation jusqu'à la qualification de l'acte criminel, qui, par conséquent, était elle-même indéterminée ³.

Ce n'est donc pas dans la réglementation de la peine que consiste l'organisation distinctive de ce genre de répression. Ce n'est pas davantage dans l'institution d'une procédure criminelle ; les faits que nous venons de citer démontrent assez qu'elle a fait, pendant longtemps, défaut. La seule organisation qui se rencontre partout où il y a peine proprement dite se réduit donc à l'établissement d'un tribunal. De quelque manière qu'il soit composé, qu'il comprenne tout le peuple ou seulement une élite, qu'il suive ou non une procédure régulière tant dans l'instruction de l'affaire que dans l'application de la peine, par cela seul que l'infraction, au lieu d'être jugée par chacun, est soumise à l'appréciation d'un corps constitué, par cela seul que la réaction collective a pour intermédiaire un organe défini, elle cesse d'être diffuse : elle est organisée. L'organisation pourra être plus complète, mais dès ce moment elle existe.

La peine consiste donc essentiellement dans une réaction passionnelle, d'intensité graduée, que la société exerce par l'intermédiaire d'un corps constitué sur ceux de ses membres qui ont violé certaines règles de conduite.

Or, la définition que nous avons donnée du crime rend très aisément compte de tous ces caractères de la peine.

III

Tout état fort de la conscience est une source de vie ; c'est un facteur essentiel de notre vitalité générale. Par conséquent, tout ce qui tend à l'affaiblir nous diminue et nous déprime ; il en résulte une impression de trouble et de malaise analogue à celle que nous ressentons quand une fonction importante est suspendue ou ralentie. Il est donc inévitable que nous réagissions énergiquement contre la cause qui nous menace

qui avait blasphémé le nom de Dieu. Les assistants l'arrêtent, mais ne savent pas comme il doit être traité. Moïse lui-même l'ignore et va consulter l'Éternel (Lév., XXIV, 12-16).

¹ Ancien droit, p. 353.

² Du Boys, Histoire du droit criminel des peuples modernes, VI, 11.

³ Du Boys, *ibid.*, 14.

d'une telle diminution, que nous nous efforcions de l'écarter, afin de maintenir l'intégralité de notre conscience.

Au premier rang des causes qui produisent ce résultat, il faut mettre la représentation d'un état contraire. Une représentation n'est pas, en effet, une simple image de la réalité, une ombre inerte projetée en nous par les choses ; mais c'est une force qui soulève autour d'elle tout un tourbillon de phénomènes organiques et psychiques. Non seulement le courant nerveux qui accompagne l'idéation rayonne dans les centres corticaux autour du point où il a pris naissance et passe d'un plexus dans l'autre, mais il retentit dans les centres moteurs où il détermine des mouvements, dans les centres sensoriels où il réveille des images, excite parfois des commencements d'illusions et peut même affecter jusqu'aux fonctions végétatives¹ ; ce retentissement est d'autant plus considérable que la représentation est elle-même plus intense, que l'élément émotionnel en est plus développé. Ainsi la représentation d'un sentiment contraire au nôtre agit en nous dans le même sens et de la même manière que le sentiment dont elle est le substitut ; c'est comme s'il était lui-même entré dans notre conscience. Elle a, en effet, les mêmes affinités, quoique moins vives ; elle tend à éveiller les mêmes idées, les mêmes mouvements, les mêmes émotions. Elle oppose donc une résistance au jeu de notre sentiment personnel, et, par suite, l'affaiblit, en attirant dans une direction contraire toute une partie de notre énergie. C'est comme si une force étrangère s'était introduite en nous de nature à déconcerter le libre fonctionnement de notre vie psychique. Voilà pourquoi une conviction opposée à la nôtre ne peut se manifester en notre présence sans nous troubler ; c'est que, du même coup, elle pénètre en nous, et se trouvant en antagonisme avec tout ce qu'elle y rencontre, y détermine de véritables désordres. Sans doute, tant que le conflit n'éclate qu'entre des idées abstraites, il n'a rien de bien douloureux, parce qu'il n'a rien de bien profond. La région de ces idées est à la fois la plus élevée et la plus superficielle de la conscience, et les changements qui y surviennent, n'ayant pas de répercussions étendues, ne nous affectent, que faiblement. Mais quand il s'agit d'une croyance qui nous est chère, nous ne permettons pas et ne pouvons pas permettre qu'on y porte impunément la main. Toute offense dirigée contre elle suscite une réaction émotionnelle, plus ou moins violente, qui se tourne contre l'offenseur. Nous nous emportons, nous nous indignons contre lui, nous lui en voulons, et les sentiments ainsi soulevés ne peuvent pas ne pas se traduire par des actes ; nous le fuyons, nous le tenons à distance, nous l'exilons de notre société, etc.

Nous ne prétendons pas sans doute que toute conviction forte soit nécessairement intolérante ; l'observation courante suffit à démontrer le contraire. Mais c'est que des causes extérieures neutralisent alors celles dont nous venons d'analyser les effets. Par exemple, il peut y avoir entre les adversaires une sympathie générale qui contienne leur antagonisme et qui l'atténue. Mais il faut que cette sympathie soit plus forte que cet antagonisme, autrement, elle ne lui survit pas. Ou bien les deux partis en présence renoncent à la lutte quand il est avéré qu'elle ne peut pas aboutir, et ils se contentent de maintenir leurs situations respectives, ils se tolèrent mutuellement, ne pouvant pas s'entredétruire. La tolérance réciproque qui clôt parfois les guerres de religion est souvent de cette nature. Dans tous ces cas, si le conflit des sentiments n'engendre pas ses conséquences naturelles, ce n'est pas qu'il ne les recèle, c'est qu'il est empêché de les produire.

¹ Voir MAUDSLEY, *Physiologie de l'esprit*, tr. fr., p. 270.

D'ailleurs, elles sont utiles en même temps que nécessaires. Outre qu'elles dérivent forcément des causes qui les produisent, elles contribuent à les maintenir. Toutes ces émotions violentes constituent, en réalité, un appel de forces supplémentaires qui viennent rendre au sentiment attaqué l'énergie que lui soutire la contradiction. On a dit parfois que la colère était inutile parce qu'elle n'était qu'une passion destructive, mais c'est ne la voir que par un de ses aspects. En fait, elle consiste dans une surexcitation de forces latentes et disponibles qui viennent aider notre sentiment personnel à faire face aux dangers en les renforçant. A l'état de paix, si l'on peut ainsi parler, celui-ci n'est pas suffisamment armé pour la lutte, il risquerait donc de succomber si des réserves passionnelles n'entraient en ligne au moment voulu ; la colère n'est autre chose qu'une mobilisation de ces réserves. Il peut même se faire que, les secours ainsi évoqués dépassant les besoins, la discussion ait pour effet de nous affermir davantage dans nos convictions, bien loin de nous ébranler.

Or, on sait quel degré d'énergie peut prendre une croyance ou un sentiment, par cela seul qu'ils sont ressentis par une même communauté d'hommes en relation les uns avec les autres ; les causes de ce phénomène sont aujourd'hui bien connues ¹. De même que des états de conscience contraires s'affaiblissent réciproquement, des états de conscience identiques, en s'échangeant, se renforcent les uns les autres. Tandis que les premiers se soustraient, les seconds s'additionnent. Si quelqu'un exprime devant nous une idée qui était déjà nôtre, la représentation que nous nous en faisons vient s'ajouter à notre propre idée, s'y superpose, se confond avec elle, lui communique ce qu'elle-même a de vitalité ; de cette fusion sort une idée nouvelle qui absorbe les précédentes, et qui, par suite, est plus vive que chacune d'elles prise isolément. Voilà pourquoi, dans les assemblées nombreuses, une émotion peut acquérir une telle violence ; c'est que la vivacité avec laquelle elle se produit dans chaque conscience retentit dans toutes les autres. Il n'est même pas nécessaire que nous éprouvions déjà par nous-mêmes, en vertu de notre seule nature individuelle, un sentiment collectif, pour qu'il prenne chez nous une telle intensité ; car ce que nous y ajoutons est, en somme, bien peu de chose. Il suffit que nous ne soyons pas un terrain trop réfractaire pour que, pénétrant du dehors avec la force qu'il tient de ses origines, il s'impose à nous. Puisque donc les sentiments qu'offense le crime sont, au sein d'une même société, les plus universellement collectifs qui soient, puisqu'ils sont même des états particulièrement forts de la conscience commune, il est impossible qu'ils tolèrent la contradiction. Surtout si cette contradiction n'est pas purement théorique, si elle s'affirme non seulement par des paroles, mais par des actes, comme elle est alors portée à son maximum, nous ne pouvons manquer de nous raidir contre elle avec passion. Une simple remise en état de l'ordre troublé ne saurait nous suffire ; il nous fait une satisfaction plus violente. La force contre laquelle le crime vient se heurter est trop intense pour réagir avec tant de modération. D'ailleurs, elle ne pourrait le faire sans s'affaiblir, car c'est grâce à l'intensité de la réaction qu'elle se ressaisit et se maintient au même degré d'énergie.

On peut expliquer ainsi un caractère de cette réaction que l'on a souvent signalé comme irrationnel. Il est certain qu'au fond de la notion d'expiation, il y a l'idée d'une satisfaction accordée à quelque puissance, réelle ou idéale, qui nous est supérieure. Quand nous réclamons la répression du crime, ce n'est pas nous que nous voulons personnellement venger, mais quelque chose de sacré que nous sentons plus ou moins confusément en dehors et au-dessus de nous. Ce quelque chose, nous le concevons de manières différentes suivant les temps et les milieux ; parfois, c'est une simple idée,

¹ Voir ESPINAS, *Sociétés animales, passim*, Paris, F. Alcan.

comme la morale, le devoir ; le plus souvent, nous nous le représentons sous la forme d'un ou de plusieurs êtres concrets : les ancêtres, la divinité. Voilà pourquoi le droit pénal non seulement est essentiellement religieux à l'origine, mais encore garde toujours une certaine marque de religiosité : c'est que les actes qu'il châtie paraissent être des attentats contre quelque chose de transcendant, être ou concept. C'est par cette même raison que nous nous expliquons à nous-mêmes comment ils nous paraissent réclamer une sanction supérieure à la simple réparation dont nous nous contentons dans l'ordre des intérêts purement humains.

Assurément, cette représentation est illusoire ; c'est bien nous que nous vengeons en un sens, nous que nous satisfaisons, puisque c'est en nous et en nous seuls que se trouvent les sentiments offensés. Mais cette illusion est nécessaire. Comme par suite de leur origine collective, de leur universalité, de leur permanence dans la durée, de leur intensité intrinsèque, ces sentiments ont une force exceptionnelle, ils se séparent radicalement du reste de notre conscience dont les états sont beaucoup plus faibles. Ils nous dominent, ils ont, pour ainsi dire, quelque chose de surhumain, et, en même temps, ils nous attachent à des objets qui sont en dehors de notre vie temporelle. Ils nous apparaissent donc comme l'écho en nous d'une force qui nous est étrangère et qui, de plus, est supérieure à celle que nous sommes. Nous sommes ainsi nécessités à les projeter en dehors de nous, à rapporter à quelque objet extérieur ce qui les concerne ; on sait aujourd'hui comment se font ces aliénations partielles de la personnalité. Ce mirage est tellement inévitable que, sous une forme ou sous une autre, il se produira tant qu'il y aura un système répressif. Car, pour qu'il en fût autrement, il faudrait qu'il n'y eût en nous que des sentiments collectifs d'une intensité médiocre, et, dans ce cas, il n'y aurait plus de peine. On dira que l'erreur se dissipera d'elle-même dès que les hommes en auront pris conscience ? Mais nous avons beau savoir que le soleil est un globe immense, nous le voyons toujours sous l'aspect d'un disque de quelques pouces. L'entendement peut bien nous apprendre à interpréter nos sensations ; il ne peut les changer. Du reste, l'erreur n'est que partielle. Puisque ces sentiments sont collectifs, ce n'est pas nous qu'ils représentent en nous, mais la société. Donc, en les vengeant, c'est bien elle et non nous-mêmes que nous vengeons, et, d'autre part, elle est quelque chose de supérieur à l'individu. C'est donc à tort qu'on s'en prend à ce caractère quasi religieux de l'expiation pour en faire une sorte de superfétation parasite. C'est au contraire un élément intégrant de la peine. Sans doute, il n'en exprime la nature que d'une manière métaphorique, mais la métaphore n'est pas sans vérité.

D'autre part, on comprend que la réaction pénale ne soit pas uniforme dans tous les cas, puisque les émotions qui la déterminent ne sont pas toujours les mêmes. Elles sont, en effet, plus ou moins vives selon la vivacité du sentiment froissé, et aussi selon la gravité de l'offense subie. Un état fort réagit plus qu'un état faible, et deux états de même intensité réagissent inégalement suivant qu'ils sont plus ou moins violemment contredits. Ces variations se produisent nécessairement, et de plus elles servent, car il est bon que l'appel de forces soit en rapport avec l'importance du danger. Trop faible, il serait insuffisant ; trop violent, ce serait une perte inutile. Puisque la gravité de l'acte criminel varie en fonction des mêmes facteurs, la proportionnalité que l'on observe partout entre le crime et le châtiment s'établit donc avec une spontanéité mécanique, sans qu'il soit nécessaire de faire des supputations savantes pour la calculer. Ce qui fait la graduation des crimes est aussi ce qui fait celle des peines ; les deux échelles ne peuvent, par conséquent, pas manquer de se correspondre, et cette correspondance, pour être nécessaire, ne laisse pas, en même temps, d'être utile.

Quant au caractère social de cette réaction, il dérive de la nature sociale des sentiments offensés. Parce que ceux-ci se retrouvent dans toutes les consciences, l'infraction commise soulève chez tous ceux qui en sont témoins ou qui en savent l'existence une même indignation. Tout le monde est atteint, par conséquent tout le monde se raidit contre l'attaque. Non seulement la réaction est générale, mais elle est collective, ce qui n'est pas la même chose ; elle ne se produit pas isolément chez chacun, mais avec un ensemble et une unité, d'ailleurs variables suivant les cas. En effet, de même que des sentiments contraires se repoussent, des sentiments semblables s'attirent, et cela d'autant plus fortement qu'ils sont plus intenses. Comme la contradiction est un danger qui les exaspère, elle amplifie leur force attractive. Jamais on éprouve autant le besoin de revoir ses compatriotes que quand on est en pays étranger ; jamais le croyant ne se sent aussi fortement porté vers ses coreligionnaires qu'aux époques de persécution. Sans doute, nous aimons en tout temps la compagnie de ceux qui pensent et qui sentent comme nous ; mais c'est avec passion, et non plus seulement avec plaisir, que nous la recherchons au sortir de discussions où nos croyances communes ont été vivement combattues. Le crime rapproche donc les consciences honnêtes et les concentre. Il n'y a qu'à voir ce qui se produit, surtout dans une petite ville, quand quelque scandale moral vient d'être commis. On s'arrête dans la rue, on se visite, on se retrouve aux endroits convenus pour parler de l'événement et on s'indigne en commun. De toutes ces impressions similaires qui s'échangent, de toutes les colères qui s'expriment, se dégage une colère unique, plus ou moins déterminée suivant les cas, qui est celle de tout le monde sans être celle de personne en particulier. C'est la colère publique.

Elle seule, d'ailleurs, peut servir à quelque chose. En effet, les sentiments qui sont en jeu tirent toute leur force de ce fait qu'ils sont communs à tout le monde, ils sont énergiques parce qu'ils sont incontestés. Ce qui fait le respect particulier dont ils sont l'objet, c'est qu'ils sont universellement respectés. Or, le crime n'est possible que si ce respect n'est pas vraiment universel ; par conséquent, il implique qu'ils ne sont pas absolument collectifs et il entame cette unanimité, source de leur autorité. Si donc, quand il se produit, les consciences qu'il froisse ne s'unissaient pas pour se témoigner les unes aux autres qu'elles restent en communion, que ce cas particulier est une anomalie, elles ne pourraient pas ne pas être ébranlées à la longue. Mais il faut qu'elles se réconfortent en s'assurant mutuellement qu'elles sont toujours à l'unisson ; le seul moyen pour cela est qu'elles réagissent en commun. En un mot, puisque c'est la conscience commune qui est atteinte, il faut aussi que ce soit elle qui résiste, et, par conséquent, que la résistance soit collective.

Il reste à dire pourquoi elle s'organise.

On s'expliquera ce dernier caractère si l'on remarque que la répression organisée ne s'oppose pas à la répression diffuse, mais s'en distingue seulement par des différences de degrés : la réaction y a plus d'unité. Or, l'intensité plus grande et la nature plus définie des sentiments que venge la peine proprement dite rendent aisément compte de cette unification plus parfaite. En effet, si l'état nié est faible ou s'il n'est

nié que faiblement, il ne peut déterminer qu'une faible concentration des consciences outragées ; tout au contraire, s'il est fort, si l'offense est grave, tout le groupe atteint se contracte en face du danger et se ramasse, pour ainsi dire, sur lui-même. On ne se contente plus d'échanger des impressions quand on en trouve l'occasion, de se rapprocher ici ou là suivant les hasards ou la plus grande commodité des rencontres, mais l'émoi qui a gagné de proche en proche pousse violemment les uns vers les autres tous ceux qui se ressemblent et les réunit en un même lieu. Ce resserrement matériel de l'agrégat en rendant plus intime la pénétration mutuelle des esprits, rend aussi plus faciles tous les mouvements d'ensemble ; les réactions émotionnelles, dont chaque conscience est le théâtre, sont donc dans les conditions les plus favorables pour s'unifier. Cependant, si elles étaient trop diverses, soit en quantité, soit en qualité, une fusion complète serait impossible entre ces éléments partiellement hétérogènes et irréductibles. Mais nous savons que les sentiments qui les déterminent sont très définis, et par conséquent très uniformes. Elles participent donc de la même uniformité et, par suite, viennent tout naturellement se perdre les unes dans les autres, se confondre en une résultante unique qui leur sert de substitut et qui est exercée, non par chacun isolément, mais par le corps social ainsi constitué.

Bien des faits tendent à prouver que telle fut historiquement la genèse de la peine. On sait, en effet, qu'à l'origine, c'est l'assemblée du peuple tout entier qui faisait fonction de tribunal. Si même on se reporte aux exemples que nous citons tout à l'heure d'après le Pentateuque ¹, on y verra les choses se passer comme nous venons de les décrire. Dès que la nouvelle du crime s'est répandue, le peuple se réunit et quoique la peine ne soit pas prédéterminée, la réaction se fait avec unité. C'était même, dans certains cas, le peuple lui-même qui exécutait collectivement la sentence aussitôt après qu'il l'avait prononcée ². Puis là où l'assemblée s'incarna dans la personne d'un chef, celui-ci devint totalement ou en partie l'organe de la réaction pénale et l'organisation se poursuivit conformément aux lois générales de tout développement organique.

C'est donc bien la nature des sentiments collectifs qui rend compte de la peine et, par conséquent, du crime. De plus, on voit de nouveau que le pouvoir de réaction dont disposent les fonctions gouvernementales, une fois qu'elles ont fait leur apparition, n'est qu'une émanation de celui qui est diffus dans la société, puisqu'il en naît. L'un n'est que le reflet de l'autre ; l'étendue du premier varie comme celle du second. Ajoutons d'ailleurs que l'institution de ce pouvoir sert à maintenir la conscience commune elle-même. Car elle s'affaiblirait si l'organe qui la représente ne participait pas au respect qu'elle inspire et à l'autorité particulière qu'elle exerce. Or, il n'y peut participer sans que tous les actes qui l'offensent soient refoulés et combattus comme ceux qui offensent la conscience collective, et cela, alors même qu'elle n'en est pas directement affectée.

¹ Voir plus haut, p. 62, n. 3.

² Voir THONISSEN, *Études*, etc., I, pp. 30 et 232. - Les témoins du crime jouaient parfois un rôle prépondérant dans l'exécution.

IV

Ainsi l'analyse de la peine a confirmé notre définition du crime. Nous avons commencé par établir inductivement, que celui-ci consistait essentiellement dans un acte contraire aux états forts et définis de la conscience commune ; nous venons de voir que tous les caractères de la peine dérivent en effet de cette nature du crime. C'est donc que les règles qu'elle sanctionne expriment les similitudes sociales les plus essentielles.

On voit ainsi quelle espèce de solidarité le droit pénal symbolise. Tout le monde sait, en effet, qu'il y a une cohésion sociale dont la cause est dans une certaine conformité de toutes les consciences particulières à un type commun qui n'est autre que le type psychique de la société. Dans ces conditions, en effet, non seulement tous les membres du groupe sont individuellement attirés les uns vers les autres parce qu'ils se ressemblent, mais ils sont attachés aussi à ce qui est la condition d'existence de ce type collectif, c'est-à-dire à la société qu'ils forment par leur réunion. Non seulement les citoyens s'aiment et se recherchent entre eux de préférence aux étrangers, mais ils aiment leur patrie. Ils la veulent comme ils se veulent eux-mêmes, tiennent à ce qu'elle dure et prospère, parce que, sans elle, il y a toute une partie de leur vie psychique dont le fonctionnement serait entravé. Inversement, la société tient à ce qu'ils présentent tous ces ressemblances fondamentales, parce que c'est une condition de sa cohésion. Il y a en nous deux consciences : l'une ne contient que des états qui sont personnels à chacun de nous et qui nous caractérisent, tandis que les états que comprend l'autre sont communs à toute la société¹. La première ne représente que notre personnalité individuelle et la constitue ; la seconde représente le type collectif et, par conséquent, la société sans laquelle il n'existerait pas. Quand c'est un des éléments de cette dernière qui détermine notre conduite, ce n'est pas en vue de notre intérêt personnel que nous agissons, mais nous poursuivons des fins collectives. Or, quoique distinctes, ces deux consciences sont liées l'une à l'autre, puisqu'en somme elles n'en font qu'une, n'ayant pour elles deux qu'un seul et même substrat organique. Elles sont donc solidaires. De là résulte une solidarité *sui generis* qui, née des ressemblances, rattache directement l'individu à la société ; nous pourrions mieux montrer dans le chapitre prochain pourquoi nous proposons de l'appeler mécanique. Cette solidarité ne consiste pas seulement dans un attachement général et indéterminé de l'individu au groupe, mais rend aussi harmonique le détail des mouvements. En effet, comme ces mobiles collectifs se retrouvent partout les mêmes, ils produisent partout les mêmes effets. Par conséquent, chaque fois qu'ils entrent en jeu, les volontés se meuvent spontanément et avec ensemble dans le même sens.

C'est cette solidarité qu'exprime le droit répressif, du moins dans ce qu'elle a de vital. En effet, les actes qu'il prohibe et qualifie de crimes sont de deux sortes : ou bien ils manifestent directement une dissemblance trop violente contre l'agent qui les accomplit et le type collectif, ou bien ils offensent l'organe de la conscience commune. Dans un cas comme dans l'autre, la force qui est choquée par le crime qui le refoule est donc la même ; elle est un produit des similitudes sociales les plus

¹ Pour simplifier l'exposition, nous supposons que l'individu n'appartient qu'à une société. En fait, nous faisons partie de plusieurs groupes et il y a en nous plusieurs consciences collectives ; mais cette complication ne change rien au rapport que nous sommes en train d'établir.

essentiels, et elle a pour effet de maintenir la cohésion sociale, qui résulte de ces similitudes. C'est cette force que le droit pénal protège contre tout affaiblissement, à la fois en exigeant de chacun de nous un minimum de ressemblances sans lesquelles l'individu serait une menace pour l'unité du corps social, et en nous imposant le respect du symbole qui exprime et résume ces ressemblances en même temps qu'il les garantit.

On s'explique ainsi que des actes aient été si souvent réputés criminels et punis comme tels sans que, par eux-mêmes, ils soient malfaisants pour la société. En effet, tout comme le type individuel, le type collectif s'est formé sous l'empire de causes très diverses et même de rencontres fortuites. Produit du développement historique, il porte la marque des circonstances de toute sorte que la société a traversées dans son histoire. Il serait donc miraculeux que tout ce qui s'y trouve fût ajusté à quelque fin utile ; mais il ne peut pas ne pas s'y être introduit des éléments plus ou moins nombreux qui n'ont aucun rapport avec l'utilité sociale. Parmi les inclinations, les tendances que l'individu a reçues de ses ancêtres ou qu'il s'est formées chemin faisant, beaucoup certainement ou ne servent à rien, ou coûtent plus qu'elles ne rapportent. Sans doute, elles ne sauraient être en majorité nuisibles, car l'être, dans ces conditions, ne pourrait pas vivre ; mais il en est qui se maintiennent sans être utiles, et celles-là mêmes dont les services sont le plus incontestables ont souvent une intensité qui n'est pas en rapport avec leur utilité, parce qu'elle leur vient en partie d'autres causes. Il en est de même des passions collectives. Tous les actes qui les froissent ne sont donc pas dangereux par eux-mêmes ou, du moins, ne sont pas aussi dangereux qu'ils sont réprouvés. Cependant, la réprobation dont ils sont l'objet ne laisse pas d'avoir une raison d'être ; car, quelle que soit l'origine de ces sentiments, une fois qu'ils font partie du type collectif, et surtout s'ils en sont des éléments essentiels, tout ce qui contribue à les ébranler ébranle du même coup la cohésion sociale et compromet la société. Il n'était pas du tout utile qu'ils prissent naissance ; mais une fois qu'ils ont duré, il devient nécessaire qu'ils persistent malgré leur irrationalité. Voilà pourquoi il est bon, en général, que les actes qui les offensent ne soient pas tolérés. Sans doute, en raisonnant dans l'abstrait, on peut bien démontrer qu'il n'y a pas de raison pour qu'une société défende de manger telle ou telle viande, par soi-même inoffensive. Mais une fois que l'horreur de cet aliment est devenue partie intégrante de la conscience commune, elle ne peut disparaître sans que le lien social se détende, et c'est ce que les consciences saines sentent obscurément ¹.

Il en est de même de la peine. Quoiqu'elle procède d'une réaction toute mécanique, de mouvements passionnels et en grande partie irréflectifs, elle ne laisse pas de jouer un rôle utile. Seulement, ce rôle n'est pas là où on le voit d'ordinaire. Elle ne sert pas ou ne sert que très secondairement à corriger le coupable ou à intimider ses imitateurs possibles ; à ce double point de vue, son efficacité est justement douteuse et, en tout cas, médiocre. Sa vraie fonction est de, maintenir intacte la cohésion sociale en maintenant toute sa vitalité à la conscience commune. Niée aussi catégoriquement, celle-ci perdrait nécessairement de son énergie si une réaction émotionnelle de la communauté ne venait compenser cette perte, et il en résulterait un relâchement

¹ Cela ne veut pas dire qu'il faille quand même conserver une règle pénale parce que, à un moment donné, elle a correspondu à quelque sentiment collectif. Elle n'a de raison d'être que si ce dernier est encore vivant et énergique. S'il a disparu ou s'il est affaibli, rien n'est vain et même rien n'est mauvais comme d'essayer de la maintenir artificiellement et de force. Il peut même se faire qu'il faille combattre une pratique qui a été commune, mais ne l'est plus et s'oppose à l'établissement de pratiques nouvelles et nécessaires. Mais nous n'avons pas à entrer dans cette question de casuistique.

de la solidarité sociale. Il faut donc qu'elle s'affirme avec éclat au moment où elle est contredite, et le seul moyen de s'affirmer est d'exprimer l'aversion unanime, que le crime continue à inspirer, par un acte authentique qui ne peut consister que dans une douleur infligée à l'agent. Ainsi, tout en étant un produit nécessaire des causes qui l'engendrent, cette douleur n'est pas une cruauté gratuite. C'est le signe qui atteste que les sentiments collectifs sont toujours collectifs, que la communion des esprits dans la même foi reste tout entière, et, par là, elle répare le mal que le crime a fait à la société. Voilà pourquoi on a raison de dire que le criminel doit souffrir en proportion de son crime, pourquoi les théories qui refusent à la peine tout caractère expiatoire paraissent à tant d'esprits subversives de l'ordre social. C'est qu'en effet ces doctrines ne pourraient être pratiquées que dans une société où toute conscience commune serait à peu près abolie. Sans cette satisfaction nécessaire, ce qu'on appelle la conscience morale ne pourrait pas être conservé. On peut donc dire sans paradoxe que le châtement est surtout destiné à agir sur les honnêtes gens ; car, puisqu'il sert à guérir les blessures faites aux sentiments collectifs, il ne peut remplir ce rôle que là où ces sentiments existent et dans la mesure où ils sont vivants. Sans doute, en prévenant chez les esprits déjà ébranlés un affaiblissement nouveau de l'âme collective, il peut bien empêcher les attentats de se multiplier ; mais ce résultat, d'ailleurs utile, n'est qu'un contrecoup particulier. En un mot, pour se faire une idée exacte de la peine, il faut réconcilier les deux théories contraires qui en ont été données ; celle qui y voit une expiation et celle qui en fait une arme de défense sociale. Il est certain, en effet, qu'elle a pour fonction de protéger la société, mais c'est parce qu'elle est expiatoire ; et d'autre part, si elle doit être expiatoire, ce n'est pas que, par suite de je ne sais quelle vertu mystique, la douleur rachète la faute, mais c'est qu'elle ne peut produire son effet socialement utile qu'à cette seule condition ¹.

Il résulte de ce chapitre qu'il existe une solidarité sociale qui vient de ce qu'un certain nombre d'états de conscience sont communs à tous les membres de la même société. C'est elle que le droit répressif figure matériellement, du moins dans ce qu'elle a d'essentiel. La part qu'elle a dans l'intégration générale de la société dépend évidemment de l'étendue plus ou moins grande de la vie sociale qu'embrasse et que régleme la conscience commune. Plus il y a de relations diverses où cette dernière fait sentir son action, plus aussi elle crée de liens qui attachent l'individu au groupe ; plus, par conséquent, la cohésion sociale dérive complètement de cette cause et en porte la marque. Mais, d'autre part, le nombre de ces relations est lui-même proportionnel à celui des règles répressives ; en déterminant quelle fraction de l'appareil juridique représente le droit pénal, nous mesurerons donc du même coup l'importance relative de cette solidarité. Il est vrai qu'en procédant de cette manière nous ne tiendrons pas compte de certains éléments de la conscience collective qui, à cause de leur moindre énergie ou de leur indétermination, restent étrangers au droit répressif, tout en contribuant à assurer l'harmonie sociale ; ce sont ceux qui sont protégés par des peines simplement diffuses. Mais il en est de même des autres parties du droit. Il n'en est pas qui ne soient complétées par des mœurs, et comme il n'y a pas de raison de supposer que le rapport entre le droit et les mœurs ne soit pas le même dans ces différentes sphères, cette élimination ne risque pas d'altérer les résultats de notre comparaison.

¹ En disant que la peine, telle qu'elle est, a une raison d'être, nous n'entendons pas qu'elle soit parfaite et ne puisse être améliorée. Il est trop évident, au contraire, qu'étant produite par des causes toutes mécaniques en grande partie, elle ne peut être que très imparfaitement ajustée à son rôle. Il ne s'agit que d'une justification en gros.

Chapitre III

La solidarité due à la division du travail ou organique

I

[Retour à la table des matières](#)

La nature même de la sanction restitutive suffit à montrer que la solidarité sociale à laquelle correspond ce droit est d'une tout autre espèce.

Ce qui distingue cette sanction, c'est qu'elle n'est pas expiatoire, mais se réduit à une simple *remise en état*. Une souffrance proportionnée à son méfait n'est pas infligée à celui qui a violé le droit ou qui le méconnaît ; il est simplement condamné à s'y soumettre. S'il y a déjà des faits accomplis, le juge les rétablit tels qu'ils auraient dû être. Il dit le droit, il ne dit pas de peines. Les dommages-intérêts n'ont pas de caractère pénal ; c'est seulement un moyen de revenir sur le passé pour le restituer, autant que possible, sous sa forme normale. M. Tarde a cru, il est vrai, retrouver une sorte de pénalité civile dans la condamnation aux dépens, qui sont toujours à la charge de la partie qui succombe¹. Mais, pris dans ce sens, le mot n'a plus qu'une valeur métaphorique. Pour qu'il y eût peine, il faudrait tout au moins qu'il y eût quelque proportion entre le châtement et la faute, et pour cela il serait nécessaire que le degré de gravité de cette dernière fût sérieusement établi. Or, en fait, celui qui perd le procès paye les frais quand même ses intentions seraient pures, quand même il ne serait coupable que d'ignorance. Les raisons de cette règle semblent donc être tout autres : étant donné que la justice n'est pas rendue gratuitement, il paraît équitable que les frais en soient supportés par celui qui en a été l'occasion. Il est possible, d'ailleurs,

¹ TARDE, Criminalité comparée, p. 113, Paris, F. Alcan.

que la perspective de ces dépenses arrête le plaideur téméraire, mais cela ne suffit pas à en faire une peine. La crainte de la ruine qui suit d'ordinaire la paresse ou la négligence peut rendre le négociant actif et appliqué, et pourtant la ruine n'est pas, au sens propre du mot, la sanction pénale de ses fautes.

Le manquement à ces règles n'est même pas puni d'une peine diffuse. Le plaideur qui a perdu son procès n'est pas flétri, son honneur n'est pas entaché. Nous pouvons même imaginer que ces règles soient autres qu'elles ne sont, sans que cela nous révolte. L'idée que le meurtre puisse être toléré nous indigne, mais nous acceptons très bien que le droit successoral soit modifié, et beaucoup conçoivent même qu'il puisse être supprimé. C'est du moins une question que nous ne refusons pas de discuter. De même, nous admettons sans peine que le droit des servitudes ou celui des usufruits soit autrement organisé, que les obligations du vendeur et de l'acheteur soient déterminées d'une autre manière, que les fonctions administratives soient distribuées d'après d'autres principes. Comme ces prescriptions ne correspondent en nous à aucun sentiment, et comme généralement nous n'en connaissons pas scientifiquement les raisons d'être puisque cette science n'est pas faite, elles n'ont pas de racines chez la plupart d'entre nous. Sans doute, il y a des exceptions. Nous ne tolérons pas l'idée qu'un engagement contraire aux mœurs ou obtenu soit par la violence, soit par la fraude, puisse lier les contractants. Aussi, quand l'opinion publique se trouve en présence de cas de ce genre, se montre-t-elle moins indifférente que nous ne disions tout à l'heure et aggrave-t-elle par son blâme la sanction légale. C'est que les différents domaines de la vie morale ne sont pas radicalement séparés les uns des autres ; ils sont, au contraire, continus et, par suite, il y a entre eux des régions limitrophes où des caractères différents se retrouvent à la fois. Cependant, la proposition précédente reste vraie dans la très grande généralité des cas. C'est la preuve que les règles à sanction restitutive ou bien ne font pas du tout partie de la conscience collective, ou n'en sont que ... états faibles. Le droit répressif correspond à ce qui est le cœur, le centre de la conscience commune ; les règles purement morales en sont une partie déjà moins centrale ; enfin, le droit restitutif prend naissance dans des régions très excentriques pour s'étendre bien au-delà. Plus il devient vraiment, lui-même, plus il s'en éloigne.

Ce caractère est d'ailleurs rendu manifeste par la manière dont il fonctionne. Tandis que le droit répressif tend à rester diffus dans la société, le droit restitutif se crée des organes de plus en plus spéciaux : tribunaux consulaires, conseils de prud'hommes, tribunaux administratifs de toute sorte. Même dans sa partie la plus générale, à savoir le droit civil, il n'entre en exercice que grâce à des fonctionnaires particuliers : magistrats, avocats, etc., qui sont devenus aptes à ce rôle grâce à une culture toute spéciale.

Mais, quoique ces règles soient plus ou moins en dehors de la conscience collective, elles n'intéressent pas seulement les particuliers. S'il en était ainsi, le droit restitutif n'aurait rien de commun avec la solidarité sociale, car les rapports qu'il règle relieraient les individus les uns aux autres sans les rattacher à la société. Ce seraient de simples événements de la vie privée, comme sont, par exemple, les relations d'amitié. Mais il s'en faut que la société soit absente de cette sphère de la vie juridique. Il est vrai que, généralement, elle n'intervient pas d'elle-même et de son propre mouvement ; il faut qu'elle soit sollicitée par les intéressés. Mais, pour être provoquée, son intervention n'en est pas moins le rouage essentiel du mécanisme, puisque c'est elle seule qui le fait fonctionner. C'est elle qui dit le droit par l'organe de ses représentants.

On a soutenu cependant que ce rôle n'avait rien de proprement social, mais se réduisait à celui de conciliateur des intérêts privés ; que, par conséquent, tout particulier pouvait le remplir, et que si la société s'en chargeait, c'était uniquement pour des raisons de commodité. Mais rien n'est plus inexact que de faire de la société une sorte de tiers-arbitre entre les parties. Quand elle est amenée à intervenir, ce n'est pas pour mettre d'accord des intérêts individuels ; elle ne cherche pas quelle peut être la solution la plus avantageuse pour les adversaires et ne leur propose pas de compromis ; mais elle applique au cas particulier qui lui est soumis les règles générales et traditionnelles du droit. Or, le droit est chose sociale au premier chef, et qui a un tout autre objet que l'intérêt des plaideurs. Le juge qui examine une demande de divorce ne se préoccupe pas de savoir si cette séparation est vraiment désirable pour les époux, mais si les causes qui sont invoquées rentrent dans l'une des catégories prévues par la loi.

Mais, pour bien apprécier l'importance de l'action sociale, il faut l'observer, non pas seulement au moment où la sanction s'applique, où le rapport troublé est rétabli, mais aussi quand il s'institue.

Elle est, en effet, nécessaire soit pour fonder, soit pour modifier nombre de relations juridiques que régit ce droit et que le consentement des intéressés ne suffit ni à créer ni à changer. Telles sont notamment celles qui concernent l'état des personnes. Quoique le mariage soit un contrat, les époux ne peuvent ni le former, ni le résilier à leur gré. Il en est de même de tous les autres rapports domestiques, et, à plus forte raison, de tous ceux que réglemente le droit administratif. Il est vrai que les obligations proprement contractuelles peuvent se nouer et se dénouer par le seul accord des volontés. Mais il ne faut pas oublier que, si le contrat a le pouvoir de lier, c'est la société qui le lui communique. Supposez qu'elle ne sanctionne pas les obligations contractées ; celles-ci deviennent de simples promesses qui n'ont plus qu'une autorité morale¹. Tout contrat suppose donc que, derrière les parties qui s'engagent, il y a la société toute prête à intervenir pour faire respecter les engagements qui ont été pris ; aussi ne prête-t-elle cette force obligatoire qu'aux contrats qui ont par eux-mêmes une valeur sociale, c'est-à-dire qui sont conformes aux règles du droit. Nous verrons même que, parfois, son intervention est encore plus positive. Elle est donc présente à toutes les relations que détermine le droit restitutif, même à celles qui paraissent le plus complètement privées, et sa présence, pour n'être pas sentie, du moins à l'état normal, n'en est pas moins essentielle².

Puisque les règles à sanction restitutive sont étrangères à la conscience commune, les rapports qu'elles déterminent ne sont pas de ceux qui atteignent indistinctement tout le monde ; c'est-à-dire qu'ils s'établissent immédiatement, non entre l'individu et la société, mais entre des parties restreintes et spéciales de la société qu'ils relient entre elles. Mais, d'autre part, puisque celle-ci n'en est pas absente, il faut bien qu'elle y soit plus ou moins directement intéressée, qu'elle en sente les contrecoups. Alors, suivant la vivacité avec laquelle elle les ressent, elle intervient de plus ou moins près et plus ou moins activement, par l'intermédiaire d'organes spéciaux chargés de la représenter. Ces relations sont donc bien différentes de celles que réglemente le droit

¹ Et encore cette autorité morale vient-elle des mœurs, c'est-à-dire de la société.

² Nous devons nous en tenir ici à ces indications générales, communes à toutes les formes du droit restitutif. On trouvera plus loin (même livre, chap. VII) des preuves nombreuses de cette vérité pour la partie de ce droit qui correspond à la solidarité que produit la division du travail.

répressif, car celles-ci rattachent directement et sans intermédiaire la conscience particulière à la conscience collective, c'est-à-dire l'individu à la société.

Mais ces rapports peuvent prendre deux formes très différentes : tantôt ils sont négatifs et se réduisent à une pure abstention ; tantôt ils sont positifs ou de coopération. Aux deux classes de règles qui déterminent les uns et les autres correspondent deux sortes de solidarité sociale qu'il est nécessaire de distinguer.

II

Le rapport négatif qui peut servir de type aux autres est celui qui unit la chose à la personne.

Les choses, en effet, font partie de la société tout comme les personnes, et y jouent un rôle spécifique ; aussi est-il nécessaire que leurs rapports avec l'organisme social soient déterminés. On peut donc dire qu'il y a une solidarité des choses dont la nature est assez spéciale pour se traduire au-dehors par des conséquences juridiques d'un caractère très particulier.

Les juristes, en effet, distinguent deux sortes de droits ils donnent aux uns le nom de réels, aux autres celui de personnels. Le droit de propriété, l'hypothèque appartiennent à la première espèce, le droit de créance à la seconde. Ce qui caractérise les droits réels, c'est que, seuls, ils donnent naissance à un droit de préférence et de suite. Dans ce cas, le droit que j'ai sur une chose est exclusif de tout autre qui viendrait à s'établir après le mien. Si, par exemple, un bien a été successivement hypothéqué à deux créanciers, la seconde hypothèque ne peut en rien restreindre les droits de la première. D'autre part, si mon débiteur aliène la chose sur laquelle j'ai un droit d'hypothèque, celui-ci n'en est en rien atteint, mais le tiers-acquéreur est tenu ou de me payer, ou de perdre ce qu'il a acquis. Or, pour qu'il en soit ainsi, il faut que le lien de droit unisse directement, et sans l'intermédiaire d'aucune autre personne, cette chose déterminée à ma personnalité juridique. Cette situation privilégiée est donc la conséquence de la solidarité propre aux choses. Au contraire, quand le droit est personnel, la personne qui est obligée envers moi peut, en contractant des obligations nouvelles, me donner des cocréanciers dont le droit est égal au mien, et quoique j'aie pour gages tous les biens de mon débiteur, s'il les aliène, ils sortent de mon gage en sortant de son patrimoine. La raison en est qu'il n'y a pas de relation spéciale entre ces biens et moi, mais entre la personne de leur propriétaire et ma propre personne ¹.

On voit en quoi consiste cette solidarité réelle : elle relie directement les choses aux personnes, mais non pas les personnes entre elles. A la rigueur, on peut exercer un droit réel en se croyant seul au monde, en faisant abstraction des autres hommes. Par conséquent, comme c'est seulement par l'intermédiaire des personnes que les choses sont intégrées dans la société, la solidarité qui résulte de cette intégration est

¹ On a dit quelquefois que la qualité de père, celle de fils, etc., étaient l'objet de droits réels (Voir ORTOLAN, *Instituts*, I, 660). Mais ces qualités ne sont que des symboles abstraits de droits divers, les uns réels (droit du père sur la fortune de ses enfants mineurs, par exemple), les autres personnels.

toute négative. Elle ne fait pas que les volontés se meuvent vers des fins communes, mais seulement que les choses gravitent avec ordre autour des volontés. Parce que les droits réels sont ainsi délimités, ils n'entrent pas en conflits ; les hostilités sont prévenues, mais il n'y a pas de concours actif, pas de consensus. Supposez un tel accord aussi parfait que possible ; la société où il règne - s'il règne seul - ressemblera à une immense constellation où chaque astre se meut dans son orbite sans troubler les mouvements des astres voisins. Une telle solidarité ne fait donc pas des éléments qu'elle rapproche un tout capable d'agir avec ensemble ; elle ne contribue en rien à l'unité du corps social.

D'après ce qui précède, il est facile de déterminer quelle est la partie du droit restitutif à laquelle correspond cette solidarité : c'est l'ensemble des droits réels. Or, de la définition même qui en a été donnée, il résulte que le droit de propriété en est le type le plus parfait. En effet, la relation la plus complète qui puisse exister entre une chose et une personne est celle qui met la première sous l'entière dépendance de la seconde. Seulement, cette relation est elle-même très complexe, et les divers éléments dont elle est formée peuvent devenir l'objet d'autant de droits réels secondaires, comme l'usufruit, les servitudes, l'usage et l'habitation. On peut donc dire en somme que les droits réels comprennent le droit de propriété sous ses diverses formes (propriété littéraire, artistique, industrielle, mobilière, immobilière) et ses différentes modalités, telles que les régleme[n]te le second livre de notre Code civil. En dehors de ce livre, notre droit reconnaît encore quatre autres droits réels, mais qui ne sont que des auxiliaires et des substituts éventuels de droits personnels : c'est le gage, l'anti-chrèse, le privilège et l'hypothèque (art. 2071-2203). Il convient d'y ajouter tout ce qui est relatif au droit successoral, au droit de tester et, par conséquent, à l'absence, puisqu'elle crée, quand elle est déclarée, une sorte de succession provisoire. En effet, l'héritage est une chose ou un ensemble de choses sur lesquelles les héritiers et les légataires ont un droit réel, que celui-ci soit acquis *ipso facto* par le décès du propriétaire, ou bien qu'il ne s'ouvre qu'à la suite d'un acte judiciaire, comme il arrive pour les héritiers indirects et les légataires à titre particulier. Dans tous ces cas, la relation juridique est directement établie, non entre une personne et une personne, mais entre une personne et une chose. Il en est de même de la donation testamentaire, qui n'est que l'exercice du droit réel que le propriétaire a sur ses biens, ou du moins sur la portion qui en est disponible.

Mais il y a des rapports de personne à personne qui, pour n'être point réels, sont cependant aussi négatifs que les précédents et expriment une solidarité de même nature.

En premier lieu, ce sont ceux qu'occasionne l'exercice des droits réels proprement dits. Il est inévitable, en effet, que le fonctionnement de ces derniers mette parfois en présence les personnes mêmes de leurs détenteurs. Par exemple, lorsqu'une chose vient s'ajouter à une autre, le propriétaire de celle qui est réputée principale devient du même coup propriétaire de la seconde ; seulement « il doit payer à l'autre la valeur de la chose qui a été unie » (art. 566). Cette obligation est évidemment personnelle. De même, tout propriétaire d'un mur mitoyen qui veut le faire élever est tenu de payer au copropriétaire l'indemnité de la charge (art. 658). Un légataire à titre particulier est obligé de s'adresser au légataire universel pour obtenir la délivrance de la chose léguée, quoiqu'il ait un droit sur celle-ci dès le décès du testateur (art. 1014). Mais la

solidarité que ces relations expriment ne diffère pas de celle dont nous venons de parler : elles ne s'établissent, en effet, que pour réparer ou pour prévenir une lésion. Si le détenteur de chaque droit réel pouvait toujours l'exercer sans en dépasser jamais les limites, chacun restant chez soi, il n'y aurait lieu à aucun commerce juridique. Mais, en fait, il arrive sans cesse que ces différents droits sont tellement enchevêtrés les uns dans les autres, qu'on ne peut mettre l'un en valeur sans empiéter sur ceux qui le limitent. Ici, la chose sur laquelle j'ai un droit se trouve entre les mains d'un autre ; c'est ce qui arrive pour le legs. Ailleurs, je ne puis jouir de mon droit sans nuire à celui d'autrui ; c'est le cas pour certaines servitudes. Des relations sont donc nécessaires pour réparer le préjudice, s'il est consommé, ou pour l'empêcher ; mais elles n'ont rien de positif. Elles ne font pas concourir les personnes qu'elles mettent en contact ; elles n'impliquent aucune coopération ; mais elles restaurent simplement ou maintiennent, dans les conditions nouvelles qui se sont produites, cette solidarité négative dont les circonstances sont venues troubler le fonctionnement. Bien loin d'unir, elles n'ont lieu que pour mieux séparer ce qui s'est uni par la force des choses, pour rétablir les limites qui ont été violées et replacer chacun dans sa sphère propre. Elles sont si bien identiques aux rapports de la chose avec la personne que les rédacteurs du Code ne leur ont pas fait une place à part, mais en ont traité en même temps que des droits réels.

Enfin, les obligations qui naissent du délit et du quasi-délit ont exactement le même caractère ¹. En effet, elles astreignent chacun à réparer le dommage qu'il a causé par sa faute aux intérêts légitimes d'autrui. Elles sont donc personnelles, mais la solidarité à laquelle elles correspondent est évidemment toute négative, puisqu'elles consistent non à servir, mais à ne pas nuire. Le lien dont elles sanctionnent la rupture est tout extérieur. Toute la différence qu'il y a entre ces relations et les précédentes, c'est que, dans un cas, la rupture provient d'une faute, et, dans l'autre, de circonstances déterminées et prévues par la loi. Mais l'ordre troublé est le même ; il résulte, non d'un concours, mais d'une pure abstention ². D'ailleurs, les droits dont la lésion donne naissance à ces obligations sont eux-mêmes réels ; car je suis propriétaire de mon corps, de ma santé, de mon honneur, de ma réputation, au même titre et de la même manière que des choses matérielles qui me sont soumises.

En résumé, les règles relatives aux droits réels et aux rapports personnels qui s'établissent à leur occasion forment un système défini qui a pour fonction, non de rattacher les unes aux autres les parties différentes de la société, mais, au contraire, de les mettre en dehors les unes des autres, de marquer nettement les barrières qui les séparent. Elles ne correspondent donc pas à un lien social positif ; l'expression même de solidarité négative dont nous nous sommes servi n'est pas parfaitement exacte. Ce n'est pas une solidarité véritable, ayant une existence propre et une nature spéciale, mais plutôt le côté négatif de toute espèce de solidarité. La première condition pour qu'un tout soit cohérent, c'est que les parties qui le composent ne se heurtent pas en des mouvements discordants. Mais cet accord externe n'en fait pas la cohésion ; au contraire, il la suppose. La solidarité négative n'est possible que là où il en existe une autre, de nature positive, dont elle est à la fois la résultante et la condition.

¹ Art. 1382-1386 du Code civil. - On y pourrait joindre les articles sur la répétition de l'indû.

² Le contractant qui manque à ses engagements est, lui aussi, tenu d'indemniser l'autre partie. Mais, dans ce cas, les dommages-intérêts servent de sanction à un lien positif. Ce n'est pas pour avoir nui que le violateur du contrat paie, mais pour n'avoir pas effectué la prestation promise.

En effet, les droits des individus, tant sur eux-mêmes que sur les choses, ne peuvent être déterminés que grâce à des compromis et à des concessions mutuelles ; car tout ce qui est accordé aux uns est nécessairement abandonné par les autres. On a dit parfois que l'on pouvait déduire l'étendue normale du développement de l'individu soit du concept de la personnalité humaine (Kant), soit de la notion de l'organisme individuel (Spencer). C'est possible, quoique la rigueur de ces raisonnements soit très contestable. En tout cas, ce qui est certain, c'est que, dans la réalité historique, ce n'est pas sur ces considérations abstraites que l'ordre moral s'est fondé. En fait, pour que l'homme ait reconnu des droits à autrui, non pas seulement en logique, mais sans la pratique de la vie, il a fallu qu'il consentît à limiter les siens, et, par conséquent, cette limitation mutuelle n'a pu être faite que dans un esprit d'entente et de concorde. Or, si l'on suppose une multitude d'individus sans liens préalables entre eux, quelle raison aurait pu les pousser à ces sacrifices réciproques ? Le besoin de vivre en paix ? Mais la paix par elle-même n'est pas chose plus désirable que la guerre. Celle-ci a ses charges et ses avantages. Est-ce qu'il n'y a pas eu des peuples, est-ce qu'il n'y a pas de tout temps des individus dont elle est la passion ? Les instincts auxquels elle répond ne sont pas moins forts que ceux que la paix satisfait. Sans doute, la fatigue peut bien pour un temps mettre fin aux hostilités, mais cette simple trêve ne peut pas être plus durable que la lassitude temporaire qui la détermine. Il en est, à plus forte raison, de même des dénouements qui sont dus au seul triomphe de la force ; ils sont aussi provisoires et précaires que les traités qui mettent fin aux guerres internationales. Les hommes n'ont besoin de la paix que dans la mesure où ils sont unis déjà par quelque lien de sociabilité. Dans ce cas, en effet, les sentiments qui les inclinent les uns vers les autres modèrent tout naturellement les emportements de l'égoïsme, et, d'un autre côté, la société qui les enveloppe, ne pouvant vivre qu'à condition de n'être pas à chaque instant secouée par des conflits, pèse sur eux de tout son poids pour les obliger à se faire les concessions nécessaires. Il est vrai qu'on voit parfois des sociétés indépendantes s'entendre pour déterminer l'étendue de leurs droits respectifs sur les choses, c'est-à-dire de leurs territoires. Mais, justement, l'extrême instabilité de ces relations est la meilleure preuve que la solidarité négative ne peut pas se suffire à elle seule. Si aujourd'hui, entre peuples cultivés, elle semble avoir plus de force, si cette partie du droit international qui règle ce qu'on pourrait appeler les droits réels des sociétés européennes a peut-être plus d'autorité qu'autrefois, c'est que les différentes nations de l'Europe sont aussi beaucoup moins indépendantes les unes des autres ; c'est que, par certains côtés, elles font toutes partie d'une même société, encore incohérente, il est vrai, mais qui prend de plus en plus conscience de soi. Ce qu'on appelle l'équilibre européen est un commencement d'organisation de cette société.

Il est d'usage de distinguer avec soin la justice de la charité, c'est-à-dire le simple respect des droits d'autrui de tout acte qui dépasse cette vertu purement négative. On voit dans ces deux sortes de pratiques comme deux couches indépendantes de la morale : la justice, à elle seule, en formerait les assises fondamentales ; la charité en serait le couronnement. La distinction est si radicale que, d'après les partisans d'une certaine morale, la justice seule serait nécessaire au bon fonctionnement de la vie sociale ; le désintéressement ne serait guère qu'une vertu privée, qu'il est beau, pour le particulier, de poursuivre, mais dont la société peut très bien se passer. Beaucoup même ne la voient pas sans inquiétude intervenir dans la vie publique. On voit par ce qui précède combien cette conception est peu d'accord avec les faits. En réalité, pour que les hommes se reconnaissent et se garantissent mutuellement des droits, il faut d'abord qu'ils s'aiment, que, pour une raison quelconque, ils tiennent les uns aux autres et à une même société dont ils fassent partie. La justice est pleine de charité, ou, pour reprendre nos expressions, la solidarité négative n'est qu'une émanation

d'une autre solidarité de nature positive : c'est la répercussion dans la sphère des droits réels de sentiments sociaux qui viennent d'une autre source. Elle n'a donc rien de spécifique, mais c'est l'accompagnement nécessaire de toute espèce de solidarité. Elle se rencontre forcément partout où les hommes vivent d'une vie commune, que celle-ci résulte de la division du travail social ou de l'attrait du semblable pour le semblable.

III

Si du droit restituitif on distrait les règles dont il vient d'être parlé, ce qui reste constitue un système non moins défini qui comprend le droit domestique, le droit contractuel, le droit commercial, le droit des procédures, le droit administratif et constitutionnel. Les relations qui y sont réglées y sont d'une tout autre nature que les précédentes ; elles expriment un concours positif, une coopération qui dérive essentiellement de la division du travail.

Les questions que résout le droit domestique peuvent être ramenées aux deux types suivants :

1° Qui est chargé des différentes fonctions domestiques ? Qui est époux, qui père, qui enfant légitime, qui tuteur, etc. ?

2° Quel est le type normal de ces fonctions et leurs rapports ?

C'est à la première de ces questions que répondent les dispositions qui déterminent les qualités et les conditions requises pour contracter mariage, les formalités nécessaires pour que le mariage soit valable, les conditions de la filiation légitime, naturelle, adoptive, la manière dont le tuteur doit être choisi, etc.

C'est, au contraire, la seconde question que résolvent les chapitres sur les droits et les devoirs respectifs des époux, sur l'état de leurs rapports en cas de divorce, de nullité de mariage, de séparation de corps et de biens, sur la puissance paternelle, sur les effets de l'adoption, sur l'administration du tuteur et ses rapports avec le pupille, sur le rôle du conseil de famille vis-à-vis du premier et du second, sur le rôle des parents dans les cas d'interdiction et de conseil judiciaire.

Cette partie du droit civil a donc pour objet de déterminer la manière dont se distribuent les différentes fonctions familiales et ce qu'elles doivent être dans leurs mutuelles relations ; c'est dire qu'il exprime la solidarité particulière qui unit entre eux les membres de la famille par suite de la division du travail domestique. Il est vrai qu'on n'est guère habitué à envisager la famille sous cet aspect ; on croit le plus souvent que ce qui en fait la cohésion, c'est exclusivement la communauté des sentiments et des croyances. Il y a, en effet, tant de choses communes entre les membres du groupe familial que le caractère spécial des tâches qui reviennent à chacun d'eux nous échappe facilement ; c'est ce qui faisait dire à A. Comte que l'union domestique exclut « toute pensée de coopération directe et continue à un but quelconque ¹ ». Mais

¹ *Cours de philosophie positive*, IV, p. 419.

l'organisation juridique de la famille, dont nous venons de rappeler sommairement les lignes essentielles, démontre la réalité de ces différences fonctionnelles et leur importance. L'histoire de la famille, à partir des origines, n'est même qu'un mouvement ininterrompu de dissociation au cours duquel ces diverses fonctions, d'abord indivises et confondues les unes dans les autres, se sont peu à peu séparées, constituées à part, réparties entre les différents parents suivant leur sexe, leur âge, leurs rapports de dépendance, de manière à faire de chacun d'eux un fonctionnaire spécial de la société domestique ¹. Bien loin de n'être qu'un phénomène accessoire et secondaire, cette division du travail familial domine au contraire tout le développement de la famille.

Le rapport de la division du travail avec le droit contractuel n'est pas moins accusé.

En effet, le contrat est, par excellence, l'expression juridique de la coopération. Il y a, il est vrai, les contrats dits de bienfaisance où l'une seulement des parties est liée. Si je donne à autrui quelque chose sans conditions, si je me charge gratuitement d'un dépôt ou d'un mandat, il en résulte pour moi des obligations précises et déterminées. Pourtant, il n'y a pas de concours proprement dit entre les contractants, puisqu'il n'y a de charges que d'un côté. Cependant, la coopération n'est pas absente du phénomène ; elle est seulement gratuite ou unilatérale. Qu'est-ce, par exemple, que la donation, sinon un échange sans obligations réciproques ? Ces sortes de contrats ne sont donc qu'une variété des contrats vraiment coopératifs.

D'ailleurs, ils sont très rares ; car ce n'est qu'exceptionnellement que les actes de bienfaisance relèvent de la réglementation légale. Quant aux autres contrats, qui sont l'immense majorité, les obligations auxquelles ils donnent naissance sont corrélatives ou d'obligations réciproques, ou de prestations déjà effectuées. L'engagement d'une partie résulte ou de l'engagement pris par l'autre, ou d'un service déjà rendu par cette dernière ². Or, cette réciprocité n'est possible que là où il y a coopération, et celle-ci, à son tour, ne va pas sans la division du travail. Coopérer, en effet, c'est se partager une tâche commune. Si cette dernière est divisée en tâches qualitativement similaires, quoique indispensables les unes aux autres, il y a division du travail simple ou du premier degré. Si elles sont de nature différente, il y a division du travail composée, spécialisation proprement dite.

Cette dernière forme de la coopération est, d'ailleurs, de beaucoup celle qu'exprime le plus généralement le contrat. Le seul qui ait une autre signification est le contrat de société, et peut-être aussi le contrat de mariage, en tant qu'il détermine la part contributive des époux aux dépenses du ménage. Encore pour qu'il en soit ainsi, faut-il que le contrat de société mette tous les associés sur le même niveau, que leurs apports soient identiques, que leurs fonctions soient les mêmes, et c'est un cas qui ne se présente jamais exactement dans les relations matrimoniales, par suite de la division du travail conjugale. En regard de ces rares espèces, qu'on mette la multiplicité des contrats qui ont pour objet d'ajuster les unes aux autres des fonctions spéciales et différentes : contrats entre l'acheteur et le vendeur, contrats d'échange, contrats entre entrepreneurs et ouvriers, entre le locataire de la chose et le locateur, entre le prêteur et l'emprunteur, entre le dépositaire et le déposant, entre l'hôtelier et le voyageur, entre le mandataire et le mandant, entre le créancier et la caution du débiteur, etc.

¹ Voir quelques développements sur ce point, même livre, chap. VII.

² Par exemple, dans le cas du prêt à intérêt.

D'une manière générale, le contrat est le symbole de l'échange ; aussi M. Spencer a-t-il pu, non sans justesse, qualifier de contrat physiologique l'échange de matériaux qui se fait à chaque instant entre les différents organes du corps vivant ¹. Or, il est clair que l'échange suppose toujours quelque division du travail plus ou moins développée. Il est vrai que les contrats que nous venons de citer ont encore un caractère un peu général. Mais il ne faut pas oublier que le droit ne figure que les contours généraux, les grandes lignes des rapports sociaux, celles qui se retrouvent identiquement dans des sphères différentes de la vie collective. Aussi chacun de ces types de contrats en suppose-t-il une multitude d'autres, plus particuliers, dont il est comme l'empreinte commune et qu'il régleme du même coup, mais où les relations s'établissent entre des fonctions plus spéciales. Donc, malgré la simplicité relative de ce schéma, il suffit à manifester l'extrême complexité des faits qu'il résume.

Cette spécialisation des fonctions est, d'ailleurs, plus immédiatement apparente dans le Code de commerce qui régleme surtout les contrats spéciaux au commerce : contrats entre le commissionnaire et le commettant, entre le voiturier et l'expéditeur, entre le porteur de la lettre de change et le tireur, entre le propriétaire du navire et ses créanciers, entre le premier et le capitaine et les gens de l'équipage, entre le fréteur et l'affréteur, entre le prêteur et l'emprunteur à la grosse, entre l'assureur et l'assuré. Pourtant, ici encore, il y a un grand écart entre la généralité relative des prescriptions juridiques et la diversité des fonctions particulières dont elles règlent les rapports, comme le prouve la place importante faite à la coutume dans le droit commercial.

Quand le Code de commerce ne régleme pas de contrats proprement dits, il détermine ce que doivent être certaines fonctions spéciales, comme celles de l'agent de change, du courtier, du capitaine, du juge commissaire en cas de faillite, afin d'assurer la solidarité de toutes les parties de l'appareil commercial.

Le droit de procédure, - qu'il s'agisse de procédure criminelle, civile ou commerciale, - joue le même rôle dans l'appareil judiciaire. Les sanctions des règles juridiques de toute sorte ne peuvent être appliquées que grâce au concours d'un certain nombre de fonctions, fonctions des magistrats, des défenseurs, des avoués, des jurés, des demandeurs et des défendeurs, etc. ; la procédure fixe la manière dont elles doivent entrer en jeu et en rapports. Elle dit ce qu'elles doivent être et quelle est la part de chacune dans la vie générale de l'organe.

Il nous semble que, dans une classification rationnelle des règles juridiques, le droit de procédure ne devrait être considéré que comme une variété du droit administratif : nous ne voyons pas quelle différence radicale sépare l'administration de la justice du reste de l'administration. Quoi qu'il en soit de cette vue, le droit administratif proprement dit régleme les fonctions mal définies que l'on appelle admi-

¹ *Bases de la morale évolutionniste*, p. 124. Paris.

nistratives ¹, tout comme le précédent fait pour les fonctions judiciaires. Il détermine leur type normal et leurs rapports soit les unes avec les autres, soit avec les fonctions diffuses de la société ; il faudrait seulement en distraire un certain nombre de règles qui sont généralement rangées sous cette rubrique, quoiqu'elles aient un caractère pénal ². Enfin, le droit constitutionnel fait de même pour les fonctions gouvernementales.

On s'étonnera peut-être de voir réunis dans une même classe le droit administratif et politique et ce que l'on appelle d'ordinaire le droit privé. Mais d'abord, ce rapprochement s'impose si l'on prend pour base de la classification la nature des sanctions, et il ne nous semble pas qu'il soit possible d'en prendre une autre si l'on veut procéder scientifiquement. De plus, pour séparer complètement ces deux sortes de droit, il faudrait admettre qu'il y a vraiment un droit privé, et nous croyons que tout droit est public, parce que tout droit est social. Toutes les fonctions de la société sont sociales, comme toutes les fonctions de l'organisme sont organiques. Les fonctions économiques ont ce caractère comme les autres. D'ailleurs, même parmi les plus diffuses, il n'en est pas qui ne soient plus ou moins soumises à l'action de l'appareil gouvernemental. Il n'y a donc entre elles à ce point de vue, que des différences de degrés.

En résumé, les rapports que règle le droit coopératif à sanctions restitutives et la solidarité qu'ils expriment résultent de la division du travail social. On s'explique d'ailleurs que, en général, des relations coopératives ne comportent pas d'autres sanctions. En effet, il est dans la nature des tâches spéciales d'échapper à l'action de la conscience collective ; car, pour qu'une chose soit l'objet de sentiments communs, la première condition est qu'elle soit commune, c'est-à-dire qu'elle soit présente à toutes les consciences et que toutes se la puissent représenter d'un seul et même point de vue. Sans doute, tant que les fonctions ont une certaine généralité, tout le monde peut en avoir quelque sentiment : mais plus elles se spécialisent, plus aussi se circonscrit le nombre de ceux qui ont conscience de chacune d'elles ; plus, par conséquent, elles débordent la conscience commune. Les règles qui les déterminent ne peuvent donc pas avoir cette force supérieure, cette autorité transcendante qui, quand elle est offensée, réclame une expiation. C'est bien aussi de l'opinion que leur vient leur autorité, tout comme celle des règles pénales, mais d'une opinion localisée dans des régions restreintes de la société.

De plus, même dans les cercles spéciaux où elles s'appliquent et où, par conséquent, elles sont représentées aux esprits, elles ne correspondent pas à des sentiments bien vifs, ni même le plus souvent à aucune espèce d'état émotionnel. Car, comme elles fixent la manière dont les différentes fonctions doivent concourir dans les diverses combinaisons de circonstances qui peuvent se présenter, les objets auxquels elles se rapportent ne sont pas toujours présents aux consciences. On n'a pas toujours

¹ Nous gardons l'expression couramment employée ; mais elle aurait besoin d'être définie, et nous ne sommes pas en état de le faire. Il nous paraît, en gros, que ces fonctions sont celles qui sont immédiatement placées sous l'action des centres gouvernementaux. Mais bien des distinctions seraient nécessaires.

² Et aussi celles qui concernent les droits réels des personnes morales de l'ordre administratif, car les relations qu'elles déterminent sont négatives.

à administrer une tutelle, une curatelle ¹, ni à exercer ses droits de créancier ou d'acheteur, etc., ni surtout à les exercer dans telle ou telle condition. Or, les états de conscience ne sont forts que dans la mesure où ils sont permanents. La violation de ces règles n'atteint donc dans ses parties vives ni l'âme commune de la société, ni même, au moins en général, celle de ces groupes spéciaux, et par conséquent ne peut déterminer qu'une réaction très modérée. Tout ce qu'il nous faut, c'est que les fonctions concourent d'une manière régulière; si donc cette régularité est troublée, il nous suffit qu'elle soit rétablie. Ce n'est pas à dire, assurément, que le développement de la division du travail ne puisse pas retentir dans le droit pénal. Il y a, nous le savons déjà, des fonctions administratives et gouvernementales dont certains rapports sont réglés par le droit répressif, à cause du caractère particulier dont est marqué l'organe de la conscience commune et tout ce qui s'y rapporte. Dans d'autres cas encore, les liens de solidarité qui unissent certaines fonctions sociales peuvent être tels que de leur rupture résultent des répercussions assez générales pour susciter une réaction pénale. Mais, pour la raison que nous avons dite, ces contrecoups sont exceptionnels.

En définitive, ce droit joue dans la société un rôle analogue à celui du système nerveux dans l'organisme. Celui-ci, en effet, a pour tâche de régler les différentes fonctions du corps, de manière à les faire concourir harmoniquement : il exprime ainsi tout naturellement l'état de concentration auquel est parvenu l'organisme, par suite de la division du travail physiologique. Aussi, aux différents échelons de l'échelle animale, peut-on mesurer le degré de cette concentration d'après le développement du système nerveux. C'est dire qu'on peut également mesurer le degré de concentration auquel est parvenue une société par suite de la division du travail social, d'après le développement du droit coopératif à sanctions restitutives. On prévoit tous les services que nous rendra ce critère.

IV

Puisque la solidarité négative ne produit par elle-même aucune intégration, et que, d'ailleurs, elle n'a rien de spécifique, nous reconnâtrons deux sortes seulement de solidarités positives que distinguent les caractères suivants :

1° La première relie directement l'individu à la société sans aucun intermédiaire. Dans la seconde, il dépend de la société, parce qu'il dépend des parties qui la composent.

2° La société n'est pas vue sous le même aspect dans les deux cas. Dans le premier, ce que l'on appelle de ce nom, c'est un ensemble plus ou moins organisé de croyances et de sentiments communs à tous les membres du groupe : c'est le type collectif. Au contraire, la société dont nous sommes solidaires dans le second cas est un système de fonctions différentes et spéciales qu'unissent des rapports définis. Ces deux sociétés n'en font d'ailleurs qu'une. Ce sont deux faces d'une seule et même réalité, mais qui ne demandent pas moins à être distinguées.

¹ Voilà pourquoi le droit qui règle les rapports des fonctions domestiques n'est pas pénal, quoique ces fonctions soient assez générales.

3° De cette seconde différence en découle une autre qui va nous servir à caractériser et à dénommer ces deux sortes de solidarités.

La première ne peut être forte que dans la mesure où les idées et les tendances communes à tous les membres de la société dépassent en nombre et en intensité celles qui appartiennent personnellement à chacun d'eux. Elle est d'autant plus énergique que cet excédent est plus considérable. Or, ce qui fait notre personnalité, c'est ce que chacun de nous a de propre et de caractéristique, ce qui le distingue des autres. Cette solidarité ne peut donc s'accroître qu'en raison inverse de la personnalité. Il y a dans chacune de nos consciences, avons-nous dit, deux consciences : l'une, qui nous est commune avec notre groupe tout entier, qui, par conséquent, n'est pas nous-même, mais la société vivant et agissant en nous ; l'autre qui ne représente au contraire que nous dans ce que nous avons de personnel et de distinct, dans ce qui fait de nous un individu¹. La solidarité qui dérive des ressemblances est à son maximum quand la conscience collective recouvre exactement notre conscience totale et coïncide de tous points avec elle : mais, à ce moment, notre individualité est nulle. Elle ne peut naître que si la communauté prend moins de place en nous. Il y a là deux forces contraires, l'une centripète, l'autre centrifuge, qui ne peuvent pas croître en même temps. Nous ne pouvons pas nous développer à la fois dans deux sens aussi opposés. Si nous avons un vif penchant à penser et à agir par nous-même, nous ne pouvons pas être fortement enclin à penser et à agir comme les autres. Si l'idéal est de se faire une physionomie propre et personnelle, il ne saurait être de ressembler à tout le monde. De plus, au moment où cette solidarité exerce son action, notre personnalité s'évanouit, peut-on dire, par définition ; car nous ne sommes plus nous-même, mais l'être collectif.

Les molécules sociales qui ne seraient cohérentes que de cette seule manière ne pourraient donc se mouvoir avec ensemble que dans la mesure où elles n'ont pas de mouvements propres, comme font les molécules des corps inorganiques. C'est pourquoi nous proposons d'appeler mécanique cette espèce de solidarité. Ce mot ne signifie pas qu'elle soit produite par des moyens mécaniques et artificiellement. Nous ne la nommons ainsi que par analogie avec la cohésion qui unit entre eux les éléments des corps bruts, par opposition à celle qui fait l'unité des corps vivants. Ce qui achève de justifier cette dénomination, c'est que le lien qui unit ainsi l'individu à la société est tout à fait analogue à celui qui rattache la chose à la personne. La conscience individuelle, considérée sous cet aspect, est une simple dépendance du type collectif et en suit tous les mouvements, comme l'objet possédé suit ceux que lui imprime son propriétaire. Dans les sociétés où cette solidarité est très développée, l'individu ne s'appartient pas, nous le verrons plus loin ; c'est littéralement une chose dont dispose la société. Aussi, dans ces mêmes types sociaux, les droits personnels ne sont-ils pas encore distingués des droits réels.

Il en est tout autrement de la solidarité que produit la division du travail. Tandis que la précédente implique que les individus se ressemblent, celle-ci suppose qu'ils diffèrent les uns des autres. La première n'est possible que dans la mesure où la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective ; la seconde n'est possible que si chacun a une sphère d'action qui lui est propre, par conséquent une personnalité. Il faut donc que la conscience collective laisse découverte une partie de la conscience individuelle, pour que s'y établissent ces fonctions spéciales qu'elle ne

¹ Toutefois, ces deux consciences ne sont pas des régions géographiquement distinctes de nous-même, mais se pénètrent de tous côtés.

peut pas réglementer ; et plus cette région est étendue, plus est forte la cohésion qui résulte de cette solidarité. En effet, d'une part, chacun dépend d'autant plus étroitement de la société que le travail est plus divisé, et, d'autre part, l'activité de chacun est d'autant plus personnelle qu'elle est plus spécialisée. Sans doute, si circonscrite qu'elle soit, elle n'est jamais complètement originale ; même dans l'exercice de notre profession, nous nous conformons à des usages, à des pratiques qui nous sont communes avec toute notre corporation. Mais, même dans ce cas, le joug que nous subissons est autrement moins lourd que quand la société tout entière pèse sur nous, et il laisse bien plus de place au libre jeu de notre initiative. Ici donc, l'individualité du tout s'accroît en même temps que celle des parties ; la société devient plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments a plus de mouvements propres. Cette solidarité ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail.

En même temps, ce chapitre et le précédent nous fournissent les moyens de calculer la part qui revient à chacun de ces deux liens sociaux dans le résultat total et commun qu'ils concourent à produire par des voies différentes. Nous savons, en effet, sous quelles formes extérieures se symbolisent ces deux sortes de solidarités, c'est-à-dire quel est le corps de règles juridiques qui correspond à chacune d'elles. Par conséquent, pour connaître leur importance respective dans un type social qui est donné, il suffit de comparer l'étendue respective des deux sortes de droits qui les expriment, puisque le droit varie toujours comme les relations sociales qu'il règle.

Pour préciser les idées, nous développons, dans le tableau suivant, la classification des règles juridiques qui est renfermée implicitement dans ce chapitre et le précédent :

I. - Règles à sanction répressive organisée (On en trouvera une classification au chapitre suivant)		
II. - Règles à sanction restitutive déterminant des		
Rapports <i>negatifs ou d'abstention</i>	De la chose avec la personne.	Droit de propriété sous ses formes diverses (mobilière, immobilière, etc.). Modalités diverses du droit de propriété (servitude, usufruit, etc.).
	Des personnes entre elles	Déterminés par l'exercice normal des droits réels. Déterminés par la violation fautive des droits réels.
	Entre les fonctions domestiques.	
	Entre les fonctions économiques diffuses.	Rapports contractuels en général. Contrats spéciaux.
Rapports <i>positifs ou de coopération</i>	Des fonctions administratives	Entre elles. Avec les fonctions gouvernementales. Avec les fonctions diffuses de la société.
	Des fonctions gouvernementales.	Entre elles. Avec les fonctions administratives. Avec les fonctions politiques diffuses.

Chapitre IV

Autre preuve de ce qui précède

[Retour à la table des matières](#)

Pourtant, à cause de l'importance des résultats qui précèdent, il est bon, avant d'aller plus loin, de les confirmer une dernière fois. Cette nouvelle vérification est d'autant plus utile qu'elle va nous fournir l'occasion d'établir une loi qui, tout en leur servant de preuve, servira aussi à éclairer tout ce qui suivra.

Si les deux sortes de solidarités que nous venons de distinguer ont bien l'expression juridique que nous avons dite, la prépondérance du droit répressif sur le droit coopératif doit être d'autant plus grande que le type collectif est plus prononcé et que la division du travail est plus rudimentaire. Inversement, à mesure que les types individuels se développent et que les tâches se spécialisent, la proportion entre l'étendue de ces deux droits doit tendre à se renverser. Or, la réalité de ce rapport peut être démontrée expérimentalement.

I

Plus les sociétés sont primitives, plus il y a de ressemblances entre les individus dont elles sont formées. Déjà Hippocrate dans son écrit *De Aere et Locis*, avait dit que les Scythes ont un type ethnique et point de types personnels. Humboldt remarque dans ses *Neuspanien* ¹ que, chez les peuples barbares, on trouve plutôt une physionomie propre à la horde que des physionomies individuelles, et le fait a été

¹ I, p. 116.

confirmé par un grand nombre d'observateurs. « De même que les Romains trouvaient entre les vieux Germains de très grandes ressemblances, les soi-disant sauvages produisent le même effet à l'Européen civilisé. A vrai dire, le manque d'exercice peut être souvent la cause principale qui détermine le voyageur à un tel jugement; ... cependant, cette inexpérience ne pourrait que difficilement produire cette conséquence si les différences auxquelles l'homme civilisé est accoutumé dans son milieu natal n'étaient réellement pas plus importantes que celles qu'il rencontre chez les peuples primitifs. Bien connue et souvent citée est cette parole d'Ulloa, que qui a vu un indigène d'Amérique les a tous vus ¹. » Au contraire, chez les peuples civilisés, deux individus se distinguent l'un de l'autre au premier coup d'œil et sans qu'une initiation préalable soit pour cela nécessaire.

Le Dr Lebon a pu établir d'une manière objective cette homogénéité croissante à mesure qu'on remonte vers les origines. Il a comparé les crânes appartenant à des races et à des sociétés différentes, et y a trouvé « que les différences de volume du crâne existant entre individus de même race... sont d'autant plus grandes que la race est plus élevée dans l'échelle de la civilisation. Après avoir groupé les volumes des crânes de chaque race par séries progressives, en ayant soin de n'établir de comparaisons que sur des séries assez nombreuses pour que les termes soient reliés d'une façon graduelle, j'ai reconnu, dit-il, que la différence de volume entre les crânes masculins adultes les plus grands et les crânes les plus petits est en nombre rond de 200 centimètres cubes chez le gorille, de 280 chez les parias de l'Inde, de 310 chez les Australiens, de 350 chez les anciens Égyptiens, de 470 chez les Parisiens du XII^e siècle, de 600 chez les Parisiens modernes, de 700 chez les Allemands ² ». Il y a même quelques peuplades où ces différences sont nulles. « Les Andamans et les Todas sont tous semblables. On en peut presque dire autant des Groenlandais. Cinq crânes de Patagons que possède le laboratoire de M. Broca sont identiques ³. »

Il n'est pas douteux que ces similitudes organiques ne correspondent à des similitudes psychiques. « Il est certain, dit Waitz, que cette grande ressemblance physique des indigènes provient essentiellement de l'absence de toute forte individualité psychique, de l'état d'infériorité de la culture intellectuelle en général. L'homogénéité des caractères (*Gemülhseigenschaften*) au sein d'une peuplade nègre est incontestable. Dans l'Égypte supérieure, le marchand d'esclaves ne se renseigne avec précision que sur le lieu d'origine de l'esclave et non sur son caractère individuel, car une longue expérience lui a appris que les différences entre individus de la même tribu sont insignifiantes à côté de celles qui dérivent de la race. C'est ainsi que les Nubas et les Gallus passent pour très fidèles, les Abyssins du Nord pour traîtres et perfides, la majorité des autres pour de bons esclaves domestiques, mais qui ne sont guère utilisables pour le travail corporel ; ceux de Fertit pour sauvages et prompts à la vengeance ⁴. » Aussi l'originalité n'y est-elle pas seulement rare, elle n'y a, pour ainsi dire, pas de place. Tout le monde alors admet et pratique, sans la discuter, la même religion ; les sectes et les dissidences sont inconnues : elles ne seraient pas tolérées. Or, à ce moment, la religion comprend tout, s'étend à tout. Elle renferme dans un état de mélange confus, outre les croyances proprement religieuses, la morale, le droit, les principes de l'organisation politique et jusqu'à la science, ou du moins ce qui en tient

¹ WAITZ, *Anthropologie der Naturvölker*, I, pp. 75-76.

² *Les sociétés*, p. 193.

³ TOPINARD, *Anthropologie*, p. 393.

⁴ Op. cit., I, p. 77. - Cf. *ibid.*, p. 446.

lieu. Elle régleme même les détails de la vie privée. Par conséquent, dire que les consciences religieuses sont alors identiques, - et cette identité est absolue, - c'est dire implicitement que, sauf les sensations qui se rapportent à l'organisme et aux états de l'organisme, toutes les consciences individuelles sont à peu près composées des mêmes éléments. Encore les impressions sensibles elles-mêmes ne doivent-elles pas offrir une grande diversité, à cause des ressemblances physiques que présentent les individus.

C'est pourtant une idée encore assez répandue que la civilisation a, au contraire, pour effet d'accroître les similitudes sociales. « A mesure que les agglomérations humaines s'étendent, dit M. Tarde, la diffusion des idées suivant une progression géométrique régulière est plus marquée ¹. » Suivant Hale ², c'est une erreur d'attribuer aux peuples primitifs une certaine uniformité de caractère, et il donne comme preuve ce fait que la race jaune et la race noire de l'océan Pacifique, qui habitent côte à côte, se distinguent plus fortement l'une de l'autre que deux peuples européens. De même, est-ce que les différences qui séparent le Français de l'Anglais ou de l'Allemand ne sont pas moindres aujourd'hui qu'autrefois ? Dans presque toutes les sociétés européennes, le droit, la morale, les mœurs, même les institutions politiques fondamentales sont à peu près identiques. On fait également remarquer qu'au sein d'un même pays on ne trouve plus aujourd'hui les contrastes qu'on y rencontrait autrefois. La vie sociale ne varie plus ou ne varie plus autant d'une province à l'autre ; dans les pays unifiés comme la France, elle est à peu près la même dans toutes les régions, et ce nivellement est à son maximum dans les classes cultivées ³.

Mais ces faits n'infirmen en rien notre proposition. Il est certain que les différentes sociétés tendent à se ressembler davantage; mais il n'en est pas de même des individus qui composent chacune d'elles. Il y a maintenant moins de distance que jadis entre le Français et l'Anglais en général, mais cela n'empêche pas les Français d'aujourd'hui de différer entre eux beaucoup plus que les Français d'autrefois. De même, il est bien vrai que chaque province tend à perdre sa physionomie distinctive ; mais cela n'empêche pas chaque individu d'en prendre de plus en plus une qui lui est personnelle. Le Normand est moins différent du Gascon, celui-ci du Lorrain et du Provençal : les uns et les autres n'ont plus guère en commun que les traits communs à tous les Français ; mais la diversité que présentent ces derniers pris ensemble ne laisse pas de s'être accrue. Car, si les quelques types provinciaux qui existaient autrefois tendent à se fondre les uns dans les autres et à disparaître, il y a, à la place, une multitude autrement considérable de types individuels. Il n'y a plus autant de différences qu'il y a de grandes régions, mais il y en a presque autant qu'il y a d'individus. Inversement, là où chaque province a sa personnalité, il n'en est pas de même des particuliers. Elles peuvent être très hétérogènes les unes par rapport aux autres, et n'être formées que d'éléments semblables, et c'est ce qui se produit également dans les sociétés politiques. De même, dans le monde biologique, les protozoaires sont à ce point distincts les uns des autres qu'il est impossible de les classer en espèces ⁴ ; et cependant, chacun d'eux est composé d'une matière parfaitement homogène.

¹ *Lois de l'imitation*, p. 19.

² *Ethnography and philology of the Un. States*, Philadelphie, 1846, p. 13.

³ C'est ce qui fait dire à M. TARDE : « Le voyageur qui traverse plusieurs pays d'Europe observe plus de dissemblances entre les gens du peuple restés fidèles à leurs vieilles coutumes qu'entre les personnes des classes supérieures » (op. cit., p. 59).

⁴ Voir PERRIER, *Transformisme*, p. 235.

Cette opinion repose donc sur une confusion entre les types individuels et les types collectifs, tant provinciaux que nationaux. Il est incontestable que la civilisation tend à niveler les seconds ; mais on en a conclu à tort qu'elle a le même effet sur les premiers, et que l'uniformité devient générale. Bien loin que ces deux sortes de types varient l'un comme l'autre, nous verrons que l'effacement des uns est la condition nécessaire à l'apparition des autres¹. Or, il n'y a jamais qu'un nombre restreint de types collectifs au sein d'une même société, car elle ne peut comprendre qu'un petit nombre de races et de régions assez différentes pour produire de telles dissemblances. Au contraire, les individus sont susceptibles de se diversifier à l'infini. La diversité est donc d'autant plus grande que les types individuels sont plus développés.

Ce qui précède s'applique identiquement aux types professionnels. Il y a des raisons de supposer qu'ils perdent de leur ancien relief, que l'abîme qui séparait jadis les professions, et surtout certaines d'entre elles, est en train de se combler. Mais ce qui est certain, c'est qu'à l'intérieur de chacune d'elles les différences se sont accrues. Chacun a davantage sa manière de penser et de faire, subit moins complètement l'opinion commune de la corporation. De plus, si de profession à profession les différences sont moins tranchées, elles sont en tout cas plus nombreuses, car les types professionnels se sont eux-mêmes multipliés à mesure que le travail se divisait davantage. S'ils ne se distinguent plus les uns des autres que par de simples nuances, du moins ces nuances sont plus variées. La diversité n'a donc pas diminué, même à ce point de vue, quoiqu'elle ne se manifeste plus sous forme de contrastes violents et heurtés.

Nous pouvons donc être assurés que, plus on recule dans l'histoire, plus l'homogénéité est grande ; d'autre part, plus on se rapproche des types sociaux les plus élevés, plus la division du travail se développe. Voyons maintenant comment varient, aux divers degrés de l'échelle sociale, les deux formes du droit que nous avons distinguées.

II

Autant qu'on peut juger de l'état du droit dans les sociétés tout à fait inférieures, il paraît être tout entier répressif. « Le sauvage, dit Lubbock, n'est libre nulle part. Dans le monde entier, la vie quotidienne du sauvage est réglée par une quantité de coutumes (aussi impérieuses que des lois) compliquées et souvent fort incommodes, de défenses et de privilèges absurdes. De nombreux règlements fort sévères, quoiqu'ils ne soient pas écrits, compassent tous les actes de leur vie². » On sait, en effet, avec quelle facilité, chez les peuples primitifs, les manières d'agir se consolident en pratiques traditionnelles, et, d'autre part, combien est grande chez eux la force de la tradition. Les mœurs des ancêtres y sont entourées de tant de respect qu'on ne peut y déroger sans être puni.

¹ Voir plus loin, liv. II, chap. II et III. - Ce que nous y disons peut servir à la fois à expliquer et à confirmer les faits que nous établissons ici.

² LUBBOCK, *Les origines de la civilisation*, p. 440. Paris, F. Alcan. - Cf. SPENCER, *Sociologie*, p. 435. Paris, F. Alcan.

Mais de telles observations manquent nécessairement de précision, car rien n'est difficile à saisir comme des coutumes aussi flottantes. Pour que notre expérience soit conduite avec méthode, il faut la faire porter autant que possible sur des droits écrits.

Les quatre derniers livres du Pentateuque, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome représentent le plus ancien monument de ce genre que nous possédions¹. Sur ces quatre ou cinq mille versets, il n'y en a qu'un nombre relativement infime où soient exprimées des règles qui puissent, à la rigueur, passer pour n'être pas répressives. Ils se rapportent aux objets suivants :

Droit de propriété: Droit de retrait Jubilé Propriété des Lévites (Lévitique, XXV, 14-25, 29-31, et XXVII, 1-34).

Droit domestique : Mariage (Dent., XXI, 11-14 ; XXIII, 5 ; XXV, 5-10 ; Lév., XXI, 7, 13, 14) ; - Droit successoral (Nombres, XXVII, 8-11, et XXVI, 8 ; Dent., XXI, 15-17) ; - Esclavage d'indigènes et d'étrangers (Dent., XV, 12-17 ; Exode, XXI, 2-11 ; Lév., XIX, 20 ; XXV, 39-44 ; XXXVI, 44-54).

Prêts et salaires (Dent., XV, 7-9 ; XXIII, 19-20 ; XXIV, 6 et 10-13 ; XXV, 15).

Quasi-délits (Exode, XXI, 18-33 et 33-35 ; XXII, 6 et 10-17²).

Organisation des fonctions publiques. Des fonctions des prêtres (Nombres, X) ; des Lévites (Nombres, III et IV) ; des Anciens (Dent., XXI, 19 ; XXII, 15 ; XXV, 7 ; XXI, 1 ; Lév., IV, 15) ; des juges (Exode, XVIII, 25 ; Dent., I, 15-17).

Le droit restitutif et surtout le droit coopératif se réduisent donc à très peu de chose. Ce n'est pas tout. Parmi les règles que nous venons de citer, beaucoup ne sont pas aussi étrangères au droit pénal qu'on pourrait le croire au premier abord, car elles sont toutes marquées d'un caractère religieux. Elles émanent toutes également de la divinité ; les violer, c'est l'offenser, et de telles offenses sont des fautes qui doivent être expiées. Le livre ne distingue pas entre tels ou tels commandements, mais ils sont tous des paroles divines auxquelles on ne peut désobéir impunément. « Si tu ne prends pas garde à faire toutes les paroles de cette loi qui sont écrites dans ce livre en craignant ce nom glorieux et terrible, l'Éternel ton Dieu, alors l'Éternel te frappera toi et ta postérité. » Le manquement, même par suite d'erreur, à un précepte quelconque constitue un péché et réclame une expiation. Des menaces de ce genre, dont la nature pénale n'est pas douteuse, sanctionnent même directement quelques-unes de ces règles que nous avons attribuées au droit restitutif. Après avoir décidé que la femme divorcée ne pourra plus être reprise par son mari si, après s'être remariée, elle divorce de nouveau, le texte ajoute : « Ce serait une abomination devant l'Éternel ; ainsi *tu ne chargeras d'aucun péché le pays* que l'Éternel ton Dieu te donne en héritage. » De même, voici le verset où est réglée la manière dont doivent être payés les salaires : « Tu lui (au mercenaire) donneras le salaire le jour même qu'il aura travaillé, avant

¹ Nous n'avons pas à nous prononcer sur l'antiquité réelle de l'ouvrage - il nous suffit qu'il se rapporte à une société de type très inférieur - ni sur l'antiquité relative des parties qui le composent, car, au point de vue qui nous occupe, elles présentent toutes sensiblement le même caractère. Nous les prenons donc en bloc.

² Tous ces versets réunis (moins ceux qui traitent des fonctions publiques) sont au nombre de 135.

que le soleil se couche, car il est pauvre et c'est à quoi son âme s'attend, *de peur qu'il ne crie contre loi à l'Éternel et que lu ne pèches*. » Les indemnités auxquelles donnent naissance les quasi-délits semblent également présentées comme de véritables expiations. C'est ainsi qu'on lit dans le Lévitique : « On punira aussi de mort celui qui aura frappé de mort quelque personne que ce soit. Celui qui aura frappé une bête à mort la rendra ; vie pour vie..., fracture pour fracture, oeil pour oeil, dent pour dent ¹. » La réparation du dommage causé a tout l'air d'être assimilée au châtement du meurtre et d'être regardée comme une application de la loi du talion.

Il est vrai qu'il y a un certain nombre de préceptes dont la sanction n'est pas spécialement indiquée ; mais nous savons déjà qu'elle est certainement pénale. La nature des expressions employées suffit à le prouver. D'ailleurs, la tradition nous apprend qu'un châtement corporel était infligé à quiconque violait un précepte négatif, quand la loi n'énonçait pas formellement de peine ². En résumé, à des degrés divers, tout le droit hébreu, tel que le Pentateuque le fait connaître, est empreint d'un caractère essentiellement répressif. Celui-ci est plus marqué par endroits, plus latent dans d'autres, mais on le sent partout présent. Parce que toutes les prescriptions qu'il renferme sont des commandements de Dieu, placés, pour ainsi dire, sous sa garantie directe, elles doivent toutes à cette origine un prestige extraordinaire qui les rend sacro-saintes ; aussi, quand elles sont violées, la conscience publique ne se contente-t-elle pas d'une simple réparation, mais elle exige une expiation qui la venge. Puisque ce qui fait la nature propre du droit pénal, c'est l'autorité extraordinaire des règles qu'il sanctionne, et que les hommes n'ont jamais connu ni imaginé d'autorité plus haute que celle que le croyant attribue à son Dieu, un droit qui est censé être la parole de Dieu lui-même ne peut manquer d'être essentiellement répressif. Nous avons même pu dire que tout droit pénal est plus ou moins religieux, car ce qui en est l'âme, c'est un sentiment de respect pour une force supérieure à l'homme individuel, pour une puissance, en quelque sorte, transcendante, sous quelque symbole qu'elle se fasse sentir aux consciences, et ce sentiment est aussi à la base de toute religiosité. Voilà pourquoi, d'une manière générale, la répression domine tout le droit chez les sociétés inférieures : c'est que la religion y pénètre toute la vie juridique, comme d'ailleurs toute la vie sociale.

Aussi ce caractère est-il encore très marqué dans les lois de Manou. Il n'y a qu'à voir la place éminente qu'elles attribuent à la justice criminelle dans l'ensemble des institutions nationales. « Pour aider le roi dans ses fonctions, dit Manou, le Seigneur produisit dès le principe le génie du châtement, protecteur de tous les êtres, exécuteur de la justice, son propre fils, et dont l'essence est toute divine. C'est la crainte du châtement qui permet à toutes les créatures mobiles et immobiles de jouir de ce qui leur est propre, et qui les empêche de s'écarter de leurs devoirs... Le châtement gouverne le genre humain, le châtement le protège ; le châtement veille pendant que tout dort ; le châtement est la justice, disent les sages... Toutes les classes se corrompraient, toutes les barrières seraient renversées, l'univers ne serait que confusion si le châtement ne faisait plus son devoir ³. »

¹ XXIV, 17, 18, 20.

² Voir MUNCK, *Palestine*, p. 216. - SELDEN, *De Sunedriis*, pp. 889-903, énumère, d'après Maïmonide, tous les préceptes qui rentrent dans cette catégorie.

³ *Lois de Manou*, trad. LOISELEUR, VII, v. 14-24.

La loi des XII Tables se rapporte à une société déjà beaucoup plus avancée ¹ et plus rapprochée de nous que n'était le peuple hébreu. Ce qui le prouve, c'est que la société romaine n'est parvenue au type de la cité qu'après avoir passé par celui où la société juive est restée fixée, et l'avoir dépassée ; nous en aurons la preuve plus loin ². D'autres faits d'ailleurs témoignent de ce moindre éloignement. D'abord on trouve dans la loi des XII Tables tous les principaux germes de notre droit actuel, tandis qu'il n'y a, pour ainsi dire, rien de commun entre le droit hébraïque et le nôtre ³. Ensuite la loi des XII Tables est absolument laïque. Si, dans la Rome primitive, des législateurs comme Numa furent censés recevoir leur inspiration de la divinité, et si, par suite, le droit et la religion étaient alors intimement mêlés, au moment où furent rédigées les XII Tables cette alliance avait certainement cessé, car ce monument juridique a été présenté dès l'origine comme une oeuvre tout humaine et qui ne visait que des relations humaines. On n'y trouve que quelques dispositions qui concernent les cérémonies religieuses, et encore semblent-elles y avoir été admises en qualité de lois somptuaires. Or, l'état de dissociation plus ou moins complète où se trouvent l'élément juridique et l'élément religieux est un des meilleurs signes auxquels on peut reconnaître si une société est plus ou moins développée qu'une autre ⁴.

Aussi le droit criminel n'occupe-t-il plus toute la place. Les règles qui sont sanctionnées par des peines et celles qui n'ont que des sanctions restitutives sont, cette fois, bien distinguées les unes des autres. Le droit restitutif s'est dégagé du droit répressif qui l'absorbait primitivement ; il a maintenant ses caractères propres, sa constitution personnelle, son individualité. Il existe comme espèce juridique distincte, munie d'organes spéciaux, d'une procédure spéciale. Le droit coopératif lui-même fait son apparition : on trouve dans les XII Tables un droit domestique et un droit contractuel.

Toutefois, si le droit pénal a perdu de sa prépondérance primitive, sa part reste grande. Sur les 115 fragments de cette loi que Voigt est parvenu à reconstituer, il n'y en a que 66 qui puissent être attribués au droit restitutif, 49 ont un caractère pénal accentué ⁵. Par conséquent, le droit pénal n'est pas loin de représenter la moitié de ce code tel qu'il nous est parvenu ; et pourtant, ce qui nous en reste ne peut nous donner qu'une idée très incomplète de l'importance qu'avait le droit répressif au moment où il fut rédigé. Car ce sont les parties qui étaient consacrées à ce droit qui ont dû se perdre le plus facilement. C'est aux jurisconsultes de l'époque classique que nous devons presque exclusivement les fragments qui nous ont été conservés ; or, ils s'intéressaient beaucoup plus aux problèmes du droit civil qu'aux questions du droit criminel. Celui-ci ne se prête guère aux belles controverses qui ont été de tout temps la passion des juristes. Cette indifférence générale dont il était l'objet a dû avoir pour effet de faire

¹ En disant d'un type social qu'il est plus avancé qu'un autre, nous n'entendons pas que les différents types sociaux s'étagent en une même série linéaire ascendante, plus ou moins élevée suivant les moments de l'histoire. Il est au contraire certain que, si le tableau généalogique des types sociaux pouvait être complètement dressé, il aurait plutôt la forme d'un arbre touffu, à souche unique, sans doute, mais à rameaux divergents. Mais, malgré cette disposition, la distance entre deux types est mesurable ; ils sont plus ou moins hauts. Surtout on a le droit de dire d'un type qu'il est au-dessus d'un autre quand il a commencé par avoir la forme de ce dernier et qu'il l'a dépassée. C'est certainement qu'il appartient à une branche ou à un rameau plus élevé.

² Voir chap. VI, § II.

³ Le droit contractuel, le droit de tester, la tutelle, l'adoption, etc., sont choses inconnues du Pentateuque.

⁴ Cf. WALTER, *Op. Cit.*, §§ 1 et 2 ; VOIGT, *Die XII Tafeln*, I, p. 43.

⁵ Dix (lois somptuaires) ne mentionnent pas expressément de sanction ; mais le caractère pénal n'en est pas douteux.

sombrer dans l'oubli une bonne partie de l'ancien droit pénal de Rome. D'ailleurs, même le texte authentique et complet de la loi des XII Tables ne le contenait certainement pas tout entier. Car elle ne parlait ni des crimes religieux, ni des crimes domestiques, qui étaient jugés les uns et les autres par des tribunaux particuliers, ni des attentats contre les mœurs. Il faut enfin tenir compte de la paresse que le droit pénal met, pour ainsi dire, à se codifier. Comme il est gravé dans toutes les consciences, on n'éprouve pas le besoin de l'écrire pour le faire connaître. Pour toutes ces raisons, on a le droit de présumer que, même au IV^e siècle de Rome, le droit pénal représentait encore la majeure partie des règles juridiques.

Cette prépondérance est encore beaucoup plus certaine et beaucoup plus accusée, si on le compare, non pas à tout le droit restitutif, mais seulement à la partie de ce droit qui correspond à la solidarité organique. En effet, à ce moment, il n'y a guère que le droit domestique dont l'organisation soit déjà assez avancée la procédure, pour être gênante, n'est ni variée ni complexe le droit contractuel commence seulement à naître. « Le petit nombre des contrats que reconnaît l'ancien droit, dit Voigt, contraste de la manière la plus frappante avec la multitude des obligations qui naissent du délit ¹. » Quant au droit public, outre qu'il est encore assez simple, il a en grande partie un caractère pénal, parce qu'il a gardé un caractère religieux.

A partir de cette époque, le droit répressif n'a fait que perdre de son importance relative. D'une part, à supposer même qu'il n'ait pas régressé sur un grand nombre de points, que bien des actes qui, à l'origine, étaient regardés comme criminels, n'aient pas cessé peu à peu d'être réprimés, - et le contraire est certain pour ce qui concerne les délits religieux, - du moins ne s'est-il pas sensiblement accru ; nous savons que, dès l'époque des XII Tables, les principaux types criminologiques du droit romain sont constitués. Au contraire, le droit contractuel, la procédure, le droit public n'ont fait que prendre de plus en plus d'extension. A mesure qu'on avance, on voit les rares et maigres formules que la loi des XII Tables comprenait sur ces différents points se développer et se multiplier jusqu'à devenir les systèmes volumineux de l'époque classique. Le droit domestique lui-même se complique et se diversifie à mesure qu'au droit civil primitif vient peu à peu s'ajouter le droit prétorien.

L'histoire des sociétés chrétiennes nous offre un autre exemple du même phénomène. Déjà Sumner Maine avait conjecturé qu'en comparant entre elles les différentes lois barbares on trouverait la place du droit pénal d'autant plus grande qu'elles sont plus anciennes ². Les faits confirment cette présomption.

La loi salique se rapporte à une société moins développée que n'était la Rome du IV^e siècle. Car si, comme cette dernière, elle a déjà franchi le type social auquel s'est arrêté le peuple hébreu, elle en est pourtant moins complètement dégagée. Les traces en sont beaucoup plus apparentes, nous le montrerons plus loin. Aussi le droit pénal y avait-il une importance beaucoup plus grande. Sur les 293 articles dont est composé le texte de la loi salique, tel qu'il est édité par Waitz ³, il n'y en a guère que 25 (soit environ 9 %) qui n'aient pas de caractère répressif ; ce sont ceux qui sont relatifs à la constitution de la famille franque ⁴. Le contrat n'est pas encore affranchi du droit pénal, car le refus d'exécuter au jour fixé l'engagement contracté donne lieu à une

¹ *XII Tafeln*, II, p. 448.

² *Ancien droit*, p. 347.

³ *Sas alte Recht der Salischen Franken*, Kiel, 1846.

⁴ Tit. XLIV, XLV, XLVI, LIX, LX, LXII.

amende. Encore la loi salique ne contient-elle qu'une partie du droit pénal des Francs, puisqu'elle concerne uniquement les crimes et les délits pour lesquels la composition est permise. Or, il y en avait certainement qui ne pouvaient pas être rachetés. Que l'on songe que la *Lex* ne contient pas un mot ni sur les crimes contre l'État, ni sur les crimes militaires, ni sur ceux contre la religion, et la prépondérance du droit répressif apparaîtra plus considérable encore ¹.

Elle est déjà moindre dans la loi des Burgundes, qui est plus récente. Sur 311 articles, nous en avons compté 98, c'est-à-dire près d'un tiers, qui ne présentent aucun caractère pénal. Mais l'accroissement porte uniquement sur le droit domestique, qui s'est compliqué, tant pour ce qui concerne le droit des choses que pour ce qui regarde celui des personnes. Le droit contractuel n'est pas beaucoup plus développé que dans la loi salique.

Enfin, la loi des Wisigoths, dont la date est encore plus récente et qui se rapporte à un peuple encore plus cultivé, témoigne d'un nouveau progrès dans le même sens. Quoique le droit pénal y prédomine encore, le droit restitutif y a une importance presque égale. On y trouve, en effet, tout un code de procédure (liv. I et II), un droit matrimonial et un droit domestique déjà très développés (liv. III, tit. I et VI ; liv. IV). Enfin, pour la première fois, tout un livre, le cinquième, est consacré aux transactions.

L'absence de codification ne nous permet pas d'observer avec la même précision ce double développement dans toute la suite de notre histoire ; mais il est incontestable qu'il s'est poursuivi dans la même direction. Dès cette époque, en effet, le catalogue juridique des crimes et des délits est déjà très complet. Au contraire, le droit domestique, le droit contractuel, la procédure, le droit public se sont développés sans interruption, et c'est ainsi que, finalement, le rapport entre les deux parties du droit que nous comparons s'est trouvé renversé.

Le droit répressif et le droit coopératif varient donc exactement comme le faisait prévoir la théorie qui se trouve ainsi confirmée. Il est vrai qu'on a parfois attribué à une autre cause cette prédominance du droit pénal dans les sociétés inférieures ; on l'a expliquée « par la violence habituelle dans les sociétés qui commencent à écrire leurs lois. Le législateur, dit-on, a divisé son oeuvre en proportion de la fréquence de certains accidents de la vie barbare ² ». M. Sumner Maine, qui rapporte cette explication, ne la trouve pas complète ; en réalité, elle n'est pas seulement incomplète, elle est fausse. D'abord, elle fait du droit une création artificielle du législateur, puisqu'il aurait été institué pour contredire les mœurs publiques et réagir contre elles. Or, une telle conception n'est plus aujourd'hui soutenable. Le droit exprime les mœurs, et s'il réagit contre elles, c'est avec la force qu'il leur a empruntée. Là où les actes de violence sont fréquents, ils sont tolérés ; leur délictuosité est en raison inverse de leur fréquence. Ainsi, chez les peuples inférieurs, les crimes contre les personnes sont plus ordinaires que dans nos sociétés civilisées ; aussi sont-ils au dernier degré de l'échelle pénale. On peut presque dire que les attentats sont d'autant plus sévèrement punis qu'ils sont plus rares. De plus, ce qui fait l'état pléthorique du droit pénal primitif, ce

¹ Cf. THONISSEN, *Procédure de la loi salique*, p. 244.

² *Ancien droit*, p. 348.

n'est pas que nos crimes d'aujourd'hui y sont l'objet de dispositions plus étendues, mais c'est qu'il existe une criminalité luxuriante, propre à ces sociétés, et dont leur prétendue violence ne saurait rendre compte : délits contre la foi religieuse, contre le rite, contre le cérémonial, contre les traditions de toute sorte, etc. La vraie raison de ce développement des règles répressives, c'est donc qu'à ce moment de l'évolution la conscience collective est étendue et forte, alors que le travail n'est pas encore divisé.

Ces principes posés, la conclusion va s'en dégager toute seule.

Chapitre V

Prépondérance progressive de la solidarité organique et ses conséquences

I

[Retour à la table des matières](#)

Il suffit en effet de jeter un coup d'œil sur nos Codes pour y constater la place très réduite que le droit répressif occupe par rapport au droit coopératif. Qu'est-ce que le premier à côté de ce vaste système formé par le droit domestique, le droit contractuel, le droit commercial, etc. ? L'ensemble des relations soumises à une réglementation pénale ne représente donc que la plus petite fraction de la vie générale, et, par conséquent, les liens qui nous attachent à la société et qui dérivent de la communauté des croyances et des sentiments sont beaucoup moins nombreux que ceux qui résultent de la division du travail.

Il est vrai, comme nous en avons déjà fait la remarque, que la conscience commune et la solidarité qu'elle produit ne sont pas exprimées tout entières par le droit pénal ; la première crée d'autres liens que ceux dont il réprime la rupture. Il y a des états moins forts ou plus vagues de la conscience collective qui font sentir leur action par l'intermédiaire des mœurs, de l'opinion publique, sans qu'aucune sanction légale y soit attachée, et qui, pourtant, contribuent à assurer la cohésion de la société. Mais le droit coopératif n'exprime pas davantage tous les liens qu'engendre la division du travail ; car il ne nous donne également de toute cette partie de la vie sociale, qu'une représentation schématique. Dans une multitude de cas, les rapports de mutuelle dépendance qui unissent les fonctions divisées ne sont réglés que par des usages, et ces règles non écrites dépassent certainement en nombre celles qui servent de prolongement au droit répressif, car elles doivent être aussi diverses que les fonctions

sociales elles-mêmes. Le rapport entre les unes et les autres est donc le même que celui des deux droits qu'elles complètent, et, par conséquent, on peut en faire abstraction sans que le résultat du calcul soit modifié.

Cependant, si nous n'avions constaté ce rapport que dans nos sociétés actuelles et au moment précis de leur histoire où nous sommes arrivés, on pourrait se demander s'il n'est pas dû à des causes temporaires et peut-être pathologiques. Mais nous venons de voir que, plus un type social est rapproché du nôtre, plus le droit coopératif devient prédominant ; au contraire, le droit pénal occupe d'autant plus de place qu'on s'éloigne de notre organisation actuelle. C'est donc que ce phénomène est lié, non à quelque cause accidentelle et plus ou moins morbide, mais à la structure de nos sociétés dans ce qu'elle a de plus essentiel, puisqu'il se développe d'autant plus qu'elle se détermine davantage. Ainsi la loi que nous avons établie dans notre précédent chapitre nous est doublement utile. Outre qu'elle a confirmé les principes sur lesquels repose notre conclusion, elle nous permet d'établir la généralité de cette dernière.

Mais de cette seule comparaison nous ne pouvons pas encore déduire quelle est la part de la solidarité organique dans la cohésion générale de la société. En effet, ce qui fait que l'individu est plus ou moins étroitement fixé à son groupe, ce n'est pas seulement la multiplicité plus ou moins grande des points d'attache, mais aussi l'intensité variable des forces qui l'y tiennent attaché. Il pourrait donc se faire que les liens qui résultent de la division du travail, tout en étant plus nombreux, fussent plus faibles que les autres, et que l'énergie supérieure de ceux-ci compensât leur infériorité numérique. Mais c'est le contraire qui est la vérité.

En effet, ce qui mesure la force relative de deux liens sociaux, c'est l'inégale facilité avec laquelle ils se brisent. Le moins résistant est évidemment celui qui se rompt sous la moindre pression. Or, c'est dans les sociétés inférieures, où la solidarité par ressemblances est seule ou presque seule, que ces ruptures sont le plus fréquentes et le plus aisées. « Au début, dit M. Spencer, quoique ce soit pour l'homme une nécessité de s'unir à un groupe, il n'est pas obligé de rester uni à ce même groupe. Les Kalmoucks et les Mongols abandonnent leur chef quand'ils trouvent son autorité oppressive, et passent à d'autres. Les Abipones quittent leur chef sans lui en demander la permission et sans qu'il en marque son déplaisir, et ils vont avec leur famille partout où il leur plaît¹, » Dans l'Afrique du Sud, les Balondas passent sans cesse d'une partie du pays à l'autre. Mac Culloch a remarqué les mêmes faits chez les Koukis. Chez les Germains, tout homme qui aimait la guerre pouvait se faire soldat sous un chef de son choix. « Rien n'était plus ordinaire et ne semblait plus légitime. Un homme se levait au milieu d'une assemblée ; il annonçait qu'il allait faire une expédition en tel lieu, contre tel ennemi ; ceux qui avaient confiance en lui et qui désiraient du butin l'acclamaient pour chef et le suivaient... Le lien social était trop faible pour retenir les hommes malgré eux contre les tentations de la vie errante et du gain². » Waitz dit d'une manière générale des sociétés inférieures que, même là où un pouvoir directeur est constitué, chaque individu conserve assez d'indépendance pour se séparer en un instant de son chef, « et se soulever contre lui, s'il est assez puissant pour cela, sans qu'un tel acte passe pour criminel³ ». Alors même que le gouvernement est despotique, dit le même auteur, chacun a toujours la liberté de faire

¹ *Sociologie*, III, p. 381.

² FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Ire Part., p. 352.

³ *Anthropologie*, etc., Ire Part., pp. 359-360.

sécession avec sa famille. La règle d'après laquelle le Romain, fait prisonnier par les ennemis, cessait de faire partie de la cité, ne s'expliquerait-elle pas aussi par la facilité avec laquelle le lien social pouvait alors se rompre

Il en est tout autrement à mesure que le travail se divise. Les différentes parties de l'agrégat, parce qu'elles remplissent des fonctions différentes, ne peuvent pas être facilement séparées. « Si, dit M. Spencer, on séparait du Middlesex ses alentours, toutes ses opérations s'arrêteraient au bout de quelques jours, faute de matériaux. Séparez le district où l'on travaille le coton d'avec Liverpool et les autres centres, et son industrie s'arrêtera, puis sa population périra. Séparez les populations houillères des populations voisines qui fondent les métaux ou fabriquent les draps d'habillement à la machine, et aussitôt celles-ci mourront socialement, puis elles mourront individuellement. Sans doute, quand une société civilisée subit une division telle qu'une de ses parties demeure privée d'une agence centrale exerçant l'autorité, elle ne tarde pas à en faire une autre ; mais elle court grand risque de dissolution, et avant que la réorganisation reconstitue une autorité suffisante, elle est exposée à rester pendant longtemps dans un état de désordre et de faiblesse ¹. » C'est pour cette raison que les annexions violentes, si fréquentes autrefois, deviennent de plus en plus des opérations délicates et d'un succès incertain. C'est qu'aujourd'hui arracher une province à un pays, c'est retrancher un ou plusieurs organes d'un organisme. La vie de la région annexée est profondément troublée, séparée qu'elle est des organes essentiels dont elle dépendait ; or, de telles mutilations et de tels troubles déterminent nécessairement des douleurs durables dont le souvenir ne s'efface pas. Même pour l'individu isolé, ce n'est pas chose aisée de changer de nationalité, malgré la similitude plus grande des différentes civilisations ².

L'expérience inverse ne serait pas moins démonstrative. Plus la solidarité est faible, c'est-à-dire plus la trame sociale est relâchée, plus aussi il doit être facile aux éléments étrangers d'être incorporés dans les sociétés. Or, chez les peuples inférieurs, la naturalisation est l'opération la plus simple du monde. Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, tout membre du clan a le droit d'y introduire de nouveaux membres par vole d'adoption. « Les captifs pris à la guerre ou sont mis à mort, ou sont adoptés dans le clan. Les femmes et les enfants faits prisonniers sont régulièrement l'objet de la clémence. L'adoption ne confère pas seulement les droits de la gentilité (droits du clan), mais encore la nationalité de la tribu ³. » On sait avec quelle facilité Rome, à l'origine, accorda le droit de cité aux gens sans asile et aux peuples qu'elle conquiert ⁴. C'est d'ailleurs par des incorporations de ce genre que se sont accrues les sociétés primitives. Pour qu'elles fussent aussi pénétrables, il fallait qu'elles n'eussent pas de leur unité et de leur personnalité un sentiment très fort ⁵. Le phénomène contraire s'observe là où les fonctions sont spécialisées. L'étranger, sans doute, peut bien s'introduire provisoirement dans la société, mais l'opération par laquelle il est assimilé, à savoir la naturalisation, devient longue et complexe. Elle

¹ *Sociologie*, 11, p. 54.

² On verra de même, dans le chapitre VII, que le lien qui rattache l'individu à sa famille est d'autant plus fort, plus difficile à briser, que le travail domestique est plus divisé.

³ MORGAN, *Ancient Society*, p. 80.

⁴ DENYS d'Halicar., I, 9. - Cf. ACCARIAS, *Précis de droit romain*, I, § 51.

⁵ Ce fait n'est pas du tout inconciliable avec cet autre que, dans ces sociétés, l'étranger est un objet de répulsion. Il inspire ces sentiments tant qu'il reste étranger. Ce que nous disons, c'est qu'il perd facilement cette qualité d'étranger pour être nationalisé.

n'est plus possible sans un assentiment du groupe, solennellement manifesté et subordonné à des conditions spéciales ¹.

On s'étonnera peut-être qu'un lien qui attache l'individu à la communauté au point de l'y absorber puisse se rompre ou se nouer avec cette facilité. Mais ce qui fait la rigidité d'un lien social n'est pas ce qui en fait la force de résistance. De ce que les parties de l'agrégat, quand elles sont unies, ne se meuvent qu'ensemble, il ne suit pas qu'elles soient obligées ou de rester unies, ou de périr. Tout au contraire, comme elles n'ont pas besoin les unes des autres, comme chacun porte en soi tout ce qui fait la vie sociale, il peut aller la transporter ailleurs, d'autant plus aisément que ces sécessions se font généralement par bandes ; car l'individu est alors constitué de telle sorte qu'il ne peut se mouvoir qu'en groupe, même pour se séparer de son groupe. De son côté, la société exige bien de chacun de ses membres, tant qu'ils en font partie, l'uniformité des croyances et des pratiques ; mais, comme elle peut perdre un certain nombre de ses sujets sans que l'économie de sa vie intérieure en soit troublée, parce que le travail social y est peu divisé, elle ne s'oppose pas fortement à ces diminutions. De même, là où la solidarité ne dérive que des ressemblances, quiconque ne s'écarte pas trop du type collectif est, sans résistance, incorporé dans l'agrégat. Il n'y a pas de raisons pour le repousser, et même, s'il y a des places vides, il y a des raisons pour l'attirer. Mais, là où la société forme un système de parties différenciées et qui se complètent mutuellement, des éléments nouveaux ne peuvent se greffer sur les anciens sans troubler ce concert, sans altérer ces rapports, et, par suite, l'organisme résiste à des intrusions qui ne peuvent pas se produire sans perturbations.

II

Non seulement, d'une manière générale, la solidarité mécanique lie moins fortement les hommes que la solidarité organique, mais encore, à mesure qu'on avance dans l'évolution sociale, elle va de plus en plus en se relâchant.

En effet, la force des liens sociaux qui ont cette origine varie en fonction des trois conditions suivantes :

1° Le rapport entre le volume de la conscience commune et celui de la conscience individuelle. Ils ont d'autant plus d'énergie que la première recouvre plus complètement la seconde.

2° L'intensité moyenne des états de la conscience collective. Le rapport des volumes supposé égal, elle a d'autant plus d'action sur l'individu qu'elle a plus de vitalité. Si, au contraire, elle n'est faite que d'impulsions faibles, elle ne l'entraîne que faiblement dans le sens collectif. Il aura donc d'autant plus de facilité pour suivre son sens propre, et la solidarité sera moins forte.

¹ On verra de même, dans le chapitre VII, que les intrusions d'étrangers dans la société familiale sont d'autant plus faciles que le travail domestique est moins divisé.

3° La détermination plus ou moins grande de ces mêmes états. En effet, plus les croyances et les pratiques sont définies, moins elles laissent de place aux divergences individuelles. Ce sont des moules uniformes dans lesquels nous coulons tous uniformément nos idées et nos actions ; le consensus est donc aussi parfait que possible ; toutes les consciences vibrent à l'unisson. Inversement, plus les règles de la conduite et celles de la pensée sont générales et indéterminées, plus la réflexion individuelle doit intervenir pour les appliquer aux cas particuliers. Or, elle ne peut s'éveiller sans que les dissidences éclatent ; car, comme elle varie d'un homme à l'autre en qualité et en quantité, tout ce qu'elle produit a le même caractère. Les tendances centrifuges vont donc en se multipliant aux dépens de la cohésion sociale et de l'harmonie des mouvements.

D'autre part, les états forts et définis de la conscience commune sont des racines du droit pénal. Or, nous allons voir que le nombre de ces dernières est moindre aujourd'hui qu'autrefois, et qu'il diminue progressivement à mesure que les sociétés se rapprochent de notre type actuel. C'est donc que l'intensité moyenne et le degré moyen de détermination des états collectifs ont eux-mêmes diminué. De ce fait, il est vrai, nous ne pouvons pas conclure que l'étendue totale de la conscience commune se soit rétrécie ; car il peut se faire que la région à laquelle correspond le droit pénal se soit contractée et que le reste, au contraire, se soit dilaté. Il peut y avoir moins d'états forts et définis, et en revanche un plus grand nombre d'autres. Mais cet accroissement, s'il est réel, est tout au plus l'équivalent de celui qui s'est produit dans la conscience individuelle ; car celle-ci s'est, pour le moins, agrandie dans les mêmes proportions. S'il y a plus de choses communes à tous, il y en a aussi beaucoup plus qui sont personnelles à chacun. Il y a même tout lieu de croire que les dernières ont augmenté plus que les autres, car les dissemblances entre les hommes sont devenues plus prononcées à mesure qu'ils se sont cultivés. Nous venons de voir que les activités spéciales se sont plus développées que la conscience commune ; il est donc pour le moins probable que, dans chaque conscience particulière, la sphère personnelle s'est beaucoup plus agrandie que l'autre. En tout cas, le rapport entre elles est tout au plus resté le même ; par conséquent, de ce point de vue la solidarité mécanique n'a rien gagné, si tant est qu'elle n'ait rien perdu. Si donc, d'un autre côté, nous établissons que la conscience collective est devenue plus faible et plus vague, nous pourrions être assurés qu'il y a un affaiblissement de cette solidarité, puisque, des trois conditions dont dépend sa puissance d'action, deux au moins perdent de leur intensité, la troisième restant sans changement.

Pour faire cette démonstration, il ne nous servirait à rien de comparer le nombre des règles à sanction répressive dans les différents types sociaux, car il ne varie pas exactement comme celui des sentiments qu'elles représentent. Un même sentiment peut, en effet, être froissé de plusieurs manières différentes et donner ainsi naissance à plusieurs règles sans se diversifier pour cela. Parce qu'il y a maintenant plus de manières d'acquérir la propriété, il y a aussi plus de manières de voler ; mais le sentiment du respect de la propriété d'autrui ne s'est pas multiplié pour autant. Parce que la personnalité individuelle s'est développée et comprend plus d'éléments, il y a plus d'attentats possibles contre elle ; mais le sentiment qu'ils offensent est toujours le même. Il nous faut donc, non pas nombrer les règles, mais les grouper en classes et en sous-classes, suivant qu'elles se rapportent au même sentiment ou à des sentiments différents, ou à des variétés différentes d'un même sentiment. Nous constituerons ainsi les types criminologiques et leurs variétés essentielles, dont le nombre est nécessairement égal à celui des états forts et définis de la conscience commune. Plus ceux-ci sont nombreux, plus aussi il doit y avoir d'espèces criminelles, et, par

conséquent, les variations des unes reflètent exactement celles des autres. Pour fixer les idées, nous avons réuni dans le tableau suivant les principaux de ces types et les principales de ces variétés qui ont été reconnus dans les différentes sortes de sociétés. Il est bien évident qu'une telle classification ne saurait être ni très complète, ni parfaitement rigoureuse ; cependant, pour la conclusion que nous voulons en tirer, elle est d'une très suffisante exactitude. En effet, elle comprend certainement tous les types criminologiques actuels ; nous risquons seulement d'avoir omis quelques-uns de ceux qui ont disparu. Mais comme nous voulons justement démontrer que le nombre en a diminué, ces omissions ne seraient qu'un argument de plus à l'appui de notre proposition.

Règles prohibant des actes contraires à des sentiments collectifs

I

AYANT DES OBJETS GÉNÉRAUX

<i>Sentiments religieux</i>	Positifs (Imposant la pratique de la religion). Négatifs ¹	Relatifs aux croyances touchant le divin. Relatifs au culte. Relatifs aux organes du culte.	Sanctuaire. Prêtres.
<i>Sentiments nationaux</i>	Positifs (Obligations civiques positives). Négatifs (Trahison, guerre civile, etc.).		
<i>Sentiments domestiques</i>	Positifs Négatifs. - Les mêmes.	Paternels et filiaux. Conjugaux. De parenté en général.	
<i>Sentiments relatifs aux rapports sexuels</i>	Unions prohibées Prostitution. Pudeur publique. Pudeur des mineurs.	Inceste. Sodomie. Mésalliances.	
<i>Sentiments relatifs au travail</i>	Mendicité. Vagabondage. Ivresse ² . Réglementation pénale du travail.		
<i>Sentiments traditionnels divers</i>	Relatifs à certains usages professionnels. Relatifs à la sépulture. Relatifs à la nourriture. Relatifs au costume. Relatifs au cérémonial. Relatifs à des usages de toutes sortes.		

¹ Les sentiments que nous appelons positifs sont ceux qui imposent des actes positifs, comme la pratique de la foi ; les sentiments négatifs n'imposent que l'abstention. Il n'y a donc entre eux que des différences de degrés. Elles sont pourtant importantes, car elles marquent deux moments de leur développement.

² Il est probable que d'autres mobiles interviennent dans notre réprobation de l'ivresse, notamment le dégoût qu'inspire l'état de dégradation où se trouve naturellement l'homme ivre.

*Sentiments
relatifs à l'organe
de la conscience
commune*

En tant qu'ils sont
offensés
directement

Lèse-majesté.
Complots contre le pouvoir légitime.
Outrages, violences contre l'autorité. - Rébellion.

Indirectement ¹

Empiétement des particuliers sur les fonctions publiques. -
Usurpation. - Faux publics.
Forfaitures des fonctionnaires et diverses fautes
professionnelles.
Fraudes au détriment de l'État.
Désobéissances de toutes sortes (contraventions
administratives).

II

AYANT DES OBJETS INDIVIDUELS

*Sentiments
relatifs à la
personne de
l'individu*

Meurtres, blessures. - Suicide.

Liberté individuelle

Physique.
Morale (Pression dans l'exercice des droits civiques).

L'honneur

Injures, calomnies.
Faux témoignages.

*Aux choses de
l'individu*

Vols. - Escroquerie, abus de confiance.
Fraudes diverses.

*Sentiments relatifs à une généralité
d'individus, soit dans leurs personnes,
soit dans leurs biens.*

Faux-monnayage. - Banqueroute.
Incendie.
Brigandage. - Pillage.
Santé publique.

¹ Nous rangeons sous cette rubrique les actes qui doivent leur caractère criminel au pouvoir de réaction propre à l'organe de la conscience commune, du moins en partie. Une séparation exacte entre ces deux sous-classes est d'ailleurs bien difficile à faire.

III

Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce tableau pour reconnaître qu'un grand nombre de types criminologiques se sont progressivement dissous.

Aujourd'hui, la réglementation de la vie domestique presque tout entière a perdu tout caractère pénal. Il n'en faut excepter que la prohibition de l'adultère et celle de la bigamie. Encore l'adultère occupe-t-il dans la liste de nos crimes une place tout à fait exceptionnelle, puisque le mari a le droit d'exempter de la peine la femme condamnée. Quant aux devoirs des autres membres de la famille, ils n'ont plus de sanction répressive. Il n'en était pas de même autrefois. Le décologue fait de la piété filiale une obligation sociale. Aussi le fait de frapper ses parents¹ ou de les maudire², ou de désobéir au père³, était-il puni de mort.

Dans la cité athénienne qui, tout en appartenant au même type que la cité romaine, en représente cependant une variété plus primitive, la législation sur ce point avait le même caractère. Les manquements aux devoirs de famille donnaient ouverture à une plainte spéciale, la [en grec dans le texte] « Ceux qui maltraitaient ou insultaient leurs parents ou leurs ascendants, qui ne leur fournissaient pas les moyens d'existence dont ils avaient besoin, qui ne leur procuraient pas des funérailles en rapport avec la dignité de leurs familles... pouvaient être poursuivis par la [en grec dans le texte]⁴. » Les devoirs des parents envers l'orphelin ou l'orpheline étaient sanctionnés par des actions du même genre. Cependant, les peines sensiblement moindres qui frappaient ces délits témoignent que les sentiments correspondants n'avaient pas à Athènes la même force ou la même détermination qu'en Judée⁵.

A Home enfin, une régression nouvelle et encore plus accusée se manifeste. Les seules obligations de famille que consacre la loi pénale sont celles qui lient le client au patron et réciproquement⁶. Quant aux autres fautes domestiques, elles ne sont plus punies que disciplinairement par le père de famille. Sans doute, l'autorité dont il dispose lui permet de les réprimer sévèrement; mais, quand il use ainsi de son pouvoir, ce n'est pas comme fonctionnaire public, comme magistrat chargé de faire respecter dans sa maison la loi générale de l'État, c'est comme particulier qu'il agit⁷. Ces sortes d'infractions tendent donc à devenir des affaires purement privées dont la

¹ Exode, XXI, 17. - Cf. Deutér., XXVII, 16.

² Exode, XXI, 15.

³ *Ibid.*, XXI, 18-21.

⁴ THONISSEN, *Droit pénal de la République athénienne*, p. 288.

⁵ La peine n'était pas déterminée, mais semble avoir consisté dans la dégradation (Voir THONISSEN, *op. cit.*, p. 291).

⁶ *Patronus, si clienti fraudem fecerit, sacer esto*, dit la loi des XII Tables. - A l'origine de la cité, le droit pénal était moins étranger à la vie domestique. Une *lex regia*, que la tradition fait remonter à Romulus, maudissait l'enfant qui avait exercé des sévices contre ses parents (*FESTUS*, p. 230, s. v. *Plorare*).

⁷ Voir VOIGT, *XII Tafeln*, II, 273.

société se désintéresse. C'est ainsi que, peu à peu, les sentiments domestiques sont sortis de la partie centrale de la conscience commune ¹.

Telle a été l'évolution des sentiments relatifs aux rapports des sexes. Dans le Pentateuque, les attentats contre les mœurs occupent une place considérable. Une multitude d'actes sont traités comme des crimes que notre législation ne réprime plus : la corruption de la fiancée (Deutéronome, XXII, 23-27), l'union avec une esclave (Lévitique, XIX, 20-22), la fraude de la jeune fille déflorée qui se présente comme vierge au mariage (Deutéronome, XXII, 13-21), la sodomie (Lévitique, XVIII, 22), la bestialité (Exode, XXII, 19), la prostitution (Lévitique, XIX, 29) et plus spécialement la prostitution des filles de prêtres (*ibid.*, XXI, 19), l'inceste, et le Lévitique (ch. XVII) ne compte pas moins de dix-sept cas d'inceste. Tous ces crimes sont, de plus, frappés de peines très sévères : pour la plupart, c'est la mort. Ils sont déjà moins nombreux dans le droit athénien, qui ne réprime plus que la pédérastie salariée, le proxénétisme, le commerce avec une citoyenne honnête en dehors du mariage, enfin l'inceste, quoique nous soyons mal renseignés sur les caractères constitutifs de l'acte incestueux. Les peines étaient aussi généralement moins élevées. Dans la cité romaine, la situation est à peu près la même, quoique toute cette partie de la législation y soit plus indéterminée : on dirait qu'elle perd de son relief. « La pédérastie, dans la cité primitive, dit Rein, sans être prévue par la loi, était punie par le peuple, les censeurs ou le père de famille, de mort, d'amende ou d'infamie ². » Il en était à peu près de même du *stuprum* ou commerce illégitime avec une matrone. Le père avait le droit de punir sa fille ; le peuple punissait d'une amende ou d'exil le même crime sur la plainte des édiles ³. Il semble bien que la répression de ces délits soit en partie déjà chose domestique et privée. Enfin, aujourd'hui, ces sentiments n'ont plus d'écho dans le droit pénal que dans deux cas : quand ils sont offensés publiquement ou dans la personne d'un mineur, incapable de se défendre ⁴.

La classe des règles pénales que nous avons désignées sous la rubrique *traditions diverses* représente en réalité une multitude de types criminologiques distincts, correspondant à des sentiments collectifs différents. Or, ils ont tous, ou presque tous, progressivement disparu. Dans les sociétés simples, où la tradition est toute-puissante et où presque tout est en commun, les usages les plus puérils deviennent par la force de l'habitude des devoirs impératifs. Au Tonkin, il y a une foule de manquements aux convenances qui sont plus sévèrement réprimés que de graves attentats contre la société ⁵. En Chine, on punit le médecin qui n'a pas régulièrement rédigé son ordonnance ⁶. Le Pentateuque est rempli de prescriptions du même genre. Sans parler d'un très grand nombre de pratiques semi-religieuses dont l'origine est évidemment

¹ On s'étonnera peut-être que l'on puisse parler d'une régression des sentiments domestiques à Rome, le lieu d'élection de la famille patriarcale. Nous ne pouvons que constater les faits ; ce qui les explique, c'est que la formation de la famille patriarcale a eu pour effet de retirer de la vie publique une foule d'éléments, de constituer une sphère d'action privée, une sorte de for intérieur. Une source de variations s'est ainsi ouverte qui n'existait pas jusque-là. Du jour où la vie de famille s'est soustraite à l'action sociale pour se renfermer dans la maison, elle a varié de maison en maison, et les sentiments domestiques ont perdu de leur uniformité et de leur détermination.

² *Criminalrecht der Ræmer*, p. 865.

³ *Ibid.*, p. 869.

⁴ Nous ne rangeons sous cette rubrique ni le rapt, ni le viol, où il entre d'autres éléments. Ce sont des actes de violence plus que d'impudeur.

⁵ *POST, Bausteine*, I, p. 226.

⁶ *POST, ibid.* - Il en était de même dans l'ancienne Égypte (Voir THONISSEN, *Études sur l'histoire du droit criminel des peuples anciens*, I, 149).

historique et dont toute la force vient de la tradition, l'alimentation ¹, le costume ², mille détails de la vie économique y sont soumis à une réglementation très étendue ³. Il en était encore de même, jusqu'à un certain point, dans les cités grecques. « L'État, dit M. Fustel de Coulanges, exerçait sa tyrannie jusque dans les plus petites choses. A Locres, la loi défendait aux hommes de boire du vin pur. Il était ordinaire que le costume fût fixé invariablement par les lois de chaque cité ; la législation de Sparte réglait la coiffure des femmes, et celle d'Athènes leur interdisait d'emporter en voyage plus de trois robes. A Rhodes, la loi défendait de se raser la barbe ; à Byzance, elle punissait d'une amende celui qui possédait chez soi un rasoir ; à Sparte, au contraire, elle exigeait qu'on se rasât la moustache ⁴. » Mais le nombre de ces délits est déjà bien moindre ; à Rome, on n'en cite guère en dehors de quelques prescriptions somptuaires relatives aux femmes. De nos jours, il serait, croyons-nous, malaisé d'en découvrir dans notre droit.

Mais la perte de beaucoup la plus importante qu'ait faite le droit pénal est celle qui est due à la disparition totale ou presque totale des crimes religieux. Voilà donc tout un monde de sentiments qui a cessé de compter parmi les états forts et définis de la conscience commune. Sans doute, quand on se contente de comparer notre législation sur cette matière avec celle des types sociaux inférieurs pris en bloc, cette régression paraît tellement marquée qu'on se prend à douter qu'elle soit normale et durable. Mais, quand on suit de près le développement des faits, on constate que cette élimination a été régulièrement progressive. On la voit devenir de plus en plus complète à mesure qu'on s'élève d'un type social à l'autre, et par conséquent il est impossible qu'elle soit due à un accident provisoire et fortuit.

On ne saurait énumérer tous les crimes religieux que le Pentateuque distingue et réprime. L'Hébreu devait obéir à tous les commandements de la Loi sous la peine du retranchement. « Celui qui aura violé la Loi la main levée, sera exterminé du milieu de mon peuple ⁵. » A ce titre, il n'était pas seulement tenu de ne rien faire qui fût défendu, mais encore de faire tout ce qui était ordonné, de se faire circoncire soi et les siens, de célébrer le sabbat, les fêtes, etc. Nous n'avons pas à rappeler combien ces prescriptions sont nombreuses et de quelles peines terribles elles sont sanctionnées.

A Athènes, la place de la criminalité religieuse était encore très grande ; il y avait une accusation spéciale, la [en grec dans le texte], destinée à poursuivre les attentats contre la religion nationale. La sphère en était certainement très étendue. « Suivant toutes les apparences, le droit attique n'avait pas défini nettement les crimes et les délits qui devaient être qualifiés d'[en grec dans le texte], de telle sorte qu'une large place était laissée à l'appréciation du juge ⁶. » Cependant, la liste en était certainement moins longue que dans le droit hébraïque. De plus, ce sont tous ou presque tous des délits d'action, non d'abstention. Les principaux que l'on cite sont en effet les suivants : la négation des croyances relatives aux dieux, à leur existence, à leur rôle dans les affaires humaines ; la profanation des fêtes, des sacrifices, des jeux, des temples et des autels ; la violation du droit d'asile, les manquements aux devoirs

¹ Deutér., XIV, 3 et suiv.

² *Ibid.*, XXII, 5, 11, 12 et XIV, 1.

³ « Tu ne planteras point ta vigne de diverses sortes de plants (*ibid.*, XXII, 9). - Tu ne laboureras pas avec un âne et un bœuf accouplés » (*ibid.*, 10).

⁴ *Cité antique*, p. 266.

⁵ Nombres, XV, 30.

⁶ MEIER et SCHOEMANN, *Der attische Process*, 2e éd., Berlin, 1863, p. 367.

envers les morts, l'omission ou l'altération des pratiques rituelles par le prêtre, le fait d'initier le vulgaire au secret des mystères, de déraciner les oliviers sacrés, la fréquentation des temples par les personnes auxquelles l'accès en est interdit ¹. Le crime consistait donc, non à ne pas célébrer le culte, mais à le troubler par des actes positifs ou par des paroles ². Enfin, il n'est pas prouvé que l'introduction de divinités nouvelles eût régulièrement besoin d'être autorisée et fût traitée d'impiété, quoique l'élasticité naturelle de cette accusation eût permis parfois de l'intenter dans ce cas ³. Il est évident d'ailleurs que la conscience religieuse devait être moins intolérante dans la patrie des sophistes et de Socrate que dans une société théocratique comme était le peuple hébreu. Pour que la philosophie ait pu y naître et s'y développer, il a fallu que les croyances traditionnelles ne fussent pas assez fortes pour en empêcher l'éclosion.

A Rome, elles pèsent d'un poids moins lourd encore sur les consciences individuelles. M. Fustel de Coulanges a justement insisté sur le caractère religieux de la société romaine ; mais, comparé aux peuples antérieurs, l'État romain était beaucoup moins pénétré de religiosité ⁴. Les fonctions politiques, séparées très tôt des fonctions religieuses, se les subordonnèrent. « Grâce à cette prépondérance du principe politique et au caractère politique de la religion romaine, l'État ne prêtait à la religion son appui qu'autant que les attentats dirigés contre elle le menaçaient indirectement. Les croyances religieuses d'États étrangers ou d'étrangers vivant dans l'Empire romain étaient tolérées, si elles se renfermaient dans leurs limites et ne touchaient pas de trop près à l'État ⁵. » Mais l'État intervenait si des citoyens se tournaient vers des divinités étrangères, et, par là, nuisaient à la religion nationale. « Toutefois, ce point était traité moins comme une question de droit que comme un intérêt de haute administration, et l'on intervint contre ces actes, suivant l'exigence des circonstances, par des édits d'avertissement et de prohibition ou par des châtiments allant jusqu'à la mort ⁶. » Les procès religieux n'ont certainement pas eu autant d'importance dans la justice criminelle de Rome que dans celle d'Athènes. Nous n'y trouvons aucune institution juridique qui rappelle la [en grec dans le texte],

Non seulement les crimes contre la religion sont plus nettement déterminés et sont moins nombreux, mais beaucoup d'entre eux ont baissé d'un ou de plusieurs degrés. Les Romains, en effet, ne les mettaient pas tous sur le même pied, mais distinguaient les *scelera expiabilia* des *scelera inexpiabilia*. Les premiers ne nécessitaient qu'une expiation qui consistait dans un sacrifice offert aux dieux ⁷. Sans doute, ce sacrifice était une peine en ce sens que l'État en pouvait exiger l'accomplissement, parce que la tache dont s'était souillé le coupable contaminait la société et risquait d'attirer sur elle la colère des dieux. Cependant, c'est une peine d'un tout autre caractère que la mort, la confiscation, l'exil, etc. Or, ces fautes si aisément rémissibles étaient de celles que le droit athénien réprimait avec la plus grande sévérité. C'étaient, en effet :

¹ Nous reproduisons cette liste d'après MEIER et SCHÆMANN, Op. cit., p. 368. - Cf. THONISSEN, Op. cit., Chap. II.

² M. Fustel de Coulanges dit, il est vrai, que d'après un texte de POLLUX (VIII, 46), la célébration des fêtes était obligatoire. Mais le texte cité parle d'une profanation positive et non d'une abstention.

³ MEIER et SCHÆMANN, Op. cit., 369. - Cf. Dictionnaire des Antiquités, art. « Asebeia ».

⁴ M. Fustel reconnaît lui-même que ce caractère était beaucoup plus marqué dans la cité athénienne (La cité, chap. XVIII, dernières lignes).

⁵ REIN, Op. cit., pp. 887-88.

⁶ WALTER, Op. cit., § 804.

⁷ MARQUARDT, Römische Staatsverfassung, 2e éd., t. III, p. 185.

- 1° La profanation de tout locus *sacer*;
- 2° La profanation de tout locus *religiosus*
- 3° Le divorce en cas de mariage *per confarreationem*
- 4° La vente d'un fils issu d'un tel mariage ;
- 5° L'exposition d'un mort aux rayons du soleil
- 6° L'accomplissement sans mauvaise intention de l'un quelconque des *scelera inexpiabilia*.

A Athènes, la profanation des temples, le moindre trouble apporté aux cérémonies religieuses, parfois même la moindre infraction au rituel ¹ étaient punis du dernier supplice.

A Rome, il n'y avait de véritables peines que contre les attentats qui étaient à la fois très graves et intentionnels. Les seuls *scelera inexpiabilia* étaient en effet les suivants :

1° Tout manquement intentionnel au devoir des fonctionnaires de prendre les auspices ou d'accomplir les *sacra*, ou bien encore leur profanation ;

2° Le fait pour un magistrat d'accomplir une *legis actio* un jour néfaste, et cela intentionnellement ;

3° La profanation intentionnelle des *feriae* par des actes interdits en pareil cas ;

4° L'inceste commis par une vestale ou avec une vestale ².

On a souvent reproché au christianisme son intolérance. Cependant, il réalisait à ce point de vue un progrès considérable sur les religions antérieures. La conscience religieuse des sociétés chrétiennes, même à l'époque où la foi est à son maximum, ne détermine de réaction pénale que quand on s'insurge contre elle par quelque action d'éclat, quand on la nie et qu'on l'attaque en face. Séparée de la vie temporelle beaucoup plus complètement qu'elle n'était même à Rome, elle ne peut plus s'imposer avec la même autorité et doit se renfermer davantage dans une attitude défensive. Elle ne réclame plus de répression pour des infractions de détail comme celles que nous rappelions tout à l'heure, mais seulement quand elle est menacée dans quelqu'un de ses principes fondamentaux ; et le nombre n'en est pas très grand, car la foi, en se spiritualisant, en devenant plus générale et plus abstraite, s'est, du même coup, simplifiée. Le sacrilège, dont le blasphème n'est qu'une variété, l'hérésie sous ses différentes formes sont désormais les seuls crimes religieux ³. La liste continue donc à diminuer, témoignant ainsi que les sentiments forts et définis deviennent eux-mêmes

¹ Voir des faits à l'appui dans THONISSEN, Op. cit., p. 187.

² D'après VOIGT, XII Tafeln, 1, pp. 450-455. - Cf. MARQUARDT, Römische Alterthümer, VI, 248. - Nous laissons de côté un ou deux *scelera* qui avaient un caractère laïque en même temps que religieux, et nous ne comptons comme tels que ceux qui sont des offenses directes contre les choses divines.

³ Du Boys, op. cit., VI, p. 62 et suiv. - Encore faut-il remarquer que la sévérité contre les crimes religieux a été très tardive. Au Xe siècle, le sacrilège est encore racheté moyennant une composition de 30 livres d'argent (Du Boys, v, 231). C'est une ordonnance de 1226 qui, pour la première fois, sanctionne la peine de mort contre les hérétiques. On peut donc croire que le renforcement des peines contre ces crimes est un phénomène anormal, dû à des circonstances exceptionnelles, et que n'impliquait pas le développement normal du christianisme.

moins nombreux. Comment, d'ailleurs, peut-il en être autrement ? Tout le monde reconnaît que la religion chrétienne est la plus idéaliste qui ait jamais existé. C'est donc qu'elle est faite d'articles de foi très larges et très généraux beaucoup plus que de croyances particulières et de pratiques déterminées. Voilà comment il se fait que l'éveil de la libre pensée au sein du christianisme a été relativement précoce. Dès l'origine, des écoles différentes se fondent et même des sectes opposées. A peine les sociétés chrétiennes commencent-elles à s'organiser au moyen âge qu'apparaît la scolastique, premier effort méthodique de la libre réflexion, première source de dissidences. Les droits de la discussion sont reconnus en principe. Il n'est pas nécessaire de démontrer que le mouvement n'a fait depuis que s'accroître. C'est ainsi que la criminalité religieuse a fini par sortir complètement ou presque complètement du droit pénal.

IV

Voilà donc nombre de variétés criminologiques qui ont progressivement disparu et sans compensation, car il ne s'en est pas constitué qui fussent absolument nouvelles. Si nous prohibons la mendicité, Athènes punissait l'oisiveté¹. Il n'est pas de société où les attentats dirigés contre les sentiments nationaux ou contre les institutions nationales aient jamais été tolérés ; la répression semble même en avoir été plus sévère autrefois et, par conséquent, il y a lieu de croire que les sentiments correspondants se sont affaiblis. Le crime de lèse-majesté, si fertile jadis en applications, tend de plus en plus à disparaître.

Cependant, on a dit parfois que les crimes contre la personne individuelle n'étaient pas reconnus chez les peuples inférieurs, que le vol et le meurtre y étaient même honorés. M. Lombroso a essayé récemment de reprendre cette thèse. Il a soutenu « que le crime, chez le sauvage, n'est pas une exception, mais la règle générale... qu'il n'y est considéré par personne comme un crime² ». Mais, à l'appui de cette affirmation, il ne cite que quelques faits rares et équivoques qu'il interprète sans critique. C'est ainsi qu'il en est réduit à identifier le vol avec la pratique du communisme ou avec le brigandage international³. Or, de ce que la propriété est indivise entre tous les membres du groupe, il ne suit pas du tout que le droit au vol soit reconnu ; il ne peut même y avoir vol que dans la mesure où il y a propriété⁴. De même, de ce qu'une société ne trouve pas révoltant le pillage aux dépens des nations voisines, on ne peut pas conclure qu'elle tolère les mêmes pratiques dans ses relations intérieures et ne protège pas ses nationaux les uns contre les autres. Or, c'est

¹ THONISSEN, *op. cit.*, 363.

² *L'homme criminel*, tr. fr., p. 36.

³ « Même chez les peuples civilisés, dit M. Lombroso à l'appui de son dire, la propriété privée fut longue à s'établir. » p. 36, *in fine*.

⁴ Voilà ce qu'il ne faut pas oublier pour juger de certaines idées des peuples primitifs sur le vol. Là où le communisme est récent, le lien entre la chose et la personne est encore faible, c'est-à-dire que le droit de l'individu sur la chose n'est pas aussi fort qu'aujourd'hui, ni, par suite, les attentats contre ce droit aussi graves. Ce n'est pas que le vol soit toléré pour autant ; il n'existe pas dans la mesure où la propriété privée n'existe pas.

l'impunité du brigandage interne qu'il faudrait établir. Il y a, il est vrai, un texte de Diodore et un autre d'Aulu-Gelle¹ qui pourraient faire croire qu'une telle licence a existé dans l'ancienne Égypte. Mais ces textes sont contredits par tout ce que nous savons sur la civilisation égyptienne : « Comment admettre, dit très justement M. Thonissen, la tolérance du vol dans un pays où... les lois prononçaient la peine de mort contre celui qui vivait de gains illicites ; où la simple altération d'un poids ou d'une mesure était punie de la perte des deux mains² ? » On peut chercher par voie de conjectures³ à reconstituer les faits que les écrivains nous ont inexactement rapportés, mais l'inexactitude de leur récit n'est pas douteuse.

Quant aux homicides dont parle M. Lombroso, ils sont toujours accomplis dans des circonstances exceptionnelles. Ce sont tantôt des faits de guerre, tantôt des sacrifices religieux ou le résultat du pouvoir absolu qu'exerce soit un despote barbare sur ses sujets, soit un père sur ses enfants. Or, ce qu'il faudrait démontrer, c'est l'absence de toute règle qui, en principe, proscrive le meurtre ; parmi ces exemples particulièrement extraordinaires, il n'en est pas un qui comporte une telle conclusion. Le fait que, dans des conditions spéciales, il est dérogé à cette règle, ne prouve pas qu'elle n'existe pas. Est-ce que, d'ailleurs, de pareilles exceptions ne se rencontrent pas même dans nos sociétés contemporaines ? Est-ce que le général qui envoie un régiment à une mort certaine pour sauver le reste de l'armée agit autrement que le prêtre qui immole une victime pour apaiser le dieu national ? Est-ce qu'on ne tue pas à la guerre ? Est-ce que le mari qui met à mort la femme adultère ne jouit pas, dans certains cas, d'une impunité relative, quand elle n'est pas absolue ? La sympathie dont meurtriers et voleurs sont parfois l'objet n'est pas plus démonstrative. Les individus peuvent admirer le courage de l'homme sans que l'acte soit toléré en principe.

Au reste, la conception qui sert de base à cette doctrine est contradictoire dans les termes. Elle suppose, en effet, que les peuples primitifs sont destitués de toute moralité. Or, du moment que des hommes forment une société, si rudimentaire qu'elle soit, il y a nécessairement des règles qui président à leurs relations et, par conséquent, une morale qui, pour ne pas ressembler à la nôtre, n'en existe pas moins. D'autre part, s'il est une règle commune à toutes ces morales, c'est certainement celle qui prohibe les attentats contre la personne ; car des hommes qui se ressemblent ne peuvent vivre ensemble sans que chacun éprouve pour ses semblables une sympathie qui s'oppose à tout acte de nature à les faire souffrir⁴.

Tout ce qu'il y a de vrai dans cette théorie, c'est d'abord que les lois protectrices de la personne laissaient autrefois en dehors de leur action une partie de la population, à savoir les enfants et les esclaves. Ensuite, il est légitime de croire que cette protection est assurée maintenant avec un soin plus jaloux, et, par conséquent, que les sentiments collectifs qui y correspondent sont devenus plus forts. Mais il n'y a dans ces deux faits rien qui infirme notre conclusion. Si tous les individus qui, à un titre quelconque, font partie de la société, sont aujourd'hui également protégés, cet adoucissement des mœurs est dû, non à l'apparition d'une règle pénale vraiment nouvelle, mais à

¹ DIODORE, I, 39 ; AULU-GELLE, *Noctes Atticæ*, XI, 18.

² THONISSEN, *Études*, etc., I, 168.

³ Les conjectures sont faciles (Voir THONISSEN et TARDE, *Criminalité*, p. 40).

⁴ Cette proposition ne contredit pas cette autre, souvent énoncée au cours de ce travail, que, à ce moment de l'évolution, la personnalité individuelle n'existe pas. Celle qui fait alors défaut, c'est la personnalité psychique et surtout la personnalité psychique supérieure. Mais les individus ont toujours une vie organique distincte, et cela suffit pour donner naissance à cette sympathie, quoiqu'elle devienne plus forte quand la personnalité est plus développée.

l'extension d'une règle ancienne. Dès le principe, il était défendu d'attenter à la vie des membres du groupe ; mais cette qualité était refusée aux enfants et aux esclaves. Maintenant que nous ne faisons plus ces distinctions, des actes sont devenus punissables qui n'étaient pas criminels. Mais c'est simplement parce qu'il y a plus de personnes dans la société, et non parce qu'il y a plus de sentiments collectifs. Ce n'est pas eux qui se sont multipliés, mais l'objet auquel il se rapportent. Si pourtant il y a lieu d'admettre que le respect de la société pour l'individu est devenu plus fort, il ne s'ensuit pas que la région centrale de la conscience commune se soit étendue. Il n'y est pas entré d'éléments nouveaux, puisque de tout temps ce sentiment a existé et de tout temps a eu assez d'énergie pour ne pas tolérer qu'on le froissât. Le seul changement qui se soit produit, c'est qu'un élément ancien est devenu plus intense. Mais ce simple renforcement ne saurait compenser les pertes multiples et graves que nous avons constatées.

Ainsi, dans l'ensemble, la conscience commune compte de moins en moins de sentiments forts et déterminés ; c'est donc que l'intensité moyenne et le degré moyen de détermination des états collectifs vont toujours en diminuant, comme nous l'avions annoncé. Même l'accroissement très restreint que nous venons d'observer ne fait que confirmer ce résultat. Il est, en effet, très remarquable que les seuls sentiments collectifs qui soient devenus plus intenses sont ceux qui ont pour objet, non des choses sociales, mais l'individu. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que la personnalité individuelle soit devenue un élément beaucoup plus important de la vie de la société, et pour qu'elle ait pu acquérir cette importance, il ne suffit pas que la conscience personnelle de chacun se soit accrue en valeur absolue, mais encore qu'elle se soit accrue plus que la conscience commune. Il faut qu'elle se soit émancipée du joug de cette dernière, et, par conséquent, que celle-ci ait perdu de l'empire et de l'action déterminante qu'elle exerçait dans le principe. En effet, si le rapport entre ces deux termes était resté le même, si l'une et l'autre s'étaient développées en volume et en vitalité dans les mêmes proportions, les sentiments collectifs qui se rapportent à l'individu seraient, eux aussi, restés les mêmes ; surtout ils ne seraient pas les seuls à avoir grandi. Car ils dépendent uniquement de la valeur sociale du facteur individuel, et celle-ci, à son tour, est déterminée, non par le développement absolu de ce facteur, mais par l'étendue relative de la part qui lui revient dans l'ensemble des phénomènes sociaux.

V

On pourrait vérifier encore cette proposition en procédant d'après une méthode que nous ne ferons qu'indiquer brièvement.

Nous ne possédons pas actuellement de notion scientifique de ce que c'est que la religion ; pour l'obtenir, en effet, il faudrait avoir traité le problème par cette même méthode comparative que nous avons appliquée à la question du crime, et c'est une tentative qui n'a pas encore été faite. On a dit souvent que la religion était, à chaque moment de l'histoire, l'ensemble des croyances et des sentiments de toute sorte relatifs aux rapports de l'homme avec un être ou des êtres dont il regarde la nature comme supérieure à la sienne. Mais une telle définition est manifestement inadéquate. En

effet, il y a une multitude de règles, soit de conduite, soit de pensée, qui sont certainement religieuses et qui, pourtant, s'appliquent à des rapports d'une tout autre sorte. La religion défend au Juif de manger de certaines viandes, lui ordonne de s'habiller d'une manière déterminée ; elle impose telle ou telle opinion sur la nature de l'homme et des choses, sur les origines du monde ; elle règle bien souvent les relations juridiques, morales, économiques. Sa sphère d'action s'étend donc bien au-delà du commerce de l'homme avec le divin. On assure d'ailleurs qu'il existe au moins une religion sans dieu¹ ; il suffirait que ce seul fait fût bien établi pour qu'on n'eût plus le droit de définir la religion en fonction de l'idée de Dieu. Enfin, si l'autorité extraordinaire que le croyant prête à la divinité peut rendre compte du prestige particulier de tout ce qui est religieux, il reste à expliquer comment les hommes ont été conduits à attribuer une telle autorité à un être qui, de l'aveu de tout le monde, est, dans bien des cas, sinon toujours, un produit de leur imagination. Rien ne vient de rien ; il faut donc que cette force qu'il a lui vienne de quelque part, et, par conséquent, cette formule ne nous fait pas connaître l'essence du phénomène.

Mais, cet élément écarté, le seul caractère, semble-t-il, que présentent également toutes les idées comme tous les sentiments religieux, c'est qu'ils sont communs à un certain nombre d'individus vivant ensemble, et qu'en outre ils ont une intensité moyenne assez élevée. C'est, en effet, un fait constant que, quand une conviction un peu forte est partagée par une même communauté d'hommes, elle prend inévitablement un caractère religieux ; elle inspire aux consciences le même respect révérentiel que les croyances proprement religieuses. Il est donc infiniment probable - ce bref exposé ne saurait sans doute constituer une démonstration rigoureuse - que la religion correspond à une région également très centrale de la conscience commune. Il resterait, il est vrai, à circonscrire cette région, à la distinguer de celle qui correspond au droit pénal et avec laquelle, d'ailleurs, elle se confond souvent en totalité ou en partie. Ce sont des questions à étudier, mais dont la solution n'intéresse pas directement la conjecture très vraisemblable que nous venons de faire.

Or, s'il est une vérité que l'histoire a mise hors de doute, c'est que la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale. A l'origine, elle s'étend à tout ; tout ce qui est social est religieux ; les deux mots sont synonymes. Puis, peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé. Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qui était d'abord présent à toutes les relations humaines, s'en retire progressivement ; il abandonne le monde aux hommes et à leurs disputes. Du moins, s'il continue à le dominer, c'est de haut et de loin, et l'action qu'il exerce, devenant plus générale et plus indéterminée, laisse plus de place au libre jeu des forces humaines. L'individu se sent donc, il est réellement moins agi ; il devient davantage une source d'activité spontanée. En un mot, non seulement le domaine de la religion ne s'accroît pas en même temps que celui de la vie temporelle et dans la même mesure, mais il va de plus en plus en se rétrécissant. Cette régression n'a pas commencé à tel ou tel moment de l'histoire ; mais on peut en suivre les phases depuis les origines de l'évolution sociale. Elle est donc liée aux conditions fondamentales du développement des sociétés, et elle témoigne ainsi qu'il y a un nombre toujours moindre de croyances et de sentiments collectifs qui sont et assez collectifs et assez forts pour prendre un caractère religieux. C'est dire que l'intensité moyenne de la conscience commune va elle-même en s'affaiblissant.

¹ Le Bouddhisme (voir article sur le Bouddhisme dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses*).

Cette démonstration a sur la précédente un avantage : elle permet d'établir que la même loi de régression s'applique à l'élément représentatif de la conscience commune, tout comme à l'élément affectif. A travers le droit pénal, nous ne pouvons atteindre que des phénomènes de sensibilité, tandis que la religion comprend, outre des sentiments, des idées et des doctrines.

La diminution du nombre des proverbes, des adages, des dictons, etc., à mesure que les sociétés se développent, est une autre preuve que les représentations collectives vont, elles aussi, en s'indéterminant.

Chez les peuples primitifs, en effet, les formules de ce genre sont très nombreuses. « La plupart des races de l'ouest de l'Afrique, dit Ellis, possèdent une abondante collection de proverbes, il y en a un au moins pour chaque circonstance de la vie, particularité qui leur est commune avec la plupart des peuples qui ont fait peu de progrès dans la civilisation ¹. » Les sociétés plus avancées ne sont un peu fécondes à ce point de vue que pendant les premiers temps de leur existence. Plus tard, non seulement il ne se produit pas de nouveaux proverbes, mais les anciens s'oblitérent peu à peu, perdent leur acception propre pour finir même par n'être plus entendus du tout. Ce qui montre bien que c'est surtout dans les sociétés inférieures qu'ils trouvent leur terrain de prédilection, c'est qu'aujourd'hui ils ne parviennent à se maintenir que dans les classes les moins élevées ². Or, un proverbe est l'expression condensée d'une idée ou d'un sentiment collectifs, relatifs à une catégorie déterminée d'objets. Il est même impossible qu'il y ait des croyances ou des sentiments de cette nature sans qu'ils se fixent sous cette forme. Comme toute pensée tend vers une expression qui lui soit adéquate, si elle est commune à un certain nombre d'individus, elle finit nécessairement par se renfermer dans une formule qui leur est également commune. Toute fonction qui dure se fait un organe à son image. C'est donc à tort que, pour expliquer la décadence des proverbes, on a invoqué notre goût réaliste et notre humeur scientifique. Nous n'apportons pas dans le langage de la conversation un tel souci de la précision ni un tel dédain des images ; tout au contraire, nous trouvons beaucoup de saveur aux vieux proverbes qui nous sont conservés. D'ailleurs, l'image n'est pas un élément inhérent du proverbe ; c'est un des moyens, mais non pas le seul, par lequel se condense la pensée collective. Seulement, ces formules brèves finissent par devenir trop étroites pour contenir la diversité des sentiments individuels. Leur unité n'est plus en rapport avec les divergences qui se sont produites. Aussi ne parviennent-elles à se maintenir qu'en prenant une signification plus générale, pour disparaître peu à peu. L'organe s'atrophie parce que la fonction ne s'exerce plus, c'est-à-dire parce qu'il y a moins de représentations collectives assez définies pour s'enfermer dans une forme déterminée.

Ainsi tout concourt à prouver que l'évolution de la conscience commune se fait dans le sens que nous avons indiqué. Très vraisemblablement, elle progresse moins que les consciences individuelles ; en tout cas, elle devient plus faible et plus vague dans son ensemble. Le type collectif perd de son relief, les formes en sont plus abstraites et plus indécises. Sans doute, si cette décadence était, comme on est souvent porté à le croire, un produit original de notre civilisation la plus récente et un événement unique dans l'histoire des sociétés, on pourrait se demander si elle sera durable ; mais, en réalité, elle se poursuit d'une manière ininterrompue depuis les

¹ *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast*, Londres, 1890, p. 258.

² Wilhelm BORCHARDT, *Die Sprichwoertlichen Redensarten*, Leipzig, 1888, XII. - Cf. voir Wyss, *Die Sprichwoerter bei den Ræmischen Komikern*, Zurich, 1889.

temps les plus lointains. C'est ce que nous nous sommes attaché à démontrer. L'individualisme, la libre pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la réforme, ni de la scolastique, ni de la chute du Polythéisme gréco-latin ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter, tout le long de l'histoire. Assurément, ce développement n'est pas rectiligne. Les sociétés nouvelles qui remplacent les types sociaux éteints ne commencent jamais leur carrière au point précis où ceux-ci ont cessé la leur. Comment serait-ce possible ? Ce que l'enfant continue, ce n'est pas la vieillesse ou l'âge mûr de ses parents, mais leur propre enfance. Si donc on veut se rendre compte du chemin parcouru, il faut ne considérer les sociétés successives qu'à la même époque de leur vie. Il faut, par exemple, comparer les sociétés chrétiennes du Moyen Âge avec la Home primitive, celle-ci avec la cité grecque des origines, etc. On constate alors que ce progrès, ou, si l'on veut, cette régression s'est accomplie, pour ainsi dire, sans solution de continuité. Il y a donc là une loi inéluctable contre laquelle il serait absurde de s'insurger.

Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, que la conscience commune soit menacée de disparaître totalement. Seulement, elle consiste de plus en plus en des manières de penser et de sentir très générales et très indéterminées, qui laissent la place libre à une multitude croissante de dissidences individuelles. Il y a bien un endroit où elle s'est affermie et précisée, c'est celui par où elle regarde l'individu. A mesure que toutes les autres croyances et toutes les autres pratiques prennent un caractère de moins en moins religieux, l'individu devient l'objet d'une sorte de religion. Nous avons pour la dignité de la personne un culte qui, comme tout culte fort, a déjà ses superstitions. C'est donc bien, si l'on veut, une foi commune ; mais, d'abord, elle n'est possible que par la ruine des autres, et par conséquent ne saurait produire les mêmes effets que cette multitude de croyances éteintes. Il n'y a pas compensation. De plus, si elle est commune en tant qu'elle est partagée par la communauté, elle est individuelle par son objet. Si elle tourne toutes les volontés vers une même fin, cette fin n'est pas sociale. Elle a donc une situation tout à fait exceptionnelle dans la conscience collective. C'est bien de la société qu'elle tire tout ce qu'elle a de force, mais ce n'est pas à la société qu'elle nous attache : c'est à nous-mêmes. Par conséquent, elle ne constitue pas un lien social véritable. C'est pourquoi on a pu justement reprocher aux théoriciens, qui ont fait de ce sentiment la base exclusive de leur doctrine morale, de dissoudre la société. Nous pouvons donc conclure en disant que tous les liens sociaux qui résultent de la similitude se détendent progressivement.

A elle seule, cette loi suffit déjà à montrer toute la grandeur du rôle de la division du travail. En effet, puisque la solidarité mécanique va en s'affaiblissant, il faut ou que la vie proprement sociale diminue, ou qu'une autre solidarité vienne peu à peu se substituer à celle qui s'en va. Il faut choisir. En vain on soutient que la conscience collective s'étend et se fortifie en même temps que celle des individus. Nous venons de prouver que ces deux termes varient en sens inverse l'un de l'autre. Cependant, le progrès social ne consiste pas en une dissolution continue ; tout au contraire, plus on s'avance, plus les sociétés ont un profond sentiment d'elles-mêmes et de leur unité. Il faut donc bien qu'il y ait quelque autre lien social qui produise ce résultat ; or, il ne peut pas y en avoir d'autre que celui qui dérive de la division du travail.

Si, de plus, on se rappelle que, même là où elle est le plus résistante, la solidarité mécanique ne lie pas les hommes avec la même force que la division du travail, que, d'ailleurs, elle laisse en dehors de son action la majeure partie des phénomènes sociaux actuels, il deviendra plus évident encore que la solidarité sociale tend à

devenir exclusivement organique. C'est la division du travail qui, de plus en plus, remplit le rôle que remplissait autrefois la conscience commune ; c'est principalement elle qui fait tenir ensemble les agrégats sociaux des types supérieurs.

Voilà une fonction de la division du travail autrement importante que celle que lui reconnaissent d'ordinaire les économistes.

Chapitre VI

Prépondérance progressive de la solidarité organique et ses conséquences (*suite*)

I

[Retour à la table des matières](#)

C'est donc une loi de l'histoire que la solidarité mécanique, qui d'abord est seule ou à peu près, perde progressivement du terrain, et que la solidarité organique devienne peu à peu prépondérante. Mais quand la manière dont les hommes sont solidaires se modifie, la structure des sociétés ne peut pas ne pas changer. La forme d'un corps se transforme nécessairement quand les affinités moléculaires ne sont plus les mêmes. Par conséquent, si la proposition précédente est exacte, il doit y avoir deux types sociaux qui correspondent à ces deux sortes de solidarités.

Si l'on essaye de constituer par la pensée le type idéal d'une société dont la cohésion résulterait exclusivement des ressemblances, on devra la concevoir comme une masse absolument homogène dont les parties ne se distingueraient pas les unes des autres, et par conséquent ne seraient pas arrangées entre elles, qui, en un mot, serait dépourvue et de toute forme définie et de toute organisation. Ce serait le vrai protoplasme social, le germe d'où seraient sortis tous les types sociaux. Nous proposons d'appeler *horde* l'agrégat ainsi caractérisé.

Il est vrai que l'on n'a pas encore-, d'une manière tout à fait authentique, observé de sociétés qui répondissent de tous points à ce signalement. Cependant, ce qui fait qu'on a le droit d'en postuler l'existence, c'est que les sociétés inférieures, celles par conséquent qui sont le plus rapprochées de ce stade primitif, sont formées par une simple répétition d'agréats de ce genre. On trouve un modèle presque parfaitement pur de cette organisation sociale chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Chaque tribu iroquoise, par exemple, est formée d'un certain nombre de sociétés partielles (la plus volumineuse en comprend huit) qui présentent tous les caractères que nous venons d'indiquer. Les adultes des deux sexes y sont les égaux les uns des autres. Les sachems et les chefs qui sont à la tête de chacun de ces groupes, et dont le conseil administre les affaires communes de la tribu, ne jouissent d'aucune supériorité. La parenté elle-même n'est pas organisée ; car on ne peut donner ce nom à la distribution de la masse par couches de générations. A l'époque tardive où l'on observa ces peuples, il y avait bien quelques obligations spéciales qui unissaient l'enfant à ses parents maternels ; mais ses relations se réduisaient encore à peu de chose et ne se distinguaient pas sensiblement de celles qu'il soutenait avec les autres membres de la société. En principe, tous les individus du même âge étaient parents les uns des autres au même degré ¹. Dans d'autres cas, nous nous rapprochons même davantage de la horde ; MM. Fison et Howitt décrivent des tribus australiennes qui ne comprennent que deux de ces divisions ².

Nous donnons le nom de *clan* à la horde qui a cessé d'être indépendante pour devenir l'élément d'un groupe plus étendu, et celui de *sociétés segmentaires à base de clans* aux peuples qui sont constitués par une association de clans. Nous disons de ces sociétés qu'elles sont segmentaires, pour indiquer qu'elles sont formées par la répétition d'agréats semblables entre eux, analogues aux anneaux de l'annelé, et de cet agrégat élémentaire qu'il est un clan, parce que ce mot en exprime bien la nature mixte, à la fois familiale et politique. C'est une famille, en ce sens que tous les membres qui la composent se considèrent comme parents les uns des autres, et qu'en fait ils sont, pour la plupart, consanguins. Les affinités qu'engendre la communauté du sang sont principalement celles qui les tiennent unis. De plus, ils soutiennent les uns avec les autres des relations que l'on peut qualifier de domestiques, puisqu'on les retrouve ailleurs dans des sociétés dont le caractère familial n'est pas contesté : je veux parler de la vindicte collective, de la responsabilité collective, et, dès que la propriété individuelle commence à faire son apparition, de l'hérédité mutuelle. Mais, d'un autre côté, ce n'est pas une famille au sens propre du mot ; car, pour en faire partie, il n'est pas nécessaire d'avoir avec les autres membres du clan des rapports de consanguinité définis. Il suffit de présenter un critère externe qui consiste généralement dans le fait de porter un même nom. Quoique ce signe soit censé dénoter une commune origine, un pareil état civil constitue en réalité une preuve très peu démonstrative et très facile à imiter. Aussi le clan compte-t-il beaucoup d'étrangers, c'est ce qui lui permet d'atteindre des dimensions que n'a jamais une famille proprement dite : il comprend très souvent plusieurs milliers de personnes. D'ailleurs, c'est l'unité politique fondamentale les chefs de clans sont les seules autorités sociales ³.

¹ MORGAN, *Ancient Society*, pp. 62-122.

² Kamilaroi and Kurnai. - Cet état a, d'ailleurs, été celui par lequel ont passé à l'origine les sociétés d'Indiens de l'Amérique (Voir MORGAN, *op. cit.*).

³ Si, à l'état de pureté, nous le croyons du moins, le clan forme une famille indivise, confuse, plus tard des familles particulières, distinctes les unes des autres, apparaissent sur le fond primitivement homogène. Mais cette apparition n'altère pas les traits essentiels de l'organisation

On pourrait donc aussi qualifier cette organisation de politico-familiale. Non seulement le clan a pour base la consanguinité, mais les différents clans d'un même peuple se considèrent très souvent comme parents les uns des autres. Chez les Iroquois, ils se traitent, suivant les cas, de frères ou de cousins ¹. Chez les Hébreux, qui présentent, nous le verrons, les traits les plus caractéristiques de la même organisation sociale, l'ancêtre de chacun des clans qui composent la tribu est censé descendre du fondateur de cette dernière, qui est lui-même regardé comme un des fils du père de la race. Mais cette dénomination a sur la précédente l'inconvénient de ne pas mettre en relief ce qui fait la structure propre de ces sociétés.

Mais, de quelque manière qu'on la dénomme, cette organisation, tout comme celle de la horde, dont elle n'est qu'un prolongement, ne comporte évidemment pas d'autre solidarité que celle qui dérive des similitudes, puisque la société est formée de segments similaires et que ceux-ci, à leur tour, ne renferment que des éléments homogènes. Sans doute, chaque clan a une physionomie propre, et par conséquent se distingue des autres ; mais aussi la solidarité est d'autant plus faible qu'ils sont plus hétérogènes, et inversement. Pour que l'organisation segmentaire soit possible, il faut à la fois que les segments se ressemblent, sans quoi ils ne seraient pas unis, et qu'ils diffèrent, sans quoi ils se perdraient les uns dans les autres et s'effaceraient. Suivant les sociétés, ces deux nécessités contraires sont satisfaites dans des proportions différentes ; mais le type social reste le même.

Cette fois, nous sommes sortis du domaine de la préhistoire et des conjectures. Non seulement ce type social n'a rien d'hypothétique, mais il est presque le plus répandu parmi les sociétés inférieures ; et on sait qu'elles sont les plus nombreuses. Nous avons déjà vu qu'il était général en Amérique et en Australie. Post le signale comme très fréquent chez les Nègres de l'Afrique ² ; les Hébreux s'y sont attardés, et les Kabyles ne l'ont pas dépassé ³. Aussi Waitz, voulant caractériser d'une manière générale la structure de ces peuples, qu'il appelle des *Naturvölker*, en donne-t-il la peinture suivante où l'on retrouvera les lignes générales de l'organisation que nous venons de décrire : « En règle générale, les familles vivent les unes à côté des autres dans une grande indépendance et se développent peu à peu, de manière à former de petites sociétés (*lisez des clans*) ⁴ qui n'ont pas de constitution définie tant que les luttes intérieures ou un danger extérieur, à savoir la guerre, n'amènent pas un ou plusieurs hommes à se dégager de la masse de la société et à à mettre à sa tête. Leur influence, qui repose uniquement sur des titres personnels, ne s'étend et ne dure que dans les limites marquées par la confiance et la patience des autres. Tout adulte reste en face d'un tel chef dans un état de parfaite indépendance : C'est pourquoi nous

sociale que nous décrivons ; c'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'y arrêter. Le clan reste l'unité politique, et, comme ces familles sont semblables et égales entre elles, la société reste formée de segments similaires et homogènes, quoique, au sein des segments primitifs, commencent à se dessiner des segmentations nouvelles, mais du même genre.

¹ MORGAN, Op. cit., p. 90.

² *Afrikanische Jurisprudenz*, I.

³ Voir HANOTEAU et LETOURNEUX, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, II, et MASQUERAY, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886, chap. V.

⁴ C'est par erreur que Waitz présente le clan comme dérivé de la famille. C'est le contraire qui est la vérité. D'ailleurs, si cette description est importante à cause de la compétence de l'auteur, elle manque un peu de précision.

voyons de tels peuples, sans autre organisation interne, ne tenir ensemble que par l'effet des circonstances extérieures et par suite de l'habitude de la vie commune ¹. »

La disposition des clans à l'intérieur de la société et, par suite, la configuration de celle-ci peuvent, il est vrai, varier. Tantôt ils sont simplement juxtaposés de manière à former comme une série linéaire : c'est le cas dans beaucoup de tribus indiennes de l'Amérique du Nord ². Tantôt - et c'est la marque d'une organisation plus élevée - chacun d'eux est emboîté dans un groupe plus vaste qui, formé par la réunion de plusieurs clans, a une vie propre et un nom spécial ; chacun de ces groupes, à son tour, peut être emboîté avec plusieurs autres dans un autre agrégat encore plus étendu, et c'est de cette série d'emboîtements successifs que résulte l'unité de la société totale. Ainsi, chez les Kabyles, l'unité politique est le clan, fixé sous forme de village (*djemmaa ou thaddart*) ; plusieurs *djemmaa* forment une tribu (*arch'*), et plusieurs tribus forment la confédération (*thak'ebilt*), la plus haute société politique que connaissent les Kabyles. De même chez les Hébreux, le clan, c'est ce que les traducteurs appellent assez improprement la *famille*, vaste société qui renfermait des milliers de personnes, descendues, d'après la tradition, d'un même ancêtre ³. Un certain nombre de familles composait la tribu, et la réunion des douze tribus formait l'ensemble du peuple hébreu.

Ces sociétés sont si bien le lieu d'élection de la solidarité mécanique que c'est d'elle que dérivent leurs principaux caractères physiologiques.

Nous savons que la religion y pénètre toute la vie sociale, mais c'est parce que la vie sociale y est faite presque exclusivement de croyances et de pratiques communes qui tirent d'une adhésion unanime une intensité toute particulière. Remontant par la seule analyse des textes classiques jusqu'à une époque tout à fait analogue à celle dont nous parlons, M. Fustel de Coulanges a découvert que l'organisation primitive des sociétés était de nature familiale et que, d'autre part, la constitution de la famille primitive avait la religion pour base. Seulement, il a pris la cause pour l'effet. Après avoir posé l'idée religieuse, sans la faire dériver de rien, il en a déduit les arrangements sociaux qu'il observait ⁴, alors qu'au contraire ce sont ces derniers qui expliquent la puissance et la nature de l'idée religieuse. Parce que toutes ces masses sociales étaient formées d'éléments homogènes, c'est-à-dire parce que le type collectif y était très développé et les types individuels rudimentaires, il était inévitable que toute la vie psychique de la société prît un caractère religieux.

C'est aussi de là que vient le communisme, que l'on a si souvent signalé chez ces peuples. Le communisme, en effet, est le produit nécessaire de cette cohésion spéciale qui absorbe l'individu dans le groupe, la partie dans le tout. La propriété n'est en définitive que l'extension de la personne sur les choses. Là donc où la personnalité collective est la seule qui existe, la propriété elle-même ne peut manquer d'être collective. Elle ne pourra devenir individuelle que quand l'individu, se dégageant de

¹ *Anthropologie*, I, p. 359.

² Voir MORGAN, op. cit., p. 153 et suiv.

³ Ainsi la tribu de Ruben, qui comprenait en tout quatre *familles*, comptait, d'après les Nombres (XXVI, 7), plus de quarante-trois mille adultes au-dessus de vingt ans (cf. Nombres, chap. III, 15 et suiv. ; Josué, VII, 14. - Voir MUNCK, *Palestine*, pp. 116, 125, 191).

⁴ « Nous avons fait l'histoire d'une croyance. Elle s'établit : la société humaine se constitue. Elle se modifie : la société traverse une série de révolutions. Elle disparaît : la société change de face » (Cité *antique*, fin).

la masse, sera devenu, lui aussi, un être personnel et distinct, non pas seulement en tant qu'organisme, mais en tant que facteur de la vie sociale ¹.

Ce type peut même se modifier sans que la nature de la solidarité sociale change pour cela. En effet, les peuples primitifs ne présentent pas tous cette absence de centralisation que nous venons d'observer ; il en est, au contraire, qui sont soumis à un pouvoir absolu. La division du travail y a donc fait son apparition. Cependant, le lien qui, dans ce cas, unit l'individu au chef est identique à celui qui, de nos jours, rattache la chose à la personne. Les relations du despote barbare avec ses sujets, comme celles du maître avec ses esclaves, du père de famille romain avec ses descendants, ne se distinguent pas de celles du propriétaire avec l'objet qu'il possède. Elles n'ont rien de cette réciprocité que produit la division du travail. On a dit avec raison qu'elles sont unilatérales ². La solidarité qu'elles expriment reste donc mécanique ; toute la différence, c'est qu'elle relie l'individu, non plus directement au groupe, mais à celui qui en est l'image. Mais l'unité du tout est, comme auparavant, exclusive de l'individualité des parties.

Si cette première division du travail, quelque importante qu'elle soit par ailleurs, n'a pas pour effet d'assouplir la solidarité sociale comme on pourrait s'y attendre, c'est à cause des conditions particulières dans lesquelles elle s'effectue. C'est, en effet, une loi générale que l'organe éminent de toute société participe de la nature de l'être collectif qu'il représente. Là donc où la société a ce caractère religieux, et, pour ainsi dire, surhumain, dont nous avons montré la source dans la constitution de la conscience commune, il se transmet nécessairement au chef qui la dirige et qui se trouve ainsi élevé bien au-dessus du reste des hommes. Là où les individus sont de simples dépendances du type collectif, ils deviennent tout naturellement des dépendances de l'autorité centrale qui l'incarne. De même encore, le droit de propriété que la communauté exerçait sur les choses d'une manière indivise passe intégralement à la personnalité supérieure qui se trouve ainsi constituée. Les services proprement professionnels que rend cette dernière sont donc pour peu de chose dans la puissance extraordinaire dont elle est investie. Si, dans ces sortes de sociétés, le pouvoir directeur a tant d'autorité, ce n'est pas, comme on l'a dit, parce qu'elles ont plus spécialement besoin d'une direction énergique ; mais cette autorité est tout entière une émanation de la conscience commune, et elle est grande, parce que la conscience commune elle-même est très développée. Supposez que celle-ci soit plus faible ou seulement qu'elle embrasse une moindre partie de la vie sociale, la nécessité d'une fonction régulatrice suprême ne sera pas moindre ; cependant, le reste de la

¹ M. Spencer a déjà dit que l'évolution sociale, comme d'ailleurs l'évolution universelle, débutait par un stade de plus ou moins parfaite homogénéité. Mais cette proposition, telle qu'il l'entend, ne ressemble en rien à celle que nous venons de développer. Pour M. Spencer, en effet, une société qui serait parfaitement homogène ne serait pas vraiment une société ; car l'homogène est instable par nature et la société est essentiellement un tout cohérent. Le rôle social de l'homogénéité est tout secondaire ; elle peut frayer la voie à une coopération ultérieure (Soc., III, p. 368), mais elle n'est pas une source spécifique de vie sociale. A certains moments, M. Spencer semble ne voir dans les sociétés que nous venons de décrire qu'une juxtaposition éphémère d'individus indépendants, le zéro de la vie sociale (*ibid.*, p. 390). Nous venons de voir, au contraire, qu'elles ont une vie collective très forte, quoique *sui generis*, qui se manifeste non par des échanges et des contrats, mais par une grande abondance de croyances et de pratiques communes. Ces agrégats sont cohérents, non seulement quoique homogènes, mais dans la mesure où ils sont homogènes. Non seulement la communauté n'y est pas trop faible, mais on peut dire qu'elle existe seule. De plus, elles ont un type défini qui dérive de leur homogénéité. On ne peut donc les traiter comme des quantités négligeables.

² Voir TARDE, *Lois de l'imitation*, pp. 402-412.

société ne sera plus vis-à-vis de celui qui en sera chargé dans le même état d'infériorité.

Voilà pourquoi la solidarité est encore mécanique tant que la division du travail n'est pas plus développée. C'est même dans ces conditions qu'elle atteint son *maximum* d'énergie : car l'action de la conscience commune est plus forte quand elle s'exerce, non plus d'une manière diffuse, mais par l'intermédiaire d'un organe défini.

Il y a donc une structure sociale de nature déterminée, à laquelle correspond la solidarité mécanique. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle est un système de segments homogènes et semblables entre eux.

II

Tout autre est la structure des sociétés où la solidarité organique est prépondérante.

Elles sont constituées, non par une répétition de segments similaires et homogènes, mais par un système d'organes différents dont chacun a un rôle spécial, et qui sont formés eux-mêmes de parties différenciées. En même temps que les éléments sociaux ne sont pas de même nature, ils ne sont pas disposés de la même manière. Ils ne sont ni juxtaposés linéairement comme les anneaux d'un anneau, ni emboîtés les uns dans les autres, mais coordonnés et subordonnés les uns aux autres autour d'un même organe central qui exerce sur le reste de l'organisme une action modératrice. Cet organe lui-même n'a plus le même caractère que dans le cas précédent ; car, si les autres dépendent de lui, il en dépend à son tour. Sans doute, il a bien encore une situation particulière et, si l'on veut, privilégiée ; mais elle est due à la nature du rôle qu'il remplit et non à quelque cause étrangère à ses fonctions, à quelque force qui lui est communiquée du dehors. Aussi n'a-t-il plus rien que de temporel et d'humain ; entre lui et les autres organes il n'y a plus que des différences de degrés. C'est ainsi que, chez l'animal, la prééminence du système nerveux sur les autres systèmes se réduit au droit, si l'on peut parler ainsi, de recevoir une nourriture plus choisie et de prendre sa part avant les autres ; mais il a besoin d'eux, comme ils ont besoin de lui.

Ce type social repose sur des principes tellement différents du précédent qu'il ne peut se développer que dans la mesure où celui-ci s'est effacé. En effet, les individus y sont groupés, non plus d'après leurs rapports de descendance, mais d'après la nature particulière de l'activité sociale à laquelle ils se consacrent. Leur milieu naturel et nécessaire n'est plus le milieu natal, mais le milieu professionnel. Ce n'est plus la consanguinité, réelle ou fictive, qui marque la place de chacun, mais la fonction qu'il remplit. Sans doute, quand cette organisation nouvelle commence à apparaître, elle essaye d'utiliser celle qui existe et de se l'assimiler. La manière dont les fonctions se divisent se calque alors, aussi fidèlement que possible, sur la façon dont la société est déjà divisée. Les segments, ou du moins des groupes de segments unis par des affinités spéciales, deviennent des organes. C'est ainsi que les clans dont l'ensemble forme la tribu des Lévites s'approprient chez le peuple hébreu les fonctions sacerdotales. D'une manière générale, les classes et les castes n'ont vraisemblablement ni une autre origine ni une autre nature : elles proviennent du mélange de l'organisation professionnelle naissante avec l'organisation familiale préexistante. Mais cet arran-

gement mixte ne peut pas durer longtemps, car, entre les deux termes qu'il entreprend de concilier, il y a un antagonisme qui finit nécessairement par éclater. Il n'y a qu'une division du travail très rudimentaire qui puisse s'adapter à ces moules rigides, définis, et qui ne sont pas faits pour elle. Elle ne peut s'accroître qu'affranchie de ces cadres qui l'enserrent. Dès qu'elle a dépassé un certain degré de développement, il n'y a plus de rapport ni entre le nombre immuable des segments et celui toujours croissant des fonctions qui se spécialisent, ni entre les propriétés héréditairement fixées des premiers et les aptitudes nouvelles que les secondes réclament ¹. Il faut donc que la matière sociale entre dans des combinaisons entièrement nouvelles pour s'organiser sur de tout autres bases. Or, l'ancienne structure, tant qu'elle persiste, s'y oppose ; c'est pourquoi il est nécessaire qu'elle disparaisse.

L'histoire de ces deux types montre, en effet, que l'un n'a progressé qu'à mesure que l'autre régressait.

Chez les Iroquois, la constitution sociale à base de clans est à l'état de pureté, et il en est de même des Hébreux, tels que nous les montre le Pentateuque, sauf la légère altération que nous venons de signaler. Aussi le type organisé n'existe-t-il ni chez les uns ni chez les autres, quoiqu'on puisse peut-être en apercevoir les premiers germes dans la société juive.

Il n'en est plus de même chez les Francs de la loi salique : il se présente cette fois avec ses caractères propres, dégagés de toute compromission. Nous trouvons en effet chez ce peuple, outre une autorité centrale régulière et stable, tout un appareil de fonctions administratives, judiciaires ; et, d'autre part, l'existence d'un droit contractuel, encore, il est vrai, très peu développé, témoigne que les fonctions économiques elles-mêmes commencent à se diviser et à s'organiser. Aussi la constitution politico-familiale est-elle sérieusement ébranlée. Sans doute, la dernière molécule sociale, à savoir le village, est bien encore un clan transformé. Ce qui le prouve, c'est qu'il y a entre les habitants d'un même village des relations qui sont évidemment de nature domestique et qui, en tout cas, sont caractéristiques du clan. Tous les membres du village ont les uns sur les autres un droit d'hérédité en l'absence de parents proprement dits ². Un texte que l'on trouve dans les *Capita extravagantia legis salicae* (art. 9) nous apprend de même qu'en cas de meurtre commis dans le village les voisins étaient collectivement solidaires. D'autre part, le village est un système beaucoup plus hermétiquement clos au-dehors et ramassé sur lui-même que ne le serait une simple circonscription territoriale ; car nul ne peut s'y établir sans le consentement unanime, exprès ou tacite, de tous les habitants ³. Mais, sous cette forme, le clan a perdu quelques-uns de ses caractères essentiels : non seulement tout souvenir d'une commune origine a disparu, mais il a dépouillé presque complètement toute importance politique. L'unité politique, c'est la *centaine*. « La population, dit Waitz, habite dans les villages, mais elle se répartit, elle et son domaine, d'après les centaines qui, pour toutes les affaires de la guerre et de la paix, forment l'unité qui sert de fondement à toutes les relations ⁴. »

¹ On en verra les raisons plus bas, liv. II, chap. IV.

² Voir GLASSON, *Le droit de succession dans les lois barbares*, p. 19. - Le fait est, il est vrai, contesté par M. Fustel de Coulanges, quelque formel que paraisse le texte sur lequel M. Glasson s'appuie.

³ Voir le titre *De Migrantibus* de la loi salique.

⁴ *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 2e éd., II, p. 317.

A Rome, ce double mouvement de progression et de régression se poursuit. Le clan romain, c'est la *gens*, et il est bien certain que la *gens* était la base de l'ancienne constitution romaine. Mais, dès la fondation de la République, elle a presque complètement cessé d'être une institution publique. Ce n'est plus ni une unité territoriale définie, comme le village des Francs, ni une unité politique. On ne la retrouve ni dans la configuration du territoire, ni dans la structure des assemblées du peuple. Les *comitia curiata*, où elle jouait un rôle social ¹, sont remplacés ou par les *comitia centuriata*, ou par les *comitia tributa*, qui étaient organisés d'après de tout autres principes. Ce n'est plus qu'une association privée qui se maintient par la force de l'habitude, mais qui est destinée à disparaître, parce qu'elle ne correspond plus à rien dans la vie des Romains. Mais aussi, dès l'époque de la loi des XII Tables, la division du travail était beaucoup plus avancée à Rome que chez les peuples précédents et la structure organisée plus développée : on y trouve déjà d'importantes corporations de fonctionnaires (sénateurs, chevaliers, collège de pontifes, etc.), des corps de métiers ², en même temps que la notion de l'état laïque se dégage.

Ainsi se trouve justifiée la hiérarchie que nous avons établie d'après d'autres critères, moins méthodiques, entre les types sociaux que nous avons précédemment comparés. Si nous avions pu dire que les Hébreux du Pentateuque appartenaient à un type social moins élevé que les Francs de la loi salique, et que ceux-ci, à leur tour, étaient au-dessous des Romains des XII Tables, c'est qu'en règle générale, plus l'organisation segmentaire à base de clans est apparente et forte chez un peuple, plus aussi il est d'espèce inférieure ; il ne peut, en effet, s'élever plus haut qu'après avoir franchi ce premier stade. C'est pour la même raison que la cité athénienne, tout en appartenant au même type que la cité romaine, en est cependant une forme plus primitive : c'est que l'organisation politico-familiale y a disparu beaucoup moins vite. Elle y a persisté presque jusqu'à la veille de la décadence ³.

Mais il s'en faut que le type organisé subsiste seul, à l'état de pureté, une fois que le clan a disparu. L'organisation à base de clans n'est, en effet, qu'une espèce d'un genre plus étendu, l'organisation segmentaire. La distribution de la société en compartiments similaires correspond à des nécessités qui persistent, même dans les sociétés nouvelles où s'établit la vie sociale, mais qui produisent leurs effets sous une autre forme. La masse de la population ne se divise plus d'après les rapports de consanguinité, réels ou fictifs, mais d'après la division du territoire. Les segments ne sont plus des agrégats familiaux, mais des circonscriptions territoriales.

C'est d'ailleurs par une évolution lente que s'est fait le passage d'un état à l'autre. Quand le souvenir de la commune origine s'est éteint, que les relations domestiques qui en dérivent, mais lui survivent souvent comme nous avons vu, ont elles-mêmes disparu, le clan n'a plus conscience de soi que comme d'un groupe d'individus qui occupent une même portion du territoire. Il devient le village proprement dit. C'est ainsi que tous les peuples qui ont dépassé la phase du clan sont formés de districts territoriaux (marches, communes, etc.), qui comme la *gens* romaine venait s'engager dans la curie, s'emboîtent dans d'autres districts de même nature, mais plus vastes,

¹ Dans ces comices, le vote se faisait par curie, c'est-à-dire par groupe de *gentes*. Un texte semble même dire qu'à l'intérieur de chaque curie on votait par *gentes* (Gell., XV, 27, 4).

² Voir MARQUARDT, *Privat Leben der Römer*, II, p. 4.

³ Jusqu'à Clisthène; or, deux siècles après, Athènes perdait son indépendance. De plus, même après Clisthène, le clan athénien, le [en grec dans le texte] tout en ayant perdu tout caractère politique, conserva une organisation assez forte (Cf. GILBERT, op. cit., I, pp. 142 et 200).

appelés ici centaine, là cercle ou arrondissement, et qui, à leur tour, sont souvent enveloppés par d'autres, encore plus étendus (comté, province, départements), dont la réunion forme la société ¹. L'emboîtement peut d'ailleurs être plus ou moins hermétique ; de même les liens qui unissent entre eux les districts les plus généraux peuvent être ou très étroits, comme dans les pays centralisés de l'Europe actuelle, ou plus lâches, comme dans les simples confédérations. Mais le principe de la structure est le même, et c'est pourquoi la solidarité mécanique persiste jusque dans les sociétés les plus élevées.

Seulement, de même qu'elle n'y est plus prépondérante, l'arrangement par segments n'est plus, comme précédemment, l'ossature unique, ni même l'ossature essentielle de la société. D'abord, les divisions territoriales ont nécessairement quelque chose d'artificiel. Les liens qui résultent de la cohabitation n'ont pas dans le cœur de l'homme une source aussi profonde que ceux qui viennent de la consanguinité. Aussi ont-ils une bien moindre force de résistance. Quand on est né dans un clan, on n'en peut pas plus changer, pour ainsi dire, que de parents. Les mêmes raisons ne s'opposent pas à ce qu'on change de ville ou de province. Sans doute, la distribution géographique coïncide généralement et en gros avec une certaine distribution morale de la population. Chaque province, par exemple, chaque division territoriale a des mœurs et des coutumes spéciales, une vie qui lui est propre. Elle exerce ainsi sur les individus qui sont pénétrés de son esprit, une attraction qui tend à les maintenir en place, et, au contraire, à repousser les autres. Mais, au sein d'un même pays, ces différences ne sauraient être ni très nombreuses, ni très tranchées. Les segments sont donc plus ouverts les uns aux autres. Et en effet, dès le moyen âge, « après la formation des villes, les artisans étrangers circulent aussi facilement et aussi loin que les marchandises ² ». L'organisation segmentaire a perdu de son relief.

Elle le perd de plus en plus à mesure que les sociétés se développent. C'est, en effet, une loi générale que les agrégats partiels qui font partie d'un agrégat plus vaste, voient leur individualité devenir de moins en moins distincte. En même temps que l'organisation familiale, les religions locales ont disparu sans retour ; seulement, il subsiste des coutumes locales. Peu à peu, elles se fondent les unes dans les autres et s'unifient, en même temps que les dialectes, que les patois viennent se résoudre en une seule et même langue nationale, que l'administration régionale perd de son autonomie. On a vu dans ce fait une simple conséquence de la loi d'imitation ³. Il semble cependant que ce soit plutôt un nivellement analogue à celui qui se produit entre des masses liquides qui sont mises en communication. Les cloisons qui séparent les diverses alvéoles de la vie sociale, étant moins épaisses, sont plus souvent traversées ; leur perméabilité augmente encore parce qu'on les traverse davantage. Par suite, elles perdent de leur consistance, s'affaissent progressivement, et, dans la même mesure, les milieux se confondent. Or, les diversités locales ne peuvent se maintenir qu'autant que la diversité des milieux subsiste. Les divisions territoriales sont donc de moins en moins fondées dans la nature des choses, et par conséquent perdent de leur

¹ Nous ne voulons pas dire que ces districts territoriaux ne soient qu'une reproduction des anciens arrangements familiaux ; ce nouveau mode de groupement résulte, au contraire, au moins en partie, de causes nouvelles qui troublent l'ancien. La principale de ces causes est la formation des villes, qui deviennent le centre de concentration de la population (Voir plus bas, liv. II, chap. II, § I). Mais quelles que soient les origines de cet arrangement, il est segmentaire.

² SCHMOLLER, La division du travail étudiée au Point de vue *historique*, in *Rev. d'écon. pol.*, 1890, p. 145.

³ Voir TARDE, *Lois de l'imitation*, *passim*, Paris, F. Alcan.

signification. On peut presque dire qu'un peuple est d'autant plus avancé qu'elles y ont un caractère plus superficiel.

D'autre part, en même temps que l'organisation segmentaire s'efface ainsi d'elle-même, l'organisation professionnelle la recouvre de plus en plus complètement de sa trame. Dans le principe, il est vrai, elle ne s'établit que dans les limites des segments les plus simples sans s'étendre au-delà. Chaque ville, avec ses environs immédiats, forme un groupe à l'intérieur duquel le travail est divisé, mais qui s'efforce de se suffire à soi-même. « La ville, dit M. Schmoller, devient autant que possible le centre ecclésiastique, politique et militaire des villages environnants. Elle aspire à développer toutes les industries pour approvisionner la campagne, comme elle cherche à concentrer sur son territoire le commerce et les transports ¹. » En même temps, à l'intérieur de la ville, les habitants sont groupés d'après leur profession ; chaque corps de métier est comme une ville qui vit de sa vie propre ². Cet état est celui où les cités de l'antiquité sont restées jusqu'à une époque relativement tardive, et d'où sont parties les sociétés chrétiennes. Mais celles-ci ont franchi cette étape de très bonne heure. Dès le XIV^e siècle, la division inter-régionale du travail se développe : « Chaque ville avait à l'origine autant de drapiers qu'il lui en fallait. Mais les fabricants de draps gris de Bâle succombent, déjà avant 1362, sous la concurrence des Alsaciens ; à Strasbourg, Francfort et Leipzig, la filature de laine est ruinée vers 1500... Le caractère d'universalité industrielle des villes d'autrefois se trouvait irréparablement anéanti. »

Depuis, le mouvement n'a fait que s'étendre. « Dans la capitale se concentrent, aujourd'hui plus qu'autrefois, les forces actives du gouvernement central, les arts, la littérature, les grandes opérations de crédit ; dans les grands ports se concentrent plus qu'auparavant toutes les exportations et importations. Des centaines de petites places de commerce, trafiquant en blés et en bétail, prospèrent et grandissent. Tandis que, autrefois, chaque ville avait des remparts et des fossés, maintenant quelques grandes forteresses se chargent de protéger tout le pays. De même que la capitale, les chefs-lieux de province croissent par la concentration de l'administration provinciale, par les établissements provinciaux, les collections et les écoles. Les aliénés ou les malades d'une certaine catégorie, qui étaient autrefois dispersés, sont recueillis, pour toute la province et tout un département, en un seul endroit. Les différentes villes tendent toujours plus vers certaines spécialités, de sorte que nous les distinguons aujourd'hui en villes d'universités, de fonctionnaires, de fabriques, de commerce, d'eaux, de rentiers. En certains points ou en certaines contrées, se concentrent les grandes industries : construction de machines, filatures, manufactures de tissage, tanneries, hauts fourneaux, industrie sucrière travaillant pour tout le pays. On y a établi des écoles spéciales, la population ouvrière s'y adapte, la construction des machines s'y concentre, tandis que les communications et l'organisation du crédit s'accommodent aux circonstances particulières ³. »

Sans doute dans une certaine mesure, cette organisation professionnelle s'efforce de s'adapter à celle qui existait avant elle, comme elle avait fait primitivement pour l'organisation familiale ; c'est ce qui ressort de la description même qui précède. C'est d'ailleurs un fait très général que les institutions nouvelles se coulent tout d'abord dans le moule des institutions anciennes. Les circonscriptions territoriales tendent

¹ Op. cit., p. 144.

² Voir LEVASSEUR, *Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*, p. 195.

³ SCHMOLLER, La division du travail étudiée au point de vue historique, in *Rev. d'économ. pol.*, pp. 145-148.

donc à se spécialiser sous la forme de tissus, d'organes ou d'appareils différents, tout comme les clans jadis. Mais, tout comme ces derniers, elles sont en réalité incapables de tenir ce rôle. En effet, une ville renferme toujours ou des organes ou des parties d'organes différents ; et inversement, il n'est guère d'organes qui soient compris tout entiers dans les limites d'un district déterminé, quelle qu'en soit l'étendue. Il les déborde presque toujours. De même, quoique assez souvent les organes les plus étroitement solidaires tendent à se rapprocher, cependant, en général, leur proximité matérielle ne reflète que très inexactement l'intimité plus ou moins grande de leurs rapports. Certains sont très distants qui dépendent directement les uns des autres ; d'autres sont très voisins dont les relations ne sont que médiates et lointaines. Le mode de groupement des hommes qui résulte de la division du travail est donc très différent de celui qui exprime la répartition de la population dans l'espace. Le milieu professionnel ne coïncide pas plus avec le milieu territorial qu'avec le milieu familial. C'est un cadre nouveau qui se substitue aux autres ; aussi la substitution n'est-elle possible que dans la mesure où ces derniers sont effacés.

Si donc ce type social ne s'observe nulle part à l'état de pureté absolue, de même que, nulle part, la solidarité organique ne se rencontre seule, du moins il se dégage de plus en plus de tout alliage, de même qu'elle devient de plus en plus prépondérante. Cette prédominance est d'autant plus rapide et d'autant plus complète qu'au moment même où cette structure s'affirme davantage, l'autre devient plus indistincte. Le segment si défini que formait le clan est remplacé par la circonscription territoriale. A l'origine du moins, celle-ci correspondait, quoique d'une manière vague et seulement approchée, à la division réelle et morale de la population ; mais elle perd peu à peu ce caractère pour n'être plus qu'une combinaison arbitraire et de convention. Or, à mesure que ces barrières s'abaissent, elles sont recouvertes par des systèmes d'organes de plus en plus développés. Si donc l'évolution sociale reste soumise à l'action des mêmes causes déterminantes, - et on verra plus loin que cette hypothèse est la seule concevable, - il est permis de prévoir que ce double mouvement continuera dans le même sens, et qu'un jour viendra où toute, notre organisation sociale et politique aura une base exclusivement ou presque exclusivement professionnelle.

Du reste, les recherches qui vont suivre établiront ¹ que cette organisation professionnelle n'est même pas aujourd'hui tout ce qu'elle doit être ; que des causes anormales l'ont empêchée d'atteindre le degré de développement dès à présent réclamé par notre état social. On peut juger par là de l'importance qu'elle doit prendre dans l'avenir.

III

La même loi préside au développement biologique.

On sait aujourd'hui que les animaux inférieurs sont formés de segments similaires, disposés soit en masses irrégulières, soit en séries linéaires ; même, au plus bas degré de l'échelle, ces éléments ne sont pas seulement semblables entre eux, ils sont encore en composition homogène. On leur donne généralement le nom de *colonies*. Mais

¹ Voir plus bas, même livre, chap. VII, § II et liv. III, chap. I^{er}.

cette expression, qui, d'ailleurs, n'est pas sans équivoque, ne signifie pas que ces associations ne sont point des organismes individuels ; car « toute colonie dont les membres sont en continuité de tissus est, en réalité, un individu ¹ ». En effet, ce qui caractérise l'individualité d'un agrégat quelconque, c'est l'existence d'opérations effectuées en commun par toutes les parties. Or, entre les membres de la colonie, il y a mise en commun des matériaux nutritifs et impossibilité de se mouvoir autrement que par des mouvements d'ensemble, tant que la colonie n'est pas dissoute ; il y a plus ; l'œuf, issu de l'un des segments associés, reproduit, non ce segment, mais la colonie entière dont il faisait partie : « Entre les colonies de polypes et les animaux les plus élevés, il n'y a, à ce point de vue, aucune différence ². » Ce qui rend d'ailleurs toute séparation radicale impossible, c'est qu'il n'y a point d'organismes, si centralisés qu'ils soient, qui ne présentent à des degrés divers, la constitution coloniale. On en trouve des traces jusque chez les vertébrés, dans la composition de leur squelette, de leur appareil urogénital, etc. ; surtout leur développement embryonnaire donne la preuve certaine qu'ils ne sont autre chose que des colonies modifiées ³.

Il y a donc dans le monde animal une individualité « qui se produit en dehors de toute combinaison d'organes ⁴ ». Or, elle est identique à celle des sociétés que nous avons appelées segmentaires. Non seulement le plan de structure est évidemment le même, mais la solidarité est de même nature. En effet, comme les parties qui composent une colonie animale sont accolées mécaniquement les unes aux autres, elles ne peuvent agir qu'ensemble, tant du moins qu'elles restent unies. L'activité y est collective. Dans une société de polypes, comme tous les estomacs communiquent ensemble, un individu ne peut manger sans que les autres mangent ; c'est, dit M. Perrier, le communisme dans toute l'acception du mot ⁵. Un membre de la colonie, surtout quand elle est flottante, ne peut pas se contracter sans entraîner dans son mouvement les polypes auxquels il est uni, et le mouvement se communique de proche en proche ⁶. Dans un ver, chaque anneau dépend des autres d'une manière rigide, et cela quoiqu'il puisse s'en détacher sans danger.

Mais, de même que le type segmentaire s'efface à mesure qu'on s'avance dans l'évolution sociale, le type colonial disparaît à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des organismes. Déjà entamé chez les annelés, quoique encore très apparent, il devient presque imperceptible chez les mollusques, et enfin l'analyse seule du savant parvient à en découvrir les vestiges chez les vertébrés. Nous n'avons pas à montrer les analogies qu'il y a entre le type qui remplace le précédent et celui des sociétés organiques. Dans un cas comme dans l'autre, la structure dérive de la division du travail ainsi que la solidarité. Chaque partie de l'animal, devenue un organe, a sa sphère d'action propre où elle se meut avec indépendance sans s'imposer aux autres ; et cependant, à un autre point de vue, elles dépendent beaucoup plus étroitement les unes des autres que dans une colonie, puisqu'elles ne peuvent pas se séparer sans périr. Enfin, dans l'évolution organique tout comme dans l'évolution sociale, la division du travail commence par utiliser les cadres de l'organisation segmentaire,

¹ PERRIER, *Le transformisme*, p. 159.

² PERRIER, *Colonies animales*, p. 778.

³ *Ibid.*, liv. II, chap. V, VI et VII.

⁴ *Ibid.*, p. 779.

⁵ *Transformisme*, p. 167.

⁶ *Colon. anim.*, p. 771.

mais pour s'en affranchir ensuite et se développer d'une manière autonome. Si, en effet, l'organe n'est parfois qu'un segment transformé, c'est cependant l'exception ¹.

En résumé, nous avons distingué deux sortes de solidarités ; nous venons de reconnaître qu'il existe deux types sociaux qui y correspondent. De même que les premières se développent en raison inverse l'une de l'autre, des deux types sociaux correspondants l'un régresse régulièrement à mesure que l'autre progresse, et ce dernier est celui qui se définit par la division du travail social. Outre qu'il confirme ceux qui précèdent, ce résultat achève donc de nous montrer toute l'importance de la division du travail. De même que c'est elle qui, pour la plus grande part, rend cohérentes les sociétés au sein desquelles nous vivons, c'est elle aussi qui détermine les traits constitutifs de leur structure, et tout fait prévoir que, dans l'avenir, son rôle, à ce point de vue, ne fera que grandir.

IV

La loi que nous avons établie dans les deux derniers chapitres a pu, par un trait, mais par un trait seulement, rappeler celle qui domine la sociologie de M. Spencer. Comme lui, nous avons dit que la place de l'individu dans la société, de nulle qu'elle était à l'origine, allait en grandissant avec la civilisation. Mais ce fait incontestable s'est présenté à nous sous un tout autre aspect qu'au philosophe anglais, si bien que, finalement, nos conclusions s'opposent aux siennes plus qu'elles ne les répètent.

Tout d'abord, suivant lui, cette absorption de l'individu dans le groupe serait le résultat d'une contrainte et d'une organisation artificielle nécessitée par l'état de guerre où vivent d'une manière chronique les sociétés inférieures. En effet, c'est surtout à la guerre que l'union est nécessaire au succès. Un groupe ne peut se défendre contre un autre groupe ou se l'assujettir qu'à condition d'agir avec ensemble. Il faut donc que toutes les forces individuelles soient concentrées d'une manière permanente en un faisceau indissoluble. Or, le seul moyen de produire cette concentration de tous les instants est d'instituer une autorité très forte à laquelle les particuliers soient absolument soumis. Il faut que, « comme la volonté du soldat se trouve suspendue au point qu'il devient en tout l'exécuteur de la volonté de son officier, de même la volonté des citoyens se trouve diminuée par celle du gouvernement ² ». C'est donc un despotisme organisé qui annihilerait les individus, et comme cette organisation est essentiellement militaire, c'est par le militarisme que M. Spencer définit ces sortes de sociétés.

Nous avons vu, au contraire, que cet effacement de l'individu a pour lieu d'origine un type social que caractérise une absence complète de toute centralisation. C'est un produit de cet état d'homogénéité qui distingue les sociétés primitives. Si l'individu n'est pas distinct du groupe, c'est que la conscience individuelle n'est presque pas distincte de la conscience collective. M. Spencer et d'autres sociologues avec lui semblent avoir interprété ces faits lointains avec des idées toutes modernes. Le sentiment si prononcé qu'aujourd'hui chacun de nous a de son individualité leur a fait

¹ Voir *Colon. anim.*, p. 763 et suiv.

² *Sociol.*, II, p. 153.

croire que les droits personnels ne pouvaient être à ce point restreints que par une organisation coercitive. Nous y tenons tant qu'il leur a semblé que l'homme ne pouvait en avoir fait l'abandon de son plein gré. En fait, si dans les sociétés inférieures une si petite place est faite à la personnalité individuelle, ce n'est pas que celle-ci ait été comprimée ou refoulée artificiellement, c'est tout simplement qu'à ce moment de l'histoire *elle n'existait pas*.

D'ailleurs, M. Spencer reconnaît lui-même que, parmi ces sociétés, beaucoup ont une constitution si peu militaire et autoritaire qu'il les qualifie lui-même de démocratiques¹ ; seulement, il veut y voir un premier prélude de ces sociétés de l'avenir qu'il appelle industrielles. Mais, pour cela, il lui faut méconnaître ce fait que, dans ces sociétés tout comme dans celles qui sont soumises à un gouvernement despotique, l'individu n'a pas de sphère d'action qui lui soit propre, ainsi que le prouve l'institution générale du communisme ; de même, les traditions, les préjugés, les usages collectifs de toute sorte, ne pèsent pas sur lui d'un poids moins lourd que ne ferait une autorité constituée. Aussi ne peut-on les traiter de démocratiques qu'en détournant le mot de son sens ordinaire. D'autre part, si elles étaient réellement empreintes de l'individualisme précoce qu'on leur attribue, on aboutirait à cette étrange conclusion que l'évolution sociale s'est essayée, dès le premier pas, à produire les types les plus parfaits, puisque « nulle force gouvernementale n'existe d'abord que celle de la volonté commune exprimée par la horde assemblée² ». Le mouvement de l'histoire serait-il donc circulaire et le progrès ne consisterait-il que dans un retour en arrière ?

D'une manière générale, il est aisé de comprendre que les individus ne peuvent être soumis qu'à un despotisme collectif ; car les membres d'une société ne peuvent être dominés que par une force qui leur soit supérieure, et il n'en est qu'une qui ait cette qualité : c'est celle du groupe. Une personnalité quelconque, si puissante qu'elle soit, ne pourrait rien à elle seule contre une société tout entière ; celle-ci ne peut donc être asservie malgré elle. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, la force des gouvernements autoritaires ne leur vient pas d'eux-mêmes, mais dérive de la constitution même de la société. Si, d'ailleurs, l'individualisme était à ce point congénital à l'humanité, on ne voit pas comment les peuplades primitives auraient pu si facilement s'assujettir à l'autorité despotique d'un chef, partout où cela a été nécessaire. Les idées, les mœurs, les institutions mêmes auraient dû s'opposer à une transformation aussi radicale. Au contraire, tout s'explique une fois qu'on s'est bien rendu compte de la nature de ces sociétés ; car alors ce changement n'est plus aussi profond qu'il en a l'air. Les individus, au lieu de se subordonner au groupe, se sont subordonnés à celui qui le représentait, et comme l'autorité collective, quand elle était diffuse, était absolue, celle du chef, qui n'est qu'une organisation de la précédente, prit naturellement le même caractère.

Bien loin qu'on puisse faire dater de l'institution d'un pouvoir despotique l'effacement de l'individu, il faut au contraire y voir le premier pas qui ait été fait dans la voie de l'individualisme. Les chefs sont, en effet, les premières personnalités individuelles qui se soient dégagées de la masse sociale. Leur situation exceptionnelle, les mettant hors de pair, leur crée une physionomie distincte et leur confère par suite une individualité. Dominant la société, ils ne sont plus astreints à en suivre tous les mouvements. Sans doute, c'est du groupe qu'ils tirent leur force ; mais une fois que celle-ci est organisée, elle devient autonome et les rend capables d'une activité

¹ *Sociol.*, II, pp. 154-155.

² *Ibid.*, III, pp. 426-427.

personnelle. Une source d'initiative se trouve donc ouverte, qui n'existait pas jusque-là. Il y a désormais quelqu'un qui peut produire du nouveau et même, dans une certaine mesure, déroger aux usages collectifs. L'équilibre est rompu ¹.

Si nous avons insisté sur ce point, c'est pour établir deux propositions importantes.

En premier lieu, toutes les fois qu'on se trouve en présence d'un appareil gouvernemental doué d'une grande autorité, il faut aller en chercher la raison, non dans la situation particulière des gouvernants, mais dans la nature des sociétés qu'ils gouvernent. Il faut observer quelles sont les croyances communes, les sentiments communs qui, en s'incarnant dans une personne ou dans une famille, lui ont communiqué une telle puissance. Quant à la supériorité personnelle du chef, elle ne joue dans ce processus qu'un rôle secondaire ; elle explique pourquoi la force collective s'est concentrée dans telles mains plutôt que dans telles autres, non sans intensité. Du moment que cette force, au lieu de rester diffuse, est obligée de se déléguer, ce ne peut être qu'au profit d'individus qui ont déjà témoigné par ailleurs de quelque supériorité ; mais si celle-ci marque le sens dans lequel se dirige le courant, elle ne le crée pas. Si le père de famille, à Rome, jouit d'un pouvoir absolu, ce n'est pas parce qu'il est le plus ancien, ou le plus sage ou le plus expérimenté, mais c'est que, par suite des circonstances où s'est trouvée la famille romaine, il a incarné le vieux communisme familial. Le despotisme, du moins quand il n'est pas un phénomène pathologique et de décadence, n'est autre chose qu'un communisme transformé.

En second lieu, on voit par ce qui précède combien est fausse la théorie qui veut que l'égoïsme soit le point de départ de l'humanité, et que l'altruisme, au contraire, soit une conquête récente.

Ce qui fait l'autorité de cette hypothèse auprès de certains esprits, c'est qu'elle paraît être une conséquence logique des principes du darwinisme. Au nom du dogme de la concurrence vitale et de la sélection naturelle, on nous dépeint sous les plus tristes couleurs cette humanité primitive dont la faim et la soif, mal satisfaites d'ailleurs, auraient été les seules passions ; ces temps sombres où les hommes n'auraient eu d'autre souci et d'autre occupation que de se disputer les uns aux autres leur misérable nourriture. Pour réagir contre les rêveries rétrospectives de la philosophie du XVIII^e siècle, et aussi contre certaines doctrines religieuses, pour démontrer avec plus d'éclat que le paradis perdu n'est pas derrière nous et que notre passé n'a rien que nous devions regretter, on croit devoir l'assombrir et le rabaisser systématiquement. Rien n'est moins scientifique que ce parti pris en sens contraire. Si les hypothèses de Darwin sont utilisables en morale, c'est encore avec plus de réserve et de mesure que dans les autres sciences. Elles font, en effet, abstraction de l'élément essentiel de la vie morale, à savoir de l'influence modératrice que la société exerce sur ses membres et qui tempère et neutralise l'action brutale de la lutte pour la vie et de la sélection. Partout où il y a des sociétés, il y a de l'altruisme, parce qu'il y a de la solidarité.

Aussi le trouvons-nous dès le début de l'humanité et même sous une forme vraiment intempérante ; car ces privations que le sauvage s'impose pour obéir à la tradition religieuse, l'abnégation avec laquelle il sacrifie sa vie dès que la société en

¹ On trouve ici une confirmation de la proposition énoncée déjà plus haut, p. 89, et qui fait de la force gouvernementale une émanation de la vie inhérente à la conscience collective.

réclame le sacrifice, le penchant irrésistible qui entraîne la veuve de l'Inde à suivre son mari dans la mort, le Gaulois à ne pas survivre à son chef de clan, le vieux Celte à débarrasser ses compagnons d'une bouche inutile par une fin volontaire, tout cela n'est-ce pas de l'altruisme ? On traitera ces pratiques de superstitions ? Qu'importe, pourvu qu'elles témoignent d'une aptitude à se donner ? Et d'ailleurs, où commencent et où finissent les superstitions ? On serait bien embarrassé de répondre et de donner du fait une définition scientifique. N'est-ce pas aussi une superstition que l'attachement que nous éprouvons pour les lieux où nous avons vécu, pour les personnes avec lesquelles nous avons eu des relations durables ? Et pourtant cette puissance de s'attacher n'est-elle pas l'indice d'une saine constitution morale ? A parler rigoureusement, toute la vie de la sensibilité n'est faite que de superstitions, puisqu'elle précède et domine le jugement plus qu'elle n'en dépend.

Scientifiquement, une conduite est égoïste dans la mesure où elle est déterminée par des sentiments et des représentations qui nous sont exclusivement personnels. Si donc nous nous rappelons à quel point, dans les sociétés inférieures, la conscience de l'individu est envahie par la conscience collective, nous serons même tenté de croire qu'elle est tout entière autre chose que soi, qu'elle est tout altruisme, comme dirait Condillac. Cette conclusion, pourtant, serait exagérée, car il y a une sphère de la vie psychique qui, quelque développé que soit le type collectif, varie d'un homme à l'autre et appartient en propre à chacun - c'est celle qui est formée des représentations, des sentiments et des tendances qui se rapportent à l'organisme et aux états de l'organisme ; c'est le monde des sensations internes et externes et des mouvements qui y sont directement liés. Cette première base de toute individualité est inaliénable et ne dépend pas de l'état social. Il ne faut donc pas dire que l'altruisme est né de l'égoïsme, une pareille dérivation ne serait possible que par une création ex *nihilo*. Mais, à parler rigoureusement, ces deux ressorts de la conduite se sont trouvés présents dès le début dans toutes les consciences humaines, car il ne peut pas y en avoir qui ne reflètent, à la fois, et des choses qui se rapportent à l'individu tout seul et des choses qui ne lui sont pas personnelles.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que, chez le sauvage, cette partie inférieure de nous-même représente une fraction plus considérable de l'être total, parce que celui-ci a une moindre étendue, les sphères supérieures de la vie psychique y étant moins développées ; elle a donc plus d'importance relative et, par suite, plus d'empire sur la volonté. Mais, d'un autre côté, pour tout ce qui dépasse ce cercle des nécessités physiques, la conscience primitive, suivant une forte expression de M. Espinas, est tout entière hors de soi. Tout au contraire, chez le civilisé, l'égoïsme s'introduit jusqu'au sein des représentations supérieures : chacun de nous a ses opinions, ses croyances, ses aspirations propres, et y tient. Il vient même se mêler à l'altruisme, car il arrive que nous avons une manière à nous d'être altruiste qui tient à notre caractère personnel, à la tournure de notre esprit, et dont nous refusons de nous écarter. Sans doute, il n'en faut pas conclure que la part de l'égoïsme est devenue plus grande dans l'ensemble de la vie ; car il faut tenir compte de ce fait que la conscience tout entière s'est étendue. Il n'en est pas moins vrai que l'individualisme s'est développé en valeur absolue en pénétrant dans des régions qui, à l'origine, lui étaient fermées.

Mais cet individualisme, fruit du développement historique, n'est pas davantage celui qu'a décrit M. Spencer. Les sociétés qu'il appelle industrielles ne ressemblent pas plus aux sociétés organisées que les sociétés militaires aux sociétés segmentaires à base familiale. C'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre.

Chapitre VII

Solidarité organique et solidarité contractuelle

I

[Retour à la table des matières](#)

Il est vrai que, dans les sociétés industrielles de M. Spencer, tout comme dans les sociétés organisées, l'harmonie sociale dérive essentiellement de la division du travail¹. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle consiste dans une coopération qui se produit automatiquement, par cela seul que chacun poursuit ses intérêts propres. Il suffit que chaque individu se consacre à une fonction spéciale pour se trouver, par la force des choses, solidaire des autres. N'est-ce pas le signe distinctif des sociétés organisées ?

Mais si M. Spencer a justement signalé quelle était, dans les sociétés supérieures, la cause principale de la solidarité sociale, il s'est mépris sur la manière dont cette cause produit son effet, et, par suite, sur la nature de ce dernier.

En effet, pour lui, la solidarité industrielle, comme il l'appelle, présente les deux caractères suivants :

Comme elle est spontanée, il n'est besoin d'aucun appareil coercitif ni pour la produire ni pour la maintenir. La société n'a donc pas à intervenir pour assurer un concours qui s'établit tout seul. « Chaque homme peut s'entretenir par son travail, échanger ses produits contre ceux d'autrui, prêter son assistance et recevoir un

¹ Sociol., III, p. 332 et suiv.

payement, entrer dans telle ou telle association pour mener une entreprise, petite ou grande, sans obéir à la direction de la société dans son ensemble ¹. » La sphère de l'action sociale irait donc de plus en plus en se rétrécissant, car elle n'aurait plus d'autre objet que d'empêcher les individus d'empiéter les uns sur les autres et de se nuire réciproquement, c'est-à-dire qu'elle ne serait plus que négativement régulatrice.

Dans ces conditions, le seul lien qui reste entre les hommes, c'est l'échange absolument libre. « Toutes les affaires industrielles... se font par voie d'échange libre. Ce rapport devient prédominant dans la société à mesure que l'activité individuelle devient prédominante ². » Or, la forme normale de l'échange est le contrat ; c'est pourquoi, « à mesure qu'avec le déclin du militarisme et l'ascendant de l'industrialisme la puissance comme la portée de l'autorité diminuent et que l'action libre augmente, la relation du contrat devient générale ; enfin, dans le type industriel pleinement développé, cette relation devient universelle ³ ».

Par là, M. Spencer ne veut pas dire que la société repose jamais sur un contrat implicite ou formel. L'hypothèse d'un contrat social est, au contraire, inconciliable avec le principe de la division du travail ; plus on fait grande la part de ce dernier, plus complètement on doit renoncer au postulat de Rousseau. Car pour qu'un tel contrat soit possible, il faut qu'à un moment donné toutes les volontés individuelles s'entendent sur les bases communes de l'organisation sociale, et, par conséquent, que chaque conscience particulière se pose le problème politique dans toute sa généralité. Mais, pour cela, il faut que chaque individu sorte de sa sphère spéciale, que tous jouent également le même rôle, celui d'homme d'État et de constituants. Représentez-vous l'instant où la société se contracte : si l'adhésion est unanime, le contenu de toutes les consciences est identique. Donc, dans la mesure où la solidarité sociale provient d'une telle cause, elle n'a aucun rapport avec la division du travail.

Surtout rien ne ressemble moins à cette solidarité spontanée et automatique qui, suivant M. Spencer, distingue les sociétés industrielles ; car il voit, au contraire, dans cette poursuite consciente des fins sociales, la caractéristique des sociétés militaires ⁴. Un tel contrat suppose que tous les individus peuvent se représenter les conditions générales de la vie collective, afin de faire un choix en connaissance de cause. Or, M. Spencer sait bien qu'une telle représentation dépasse la science dans son état actuel et, par conséquent, la conscience. Il est tellement convaincu de la vanité de la réflexion quand elle s'applique à de telles matières, qu'il veut les soustraire même à celle du législateur, bien loin de les soumettre à l'opinion commune. Il estime que la vie sociale, comme toute vie en général, ne peut s'organiser naturellement que par une adaptation inconsciente et spontanée, sous la pression immédiate des besoins et non d'après un plan médité de l'intelligence réfléchie. Il ne songe donc pas que les sociétés supérieures puissent se construire d'après un programme solennellement débattu.

Aussi bien la conception du contrat social est-elle aujourd'hui bien difficile à défendre, car elle est sans rapport avec les faits. L'observateur ne la rencontre, pour ainsi dire, pas sur son chemin. Non seulement il n'y a pas de sociétés qui aient une telle origine, mais il n'en est pas dont la structure présente la moindre trace d'une organisation contractuelle. Ce n'est donc ni un fait acquis à l'histoire, ni une tendance

¹ Ibid., III, p. 808.

² *Sociol.*, II, p. 160.

³ Ibid., III, p. 813.

⁴ *Sociol.*, II, p. 332 et suiv. - Voir aussi *L'individu contre l'État*, *passim*, Paris, F. Alcan.

qui se dégage du développement historique. Aussi, pour rajeunir cette doctrine et lui redonner quelque crédit, a-t-il fallu qualifier de contrat l'adhésion que chaque individu, une fois adulte, donne à la société où il est né, par cela seul qu'il continue à y vivre. Mais alors il faut appeler contractuelle toute démarche de l'homme qui n'est pas déterminée par la contrainte¹. A ce compte, il n'y a pas de société, ni dans le présent ni dans le passé, qui ne soit ou qui n'ait été contractuelle ; car il n'en est pas qui puisse subsister par le seul effet de la compression. Nous en avons dit plus haut la raison. Si l'on a cru parfois que la contrainte avait été plus grande autrefois qu'aujourd'hui, c'est en vertu de cette illusion qui a fait attribuer à un régime coercitif la petite place faite à la liberté individuelle dans les sociétés inférieures. En réalité, la vie sociale, partout où elle est normale, est spontanée ; et si elle est anormale, elle ne peut pas durer. C'est spontanément que l'individu abdique ; et même il n'est pas juste de parler d'abdication là où il n'y a rien à abdiquer. Si donc on donne au mot cette acception large et quelque peu abusive, il n'y a aucune distinction à faire entre les différents types sociaux ; et si l'on entend seulement par là le lien juridique très défini que désigne cette expression, on peut assurer qu'aucun lien de ce genre n'a jamais existé entre les individus et la société.

Mais si les sociétés supérieures ne reposent pas sur un contrat fondamental qui porte sur les principes généraux de la vie politique, elles auraient ou tendraient à avoir pour base unique, suivant M. Spencer, le vaste système de contrats particuliers qui lient entre eux les individus. Ceux-ci ne dépendraient du groupe que dans la mesure où ils dépendraient les uns des autres, et ils ne dépendraient les uns des autres que dans la mesure marquée par les conventions privées et librement conclues. La solidarité sociale ne serait donc autre chose que l'accord spontané des intérêts individuels, accord dont les contrats sont l'expression naturelle. Le type des relations sociales serait la relation économique, débarrassée de toute réglementation et telle qu'elle résulte de l'initiative entièrement libre des parties. En un mot, la société ne serait que la mise en rapport d'individus échangeant les produits de leur travail, et sans qu'aucune action proprement sociale vienne régler cet échange.

Est-ce bien le caractère des sociétés dont l'unité est produite par la division du travail ? S'il en était ainsi, on pourrait avec raison douter de leur stabilité. Car si l'intérêt rapproche les hommes, ce n'est jamais que pour quelques instants ; il ne peut créer entre eux qu'un lien extérieur. Dans le fait de l'échange, les divers agents restent en dehors les uns des autres, et l'opération terminée, chacun se retrouve et se reprend tout entier. Les consciences ne sont que superficiellement en contact ; ni elles ne se pénètrent, ni elles n'adhèrent fortement les unes aux autres. Si même on regarde au fond des choses, on verra que toute harmonie d'intérêts recèle un conflit latent ou simplement ajourné. Car, là où l'intérêt règne seul, comme rien ne vient refréner les égoïsmes en présence, chaque moi se trouve vis-à-vis de l'autre sur le pied de guerre et toute trêve à cet éternel antagonisme ne saurait être de longue durée. L'intérêt est, en effet, ce qu'il y a de moins constant au monde. Aujourd'hui, il m'est utile de m'unir à vous ; demain, la même raison fera de moi votre ennemi. Une telle cause ne peut donc donner naissance qu'à des rapprochements passagers et à des associations d'un jour. On voit combien il est nécessaire d'examiner si telle est effectivement la nature de la solidarité organique.

Nulle part, de l'aveu de M. Spencer, la société industrielle n'existe à l'état de pureté : c'est un type partiellement idéal qui se dégage de plus en plus de l'évolution,

¹ C'est ce que fait M. FOUILLÉE, qui oppose contrat à compression (voir *Science sociale*, p. 8).

mais qui n'a pas encore été complètement réalisé. Par conséquent, pour avoir le droit de lui attribuer les caractères que nous venons de dire, il faudrait établir méthodiquement que les sociétés les présentent d'une manière d'autant plus complète qu'elles sont plus élevées, abstraction faite des cas de régression.

On affirme en premier lieu que la sphère de l'activité sociale diminue de plus en plus au profit de celle de l'individu. Mais pour pouvoir démontrer cette proposition par une expérience véritable, il ne suffit pas, comme fait M. Spencer, de citer quelques cas où l'individu s'est effectivement émancipé de l'influence collective ; ces exemples, si nombreux qu'ils puissent être, ne peuvent servir que d'illustrations et sont, par eux-mêmes, dénués de toute force démonstrative. Car il est très possible que, sur un point, l'action sociale ait régressé, mais que, sur d'autres, elle se soit étendue, et que, finalement on prenne une transformation pour une disparition. La seule manière de faire la preuve objectivement est, non de citer quelques faits au hasard de la suggestion, mais de suivre dans son histoire, depuis ses origines jusqu'aux temps les plus récents, l'appareil par lequel s'exerce essentiellement l'action sociale, et de voir si, avec le temps, il a augmenté ou diminué de volume. Nous savons que c'est le droit. Les obligations que la société impose à ses membres, pour peu qu'elles aient d'importance et de durée, prennent une forme juridique ; par conséquent les dimensions relatives de cet appareil permettent de mesurer avec exactitude l'étendue relative de l'action sociale.

Or, il est trop évident que, bien loin de diminuer, il va de plus en plus en s'accroissant et en se compliquant. Plus un code est primitif, plus le volume en est petit ; il est, au contraire, d'autant plus considérable qu'il est plus récent. Sur ce point, le doute n'est pas possible. Sans doute, il n'en résulte pas que la sphère de l'activité individuelle devienne plus petite. Il ne faut pas oublier, en effet, que s'il y a plus de vie réglementée, il y a aussi plus de vie en général. C'est pourtant une preuve suffisante que la discipline sociale ne va pas en se relâchant. Une des formes qu'elle affecte tend, il est vrai, à régresser, nous l'avons nous-même établi ; mais d'autres, beaucoup plus riches et beaucoup plus complexes, se développent à la place. Si le droit répressif perd du terrain, le droit restitutif, qui n'existait pas du tout à l'origine, ne fait que s'accroître. Si l'intervention sociale n'a plus pour effet d'imposer à tout le monde certaines pratiques uniformes, elle consiste davantage à définir et à régler les rapports spéciaux des différentes fonctions sociales, et elle n'est pas moindre parce qu'elle est autre.

M. Spencer répondra qu'il n'a pas affirmé la diminution de toute espèce de contrôle, mais seulement du contrôle positif. Admettons cette distinction. Qu'il soit positif ou négatif, ce contrôle n'en est pas moins social, et la question principale est de savoir s'il s'est étendu ou contracté. Que ce soit pour ordonner ou pour défendre, pour dire *Fais ceci ou Ne fais pas cela*, si la société intervient davantage, on n'a pas le droit de dire que la spontanéité individuelle suffit de plus en plus à tout. Si les règles qui déterminent la conduite se multiplient, qu'elles soient impératives ou prohibitives, il n'est pas vrai qu'elle ressortisse de plus en plus complètement à l'initiative privée.

Mais cette distinction même est-elle fondée ? Par contrôle positif, M. Spencer entend celui qui contraint à l'action, tandis que le contrôle négatif contraint seulement à l'abstention, « Un homme a une terre ; je la cultive pour lui en totalité *ou* en partie, ou bien je lui impose en tout ou partie le mode de culture qu'il suivra : voilà un contrôle positif. Au contraire, je ne lui apporte ni aide ni conseils pour sa culture, je l'empêche simplement de toucher à la récolte du voisin, de passer par la terre du

voisin ou d'y déposer ses déblais : voilà le contrôle négatif. La différence est assez tranchée entre se charger de poursuivre à la place d'un citoyen tel but qu'il appartient ou se mêler des moyens que ce citoyen emploie pour le poursuivre, et d'autre part, l'empêcher de gêner un autre citoyen qui poursuit le but de son choix ¹. » Si tel est le sens des termes, il s'en faut que le contrôle positif soit en train de disparaître.

Nous savons, en effet, que le droit restitutif né, fait que grandir ; or, dans la grande majorité des cas, ou il marque au citoyen le but qu'il doit poursuivre, ou il se mêle des moyens que ce citoyen emploie pour atteindre le but de son choix. Il résout à propos de chaque relation juridique les deux questions suivantes : 1° dans quelles conditions et sous quelle forme existe-t-elle normalement ? 2° quelles sont les obligations qu'elle engendre ? La détermination de la forme et des conditions est essentiellement positive, puisqu'elle astreint l'individu à suivre une certaine procédure pour arriver à son but. Quant aux obligations, si elles se ramenaient en principe à la défense de ne pas troubler autrui dans l'exercice de ses fonctions, la thèse de M. Spencer serait vraie, au moins en partie. Mais elles consistent le plus souvent en des prestations de services, de nature positive.

Mais entrons dans le détail.

II

Il est très vrai que les relations contractuelles, qui étaient rares à l'origine ou complètement absentes, se multiplient à mesure que le travail social se divise. Mais ce que M. Spencer semble n'avoir pas aperçu, c'est que les relations non contractuelles se développent en même temps.

Examinons d'abord cette partie du droit que l'on qualifie improprement de privé et qui, en réalité, règle les rapports des fonctions sociales diffuses ou, autrement dit, la vie viscérale de l'organisme social.

En premier lieu, nous savons que le droit domestique, de simple qu'il était d'abord, est devenu de plus en plus complexe, c'est-à-dire que les espèces différentes de relations juridiques auxquelles donne naissance la vie de famille sont beaucoup plus nombreuses qu'autrefois. Or, d'une part, les obligations qui en résultent sont de nature éminemment positive ; c'est une réciprocité de droits et de devoirs. De l'autre, elles ne sont pas contractuelles, du moins sous leur forme typique. Les conditions dont elles dépendent se rattachent à notre statut personnel, qui dépend lui-même de notre naissance, de nos rapports de consanguinité, par conséquent de faits qui sont soustraits à notre volonté.

Cependant, le mariage et l'adoption sont des sources de relations domestiques, et ce sont des contrats. Mais il se trouve justement que, plus on se rapproche des types sociaux les plus élevés, plus aussi ces deux opérations juridiques perdent leur caractère proprement contractuel.

¹ *Essais de morale*, p. 194, note.

Non seulement dans les sociétés inférieures, mais à Rome même, jusqu'à la fin de l'Empire, le mariage reste une affaire entièrement privée. C'est généralement une vente, réelle chez les peuples primitifs, fictive plus tard, mais qui est valable par le seul consentement des parties dûment attesté. Ni formes solennelles d'aucune sorte, ni intervention d'une autorité quelconque n'étaient alors nécessaires. C'est seulement avec le christianisme que le mariage affecta un autre caractère. De bonne heure, les chrétiens prirent l'habitude de faire bénir leur union par un prêtre. Une loi de l'empereur Léon le Philosophe convertit cet usage en loi pour l'Orient ; le concile de Trente en fit autant pour l'Occident. Désormais, le mariage ne se contracte plus librement, mais par l'intermédiaire d'une puissance publique, à savoir l'Église, et le rôle de celle-ci n'est pas seulement celui d'un témoin, mais c'est elle et elle seule qui crée le lien juridique que la volonté des particuliers suffisait jusqu'alors à établir. On sait comment, dans la suite, l'autorité civile fut substituée dans cette fonction à l'autorité religieuse, et comment, en même temps, la part de l'intervention sociale et des formalités nécessaires fut étendue ¹.

L'histoire du contrat d'adoption est plus démonstrative encore.

Nous avons déjà vu avec quelle facilité et sur quelle large échelle se pratiquait l'adoption dans les clans indiens de l'Amérique du Nord. Elle pouvait donner naissance à toutes les formes de la parenté. Si l'adopté était du même âge que l'adoptant, ils devenaient frères et sœurs ; si le premier était une femme déjà mère, elle devenait la mère de celui qui l'adoptait.

Chez les Arabes, avant Mahomet, l'adoption servait souvent à fonder de véritables familles ². Il arrivait fréquemment à plusieurs personnes de s'adopter mutuellement ; elles devenaient alors frères ou sœurs les unes des autres, et la parenté qui les unissait était aussi forte que s'ils étaient descendus d'une commune origine. On trouve le même genre d'adoption chez les Slaves. Très souvent, des membres de familles différentes se prennent pour frères et sœurs et forment ce qu'on appelle une confraternité (*probatinstvo*). Ces sociétés se contractent librement et sans formalité : l'entente suffit à les fonder. Cependant le lien qui unit ces frères électifs est plus fort même que celui qui dérive de la fraternité naturelle ³.

Chez les Germains, l'adoption fut probablement aussi facile et fréquente. Des cérémonies très simples suffisaient à la constituer ⁴. Mais dans l'Inde, en Grèce, à Rome, elle était déjà subordonnée à des conditions déterminées. Il fallait que l'adoptant eût un certain âge, qu'il ne fût pas parent de l'adopté à un degré qui ne lui eût pas permis d'en être le père naturel ; enfin, ce changement de famille devenait une opération juridique très complexe, qui nécessitait l'intervention du magistrat. En même temps, le nombre de ceux qui avaient la jouissance du droit d'adoption devenait plus restreint. Seuls, le père de famille ou le célibataire *sui juris* pouvaient adopter, et le premier ne le pouvait que s'il n'avait pas d'enfants légitimes.

Dans notre droit actuel, les conditions restrictives se sont encore multipliées. Il faut que l'adopté soit majeur, que l'adoptant ait plus de cinquante ans, qu'il ait traité l'adopté comme son propre enfant pendant longtemps. Encore faut-il ajouter que,

¹ Bien entendu, il en est de même pour la dissolution du lien conjugal.

² SMITH, *Marriage and Kinship in early Arabia*, Cambridge, 1885, p. 135.

³ KRAUSS, *Sitte und Brauch der Südslaven*, chap. XXXI.

⁴ VIOLLET, *Précis de l'histoire du droit français*, p. 402.

même ainsi limitée, elle est devenue un événement très rare. Avant la rédaction de notre Code, elle était même presque complètement tombée en désuétude, et aujourd'hui encore, certains pays, comme la Hollande et le Bas-Canada, ne l'admettent pas du tout.

En même temps qu'elle devenait plus rare, l'adoption perdait de son efficacité. Dans le principe, la parenté adoptive était de tous points semblables à la parenté naturelle. A Rome, la ressemblance était encore très grande ; cependant, il n'y avait plus parfaite identité¹. Au XVI^e siècle, elle ne donnait plus droit à la succession *ab intestat* du père adoptif². Notre Code a rétabli ce droit ; mais la parenté à laquelle donne lieu l'adoption ne s'étend pas au-delà de l'adoptant et de l'adopté.

On voit combien est insuffisante l'explication traditionnelle qui attribue cet usage de l'adoption chez les sociétés anciennes au besoin d'assurer la perpétuité du culte des ancêtres. Les peuples qui l'ont pratiquée de la manière la plus large et la plus libre, comme les Indiens de l'Amérique, les Arabes, les Slaves, ne connaissaient pas ce culte et, au contraire, c'est à Rome, à Athènes, c'est-à-dire dans les pays où la religion domestique était à son apogée, que ce droit est pour, la première fois soumis à un contrôle et à des restrictions. Si donc il a pu servir à satisfaire ces besoins, ce n'est pas pour les satisfaire qu'il s'est établi ; et inversement, s'il tend à disparaître, ce n'est pas que nous tenions moins à assurer la perpétuité de notre nom et de notre race. C'est dans la structure des sociétés actuelles et dans la place qu'y occupe la famille qu'il faut aller chercher la cause déterminante de ce changement.

Une autre preuve de cette vérité, c'est qu'il est devenu encore plus impossible de sortir d'une famille par un acte d'autorité privée que d'y entrer. De même que le lien de parenté ne résulte pas d'un engagement contractuel, il ne peut pas être rompu comme un engagement de ce genre. Chez les Iroquois, on voit parfois une partie du clan en sortir pour aller grossir le clan voisin³. Chez les Slaves, un membre de la Zadruga qui est fatigué de la vie commune peut se séparer du reste de la famille et devenir pour elle juridiquement un étranger, de même qu'il peut être exclu par elle⁴. Chez les Germains, une cérémonie peu compliquée permettait à tout Franc qui en avait le désir de se dégager complètement de toutes les obligations de la parenté⁵. A Rome, le fils ne pouvait pas sortir de sa famille par sa seule volonté, et à ce signe nous reconnaissons un type social plus élevé. Mais ce lien que le fils ne pouvait pas rompre pouvait être brisé par le père ; c'est dans cette opération que consistait l'émancipation. Aujourd'hui, ni le père ni le fils ne peuvent modifier l'état naturel des relations domestiques ; elles restent telles que la naissance les détermine.

En résumé, en même temps que les obligations domestiques deviennent plus nombreuses, elles prennent, comme on dit, un caractère public. Non seulement, en principe, elles n'ont pas une origine contractuelle, mais le rôle qu'y joue le contrat va toujours en diminuant ; au contraire, le contrôle social sur la manière dont elles se nouent, se dénouent, se modifient, ne fait qu'augmenter. La raison en est dans l'effacement progressif de l'organisation segmentaire. La famille, en effet, est pendant longtemps un véritable segment social. A l'origine, elle se confond avec le clan si,

¹ ACCARIAS, *Précis de droit romain*, I, p. 240 et suiv.

² VIOLLET, op. cit., p. 406.

³ MORGAN, *Ancient Society*, p. 81.

⁴ KRAUSS, op. cit., p. 113 et suiv.

⁵ Loi salique, tit. LX.

plus tard, elle s'en distingue, c'est comme la partie du tout elle est le produit d'une segmentation secondaire du clan, identique à celle qui a donné naissance au clan lui-même, et, quand ce dernier a disparu, elle se maintient encore en cette même qualité. Or, tout ce qui est segment tend de plus en plus à être résorbé dans la masse sociale. C'est pourquoi la famille est obligée de se transformer. Au lieu de rester une société autonome au sein de la grande, elle est attirée toujours davantage dans le système des organes sociaux. Elle devient elle-même un de ces organes, chargé de fonctions spéciales, et, par suite, tout ce qui se passe en elle est susceptible d'avoir des répercussions générales. C'est ce qui fait que les organes régulateurs de la société sont nécessités à intervenir, pour exercer sur la manière dont la famille fonctionne une action modératrice ou même, dans certains cas, positivement excitatrice ¹.

Mais ce n'est pas seulement en dehors des relations contractuelles, c'est sur le jeu de ces relations elles-mêmes que se fait sentir l'action sociale. Car tout n'est pas contractuel dans le contrat. Les seuls engagements qui méritent ce nom sont ceux qui ont été voulus par les individus et qui n'ont pas d'autre origine que cette libre volonté. Inversement, toute obligation qui n'a pas été mutuellement consentie n'a rien de contractuel. Or, partout où le contrat existe, il est soumis à une réglementation qui est l'œuvre de la société et non celle des particuliers, et qui devient toujours plus volumineuse et plus compliquée.

Il est vrai que les contractants peuvent s'entendre pour déroger sur certains points aux dispositions de la loi. Mais, d'abord, leurs droits à cet égard ne sont pas illimités. Par exemple, la convention des parties ne peut faire qu'un contrat soit valide qui ne satisfait pas aux conditions de validité exigées par la loi. Sans doute, dans la grande majorité des cas, le contrat n'est plus maintenant astreint à des formes déterminées ; encore ne faut-il pas oublier qu'il y a toujours dans nos Codes des contrats solennels. Mais si la loi, en général, n'a plus les exigences formalistes d'autrefois, elle assujettit le contrat à des obligations d'un autre genre. Elle refuse toute force obligatoire aux engagements contractés par un incapable, ou sans objet, ou dont la cause est illicite, ou faits par une personne qui ne peut pas vendre, ou portant sur une chose qui ne peut être vendue. Parmi les obligations qu'elle fait découler des divers contrats, il en est qui ne peuvent être changées par aucune stipulation. C'est ainsi que le vendeur ne peut manquer à l'obligation de garantir l'acheteur contre toute éviction qui résulte d'un fait qui lui est personnel (art. 1628), ni à celle de restituer le prix en cas d'éviction, quelle qu'en soit l'origine, pourvu que l'acheteur n'ait pas connu le danger (art. 1629), ni à celle d'expliquer clairement ce à quoi il s'engage (art. 1602). De même, dans une certaine mesure tout au moins, il ne peut être dispensé de la garantie des vices cachés (art. 1641 et 1643), surtout s'il les a connus. S'il s'agit d'immeubles, c'est l'acheteur qui a le devoir de ne pas profiter de la situation pour imposer un prix trop sensiblement au-dessous de la valeur réelle de la chose (art. 1674), etc. D'autre part, tout ce qui concerne la preuve, la nature des actions auxquelles donne droit le contrat, les délais dans lesquels elles doivent être intentées, est absolument soustrait aux transactions individuelles.

¹ Par exemple, dans les cas de tutelle, d'interdiction, où l'autorité publique intervient parfois d'office. Le progrès de cette action régulatrice ne contredit pas la régression, constatée plus haut, des sentiments collectifs qui concernent la famille ; au contraire, le premier phénomène suppose l'autre, car, pour que ces sentiments eussent diminué ou se fussent affaiblis, il a fallu que la famille eût cessé de se confondre avec la société et se fût constitué une sphère d'action personnelle, soustraite à la conscience commune. Or, cette transformation était nécessaire pour qu'elle pût devenir ensuite un organe de la société, car un organe, c'est une partie individualisée de la société.

Dans d'autres cas, l'action sociale ne se manifeste pas seulement par le refus de reconnaître un contrat formé en violation de la loi, mais par une intervention positive. Ainsi le juge peut, quels que soient les termes de la convention, accorder dans certaines circonstances un délai au débiteur (art. 1184, 1244, 1655, 1900), ou bien obliger l'emprunteur à restituer au prêteur sa chose avant le terme convenu, si ce dernier en a un pressant besoin (art. 1189). Mais ce qui montre mieux encore que les contrats donnent naissance à des obligations qui n'ont pas été contractées, c'est qu'ils « obligent non seulement à ce qui y est exprimé, mais encore à toutes les suites que l'équité, l'usage ou la loi donnent à l'obligation d'après sa nature » (art. 1135). En vertu de ce principe, on doit suppléer dans le contrat « les clauses qui y sont d'usage, quoiqu'elles n'y soient pas exprimées » (art. 1160).

Mais alors même que l'action sociale ne s'exprime pas sous cette forme expresse, elle ne cesse pas d'être réelle. En effet, cette possibilité de déroger à la loi, qui semble réduire le droit contractuel au rôle de substitut éventuel des contrats proprement dits, est, dans la très grande généralité des cas, purement théorique. Pour s'en convaincre, il suffit de se représenter en quoi il consiste.

Sans doute, quand les hommes s'unissent par le contrat, c'est que, par suite de la division du travail, ou simple ou complexe, ils ont besoin les uns des autres. Mais, pour qu'ils coopèrent harmoniquement, il ne suffit pas qu'ils entrent en rapport, ni même qu'ils sentent l'état de mutuelle dépendance où ils se trouvent. Il faut encore que les conditions de cette coopération soient fixées pour toute la durée de leurs relations. Il faut que les devoirs et les droits de chacun soient définis, non seulement en vue de la situation telle qu'elle se présente au moment où se noue le contrat, mais en prévision des circonstances qui peuvent se produire et la modifier. Autrement, ce serait à chaque instant des conflits et des tiraillements nouveaux. Il ne faut pas oublier, en effet, que, si la division du travail rend les intérêts solidaires, elle ne les confond pas ; elle les laisse distincts et rivaux. De même qu'à l'intérieur de l'organisme individuel chaque organe est en antagonisme avec les autres, tout en coopérant avec eux, chacun des contractants, tout en ayant besoin de l'autre, cherche à obtenir aux moindres frais ce dont il a besoin, c'est-à-dire à acquérir le plus de droits possible, en échange des moindres obligations possible.

Il est donc nécessaire que le partage des uns et des autres soit prédéterminé, et cependant il ne peut se faire d'après un plan préconçu. Il n'y a rien dans la nature des choses de quoi l'on puisse déduire que les obligations de l'un ou de l'autre doivent aller jusqu'à telle limite plutôt qu'à telle autre. Mais toute détermination de ce genre ne peut résulter que d'un compromis ; c'est un moyen terme entre la rivalité des intérêts en présence et leur solidarité. C'est une position d'équilibre qui ne peut se trouver qu'après des tâtonnements plus ou moins laborieux. Or, il est bien évident que nous ne pouvons ni recommencer ces tâtonnements, ni restaurer à nouveaux frais cet équilibre toutes les fois que nous nous engageons dans quelque relation contractuelle. Tout nous manque pour cela. Ce n'est pas au moment où les difficultés surgissent qu'il faut les résoudre, et cependant nous ne pouvons ni prévoir la variété des circonstances possibles à travers lesquelles se déroulera notre contrat, ni fixer par avance, à l'aide d'un simple calcul mental, quels seront, dans chaque cas, les droits et les devoirs de chacun, sauf dans les matières dont nous avons une pratique toute particulière. D'ailleurs, les conditions matérielles de la vie s'opposent à ce que de telles opérations puissent être répétées. Car, à chaque instant, et souvent à l'improviste, nous nous trouvons contracter de ces liens, soit que nous achetions, soit que nous vendions, soit

que nous voyagions, soit que nous louions des services, soit que nous descendions dans une hôtellerie, etc. La plupart de nos relations avec autrui sont de nature contractuelle. Si donc il fallait à chaque fois instituer à nouveau les luttes, les pourparlers nécessaires pour bien établir toutes les conditions de l'accord dans le présent et dans l'avenir, nous serions immobilisés. Pour toutes ces raisons, si nous n'étions liés que par les termes de nos contrats, tels qu'ils ont été débattus, il n'en résulterait qu'une solidarité précaire.

Mais le droit contractuel est là qui détermine les conséquences juridiques de nos actes que nous n'avons pas déterminées. Il exprime les conditions normales de l'équilibre, telles qu'elles se sont dégagées d'elles-mêmes et peu à peu de la moyenne des cas. Résumé d'expériences nombreuses et variées, ce que nous ne pouvons prévoir individuellement y est prévu, ce que nous ne pouvons régler y est réglementé, et cette réglementation s'impose à nous, quoiqu'elle ne soit pas notre oeuvre, mais celle de la société et de la tradition. Elle nous astreint à des obligations que nous n'avons pas contractées, au sens exact du mot, puisque nous ne les avons pas délibérées, ni même, parfois, connues par avance. Sans doute, l'acte initial est toujours contractuel ; mais il a des suites, même immédiates, qui débordent plus ou moins les cadres du contrat. Nous coopérons parce que nous l'avons voulu, mais notre coopération volontaire nous crée des devoirs que nous n'avons pas voulus.

De ce point de vue, le droit des contrats apparaît sous un tout autre aspect. Ce n'est plus simplement un complément utile des conventions particulières, c'en est la norme fondamentale. S'imposant à nous avec l'autorité de l'expérience traditionnelle, il constitue la base de nos rapports contractuels. Nous ne pouvons nous en écarter que partiellement et accidentellement. La loi nous confère des droits et nous assujettit à des devoirs comme dérivant de tel acte de notre volonté. Nous pouvons, dans certains cas, faire l'abandon des uns ou nous faire décharger des autres. Les uns et les autres n'en sont pas moins le type normal des droits et des devoirs que comporte la circonstance, et il faut un acte exprès pour le modifier. Aussi les modifications sont-elles relativement rares ; en principe, c'est la règle qui s'applique ; les innovations sont exceptionnelles. Le droit des contrats exerce donc sur nous une action régulatrice de la plus haute importance, puisqu'il prédétermine ce que nous devons faire et ce que nous pouvons exiger. C'est une loi qui peut être changée par la seule entente des parties ; mais tant qu'elle n'est pas abrogée ou remplacée, elle garde toute son autorité, et, d'autre part, nous ne pouvons faire acte de législateur que d'une manière très intermittente. Il n'y a donc qu'une différence de degrés entre la loi qui règle les obligations qu'engendre le contrat et celles qui fixent les autres devoirs des citoyens.

Enfin, en dehors de cette pression organisée et définie qu'exerce le droit, il en est une qui vient des mœurs. Dans la manière dont nous concluons nos contrats et dont nous les exécutons, nous sommes tenus de nous conformer à des règles qui, pour n'être sanctionnées ni directement ni indirectement par aucun code, n'en sont pas moins impératives. Il y a des obligations professionnelles, purement morales, et qui sont pourtant très strictes. Elles sont surtout apparentes dans les professions dites libérales, et, si elles sont peut-être moins nombreuses chez les autres, il y a lieu de se demander, comme nous le verrons, si ce n'est pas l'effet d'un état morbide. Or, si cette action est plus diffuse que la précédente, elle est tout aussi sociale ; d'autre part, elle est nécessairement d'autant plus étendue que les relations contractuelles sont plus développées, car elle se diversifie comme les contrats.

En résumé donc, le contrat ne se suffit pas à soi-même, mais il n'est possible que grâce à une réglementation du contrat qui est d'origine sociale. Il l'implique, d'abord parce qu'il a beaucoup moins pour fonction de créer des règles nouvelles que de diversifier dans les cas particuliers les règles générales préétablies; ensuite, parce qu'il n'a et ne peut avoir le pouvoir de lier que dans de certaines conditions qu'il est nécessaire de définir. Si, en principe, la société lui prête une force obligatoire, c'est qu'en général l'accord des volontés particulières suffit à assurer, sous les réserves précédentes, le concours harmonieux des fonctions sociales diffuses. Mais s'il va contre son but, s'il est de nature à troubler le jeu régulier des organes, si, comme on dit, il n'est pas juste, il est nécessaire que, étant dépourvu de toute valeur sociale, il soit aussi destitué de toute autorité. Le rôle de la société ne saurait donc, en aucun cas, se réduire à faire exécuter passivement les contrats ; il est aussi de déterminer à quelles conditions ils sont exécutoires et, s'il y a lieu, de les restituer sous leur forme normale. L'entente des parties ne peut rendre juste une clause qui, par elle-même, ne l'est pas, et il y a des règles de justice dont la justice sociale doit prévenir la violation, même si elle a été consentie par les intéressés.

Une réglementation est ainsi nécessaire, dont l'étendue ne peut être limitée par avance. Le contrat, dit M. Spencer, a pour objet d'assurer au travailleur l'équivalent de la dépense que lui a causée son travail ¹. Si tel est vraiment le rôle du contrat, il ne pourra jamais le remplir qu'à condition d'être réglementé bien plus minutieusement qu'il n'est aujourd'hui ; car ce serait un vrai miracle s'il suffisait à produire sûrement cette équivalence. En fait, c'est tantôt le gain qui dépasse la dépense, tantôt la dépense qui dépasse le gain, et la disproportion est souvent éclatante. Mais, répond toute une École, si les gains sont trop bas, la fonction sera délaissée pour d'autres ; s'ils sont trop élevés, elle sera recherchée et la concurrence diminuera les profits. On oublie que toute une partie de la population ne peut pas quitter ainsi sa fonction, parce que aucune autre ne lui est accessible. Ceux mêmes qui ont davantage la liberté de leurs mouvements ne peuvent pas la reprendre en un instant ; de pareilles révolutions sont toujours longues à s'accomplir. En attendant, des contrats injustes, insociaux par définition, ont été exécutés avec le concours de la société, et, quand l'équilibre a été rétabli sur un point, il n'y a pas de raison pour qu'il ne se rompe pas sur un autre.

Il n'est pas besoin de démontrer que cette intervention, sous ses différentes formes, est de nature éminemment positive, puisqu'elle a pour effet de déterminer la manière dont nous devons coopérer. Ce n'est pas elle, il est vrai, qui donne le branle aux fonctions qui concourent ; mais, une fois que le concours est commencé, elle le règle. Dès que nous avons fait un premier acte de coopération, nous sommes engagés et l'action régulatrice de la société s'exerce sur nous. Si M. Spencer l'a qualifiée de négative, c'est que, pour lui, le contrat consiste uniquement dans l'échange. Mais, même à ce point de vue, l'expression qu'il emploie n'est pas exacte. Sans doute, quand, après avoir pris livraison d'un objet ou profité d'un service, je refuse d'en fournir l'équivalent convenu, je prends à autrui ce qui lui appartient et on peut dire que la société, en m'obligeant à tenir ma promesse, ne fait que prévenir une lésion, une agression indirecte. Mais, si j'ai simplement promis un service sans en avoir, au préalable, reçu la rémunération, je n'en suis pas moins tenu de remplir mon engagement ; cependant, dans ce cas, je ne m'enrichis pas au détriment d'autrui ; je refuse seulement de lui être utile. De plus, l'échange, nous l'avons vu, n'est pas tout le contrat; mais il y a aussi la bonne harmonie des fonctions qui concourent. Celles-ci ne sont pas seulement en contact pendant le court instant où les choses passent d'une

¹ Bases de la morale évolutionniste, p. 124 et suiv.

main dans l'autre ; mais des rapports plus étendus en résultent nécessairement, au cours desquels il importe que leur solidarité ne soit pas troublée.

Même les comparaisons biologiques sur lesquelles M. Spencer appuie volontiers sa théorie du contrat libre en sont bien plutôt la réfutation. Il compare, comme nous avons fait, les fonctions économiques à la vie viscérale de l'organisme individuel, et fait remarquer que cette dernière ne dépend pas directement du système cérébro-spinal, mais d'un appareil spécial dont les principales branches sont le grand sympathique et le pneumo-gastrique. Mais, si de cette comparaison il est permis d'induire, avec quelque vraisemblance, que les fonctions économiques ne sont pas de nature à être placées sous l'influence immédiate du cerveau social, il ne s'ensuit pas qu'elles puissent être affranchies de toute influence régulatrice ; car, si le grand sympathique est, dans une certaine mesure, indépendant du cerveau, il domine les mouvements des viscères tout comme le cerveau fait pour ceux des muscles. Si donc il y a dans la société un appareil du même genre, il doit avoir sur les organes qui lui sont soumis une action analogue.

Ce qui y correspond, suivant M. Spencer, c'est cet échange d'informations qui se fait sans cesse d'une place à l'autre sur l'état de l'offre et de la demande et qui, par suite, arrête ou stimule la production ¹. Mais il n'y a rien là qui ressemble à une action régulatrice. Transmettre une nouvelle n'est pas commander des mouvements. Cette fonction est bien celle des nerfs afférents, mais n'a rien de commun avec celle des ganglions nerveux ; or, ce sont ces derniers qui exercent la domination dont nous venons de parler. Interposés sur le trajet des sensations, c'est exclusivement par leur intermédiaire que celles-ci peuvent se réfléchir en mouvements. Très vraisemblablement, si l'étude en était plus avancée, on verrait que leur rôle, qu'ils soient centraux ou non, est d'assurer le concours harmonieux des fonctions qu'ils gouvernent, lequel serait à tout instant désorganisé s'il devait varier à chaque variation des impressions excitatrices. Le grand sympathique social doit donc comprendre, outre un système de voies de transmission, des organes vraiment régulateurs qui, chargés de combiner les actes intestinaux comme le ganglion cérébral combine les actes externes, aient le pouvoir ou d'arrêter les excitations, ou de les amplifier, ou de les modérer suivant les besoins.

Cette comparaison induit même à penser que l'action régulatrice à laquelle est actuellement soumise la vie économique n'est pas ce qu'elle devrait être normalement. Sans doute, elle n'est pas nulle, nous venons de le montrer. Mais, ou bien elle est diffuse, ou bien elle émane directement de l'État. On trouvera difficilement dans nos sociétés contemporaines des centres régulateurs analogues aux ganglions du grand sympathique. Assurément, si ce doute n'avait d'autre base que ce manque de symétrie entre l'individu et la société, il ne mériterait pas d'arrêter l'attention. Mais il ne faut pas oublier que, jusqu'à des temps très récents, ces organes intermédiaires existaient : c'étaient les corps de métiers. Nous n'avons pas à en discuter ici les avantages ni les inconvénients. D'ailleurs, de pareilles discussions sont difficilement objectives, car nous ne pouvons guère trancher ces questions d'utilité pratique que d'après nos sentiments personnels. Mais par cela seul qu'une institution a été nécessaire pendant des siècles à des sociétés, il paraît peu vraisemblable que celles-ci se soient brusquement trouvées en état de s'en passer. Sans doute, elles ont changé ; mais il est légitime de présumer a priori que les changements par lesquels elles ont passé réclamaient moins une destruction radicale de cette organisation qu'une transformation. En

¹ *Essais de morale*, p. 187.

tout cas, il y a trop peu de temps qu'elles vivent dans ces conditions pour qu'on puisse décider si cet état est normal et définitif ou simplement accidentel et morbide. Même les malaises qui se font sentir depuis cette époque dans cette sphère de la vie sociale ne semblent pas préjuger une réponse favorable. Nous trouverons dans la suite de ce travail d'autres faits qui confirment cette présomption ¹.

III

Il y a enfin le droit administratif. Nous appelons ainsi l'ensemble des règles qui déterminent d'abord les fonctions de l'organe central et leurs rapports, ensuite celles des organes qui sont immédiatement subordonnés au précédent, leurs relations les unes avec les autres, avec les premiers et avec les fonctions diffuses de la société. Si nous continuons à emprunter à la biologie un langage qui, pour être métaphorique, n'en est pas moins commode, nous dirons qu'elles réglementent la façon dont fonctionne le système cérébro-spinal de l'organisme social. C'est ce système que, dans la langue courante, on désigne sous le nom d'État.

Que l'action sociale qui s'exprime sous cette forme soit de nature positive, c'est ce qui n'est pas contesté. En effet, elle a pour objet de fixer de quelle manière doivent coopérer ces fonctions spéciales. Même, à certains égards, elle impose la coopération ; car ces divers organes ne peuvent être entretenus qu'au moyen de contributions qui sont exigées impérativement de chaque citoyen. Mais, suivant M. Spencer, cet appareil régulateur irait en régressant, à mesure que le type industriel se dégage du type militaire, et finalement les fonctions de l'État seraient destinées à se réduire à la seule administration de la justice.

Seulement, les raisons alléguées à l'appui de cette proposition sont d'une remarquable indigence ; c'est à peu près uniquement d'une courte comparaison entre l'Angleterre et la France, et entre l'Angleterre d'autrefois et celle d'aujourd'hui que M. Spencer croit pouvoir induire cette loi générale du développement historique ². Cependant, les conditions de la preuve ne sont pas autres en sociologie et dans les autres sciences. Prouver une hypothèse, ce n'est pas montrer qu'elle rend assez bien compte de quelques faits rappelés à propos ; c'est constituer des expériences méthodiques. C'est faire voir que les phénomènes entre lesquels on établit une relation ou concordent universellement, ou bien ne subsistent pas l'un sans l'autre, ou varient dans le même sens et dans le même rapport. Mais quelques exemples exposés sans ordre ne constituent pas une démonstration.

Mais, de plus, ces faits pris en eux-mêmes ne démontrent rien en l'espèce ; car tout ce qu'ils prouvent, c'est que la place de l'individu devient plus grande et le pouvoir gouvernemental *moins absolu*. Mais il n'y a aucune contradiction à ce que la sphère de l'action individuelle grandisse en même temps que celle de l'État, à ce que les fonctions qui ne sont pas immédiatement placées sous la dépendance de l'appareil régulateur central se développent en même temps que ce dernier. D'autre part, un

¹ Voir liv. III, chap. I^{er}. - V. surtout la préface où nous nous exprimons plus explicitement sur ce point.

² Sociol., III, pp. 822-834.

pouvoir peut être à la fois absolu et très simple. Rien n'est moins complexe que le gouvernement despotique d'un chef barbare, les fonctions qu'il remplit sont rudimentaires et peu nombreuses. C'est que l'organe directeur de la vie sociale peut avoir absorbé en lui toute cette dernière, pour ainsi dire, sans être pour cela très développé, si la vie sociale elle-même n'est pas très développée. Il a seulement sur le reste de la société une suprématie exceptionnelle, parce que rien n'est en état de le contenir ni de le neutraliser. Mais il peut très bien se faire qu'il prenne plus de volume en même temps que d'autres organes se forment qui lui font contrepoids. Il suffit pour cela que le volume total de l'organisme ait lui-même augmenté. Sans doute, l'action qu'il exerce dans ces conditions n'est plus de même nature ; mais les points sur lesquels elle s'exerce se sont multipliés et, si elle est moins violente, elle ne laisse pas de s'imposer tout aussi formellement. Les faits de désobéissance aux ordres de l'autorité ne sont plus traités comme des sacrilèges, ni par conséquent réprimés avec le même luxe de sévérité ; mais ils ne sont pas davantage tolérés, et ces ordres sont plus nombreux et portent sur des espèces plus différentes. Or, la question qui se pose est de savoir, non si la puissance coercitive dont dispose cet appareil régulateur est plus ou moins intense, mais si cet appareil lui-même est devenu plus ou moins volumineux.

Une fois le problème ainsi formulé, la solution ne saurait être douteuse. L'histoire montre en effet que, d'une manière régulière, le droit administratif est d'autant plus développé que les sociétés appartiennent à un type plus élevé ; au contraire, plus nous remontons vers les origines, plus il est rudimentaire. L'État dont M. Spencer fait un idéal est en réalité la forme primitive de l'État. En effet, les seules fonctions qui lui appartiennent normalement d'après le philosophe anglais sont celles de la justice et celles de la guerre, dans la mesure du moins où la guerre est nécessaire. Or, dans les sociétés inférieures, il n'a effectivement pas d'autre rôle. Sans doute, ces fonctions n'y sont pas entendues comme elles le sont actuellement ; elles ne sont pas autres pour cela. Toute cette intervention tyrannique qu'y signale M. Spencer n'est qu'une des manières par lesquelles s'exerce le pouvoir judiciaire. En réprimant les attentats contre la religion, contre l'étiquette, contre les traditions de toute sorte, l'État remplit le même office que nos juges d'aujourd'hui, quand ils protègent la vie ou la propriété des individus. Au contraire, ses attributions deviennent de plus en plus nombreuses et variées à mesure qu'on se rapproche des types sociaux supérieurs. L'organe même de la justice, qui est très simple dans le principe, va de plus en plus en se différenciant ; des tribunaux différents se forment, des magistratures distinctes se constituent, le rôle respectif des uns et des autres se détermine ainsi que leurs rapports. Une multitude de fonctions qui étaient diffuses se concentrent. Le soin de veiller à l'éducation de la jeunesse, de protéger la santé générale, de présider au fonctionnement de l'assistance publique, d'administrer les voies de transport et de communication, rentre peu à peu dans la sphère d'action de l'organe central. Par suite, celui-ci se développe, et, en même temps, il étend progressivement sur toute la surface du territoire un réseau de plus en plus serré et complexe de ramifications qui se substituent aux organes locaux préexistants ou se les assimilent. Des services de statistique le tiennent au courant de tout ce qui se passe dans les profondeurs de l'organisme. L'appareil des relations internationales, je veux dire la diplomatie, prend lui-même des proportions toujours plus considérables. A mesure que se forment les institutions qui, comme les grands établissements de crédits, ont, par leurs dimensions et par la multiplicité des fonctions qui en sont solidaires, un intérêt général, l'État exerce sur elles une influence modératrice. Enfin même l'appareil militaire, dont M. Spencer affirme la régression, semble au contraire se développer et se centraliser d'une manière ininterrompue.

Cette évolution ressort avec tant d'évidence des enseignements de l'histoire qu'il ne nous paraît pas nécessaire d'entrer dans plus de détails pour la démontrer. Que l'on compare les tribus destituées de toute autorité centrale aux tribus centralisées, celles-ci à la cité, la cité aux sociétés féodales, les sociétés féodales aux sociétés actuelles, et l'on suivra pas à pas les principales étapes du développement dont nous venons de retracer la marche générale. Il est donc contraire à toute méthode de regarder les dimensions actuelles de l'organe gouvernemental comme un fait morbide, dû à un concours de circonstances accidentelles. Tout nous oblige à y voir un phénomène normal, qui tient à la structure même des sociétés supérieures, puisqu'il progresse d'une manière régulièrement continue, à mesure que les sociétés se rapprochent de ce type.

On peut d'ailleurs montrer, au moins en gros, comment il résulte des progrès mêmes de la division du travail et de la transformation qui a pour effet de faire passer les sociétés du type segmentaire au type organisé.

Tant que chaque segment a sa vie qui lui est particulière, il forme une petite société dans la grande et a, par conséquent, en propre ses organes régulateurs, tout comme celle-ci. Mais leur vitalité est nécessairement proportionnelle à l'intensité de cette vie locale ; ils ne peuvent donc pas manquer de s'affaiblir quand elle s'affaiblit elle-même. Or, nous savons que cet affaiblissement se produit avec l'effacement progressif de l'organisation segmentaire. L'organe central, trouvant devant lui moins de résistance, puisque les forces qui le contenaient ont perdu de leur énergie, se développe et attire à lui ces fonctions, semblables à celles qu'il exerce, mais qui ne peuvent plus être retenues par ceux qui les détenaient jusque-là. Ces organes locaux, au lieu de garder leur individualité et de rester diffus, viennent donc se fondre dans l'appareil central qui, par suite, grossit, et cela d'autant plus que la société est plus vaste et la fusion plus complète ; c'est dire qu'il est d'autant plus volumineux que les sociétés sont d'une espèce plus élevée.

Ce phénomène se produit avec une nécessité mécanique, et, d'ailleurs, il est utile, car il correspond au nouvel état des choses. Dans la mesure où la société cesse d'être formée par une répétition de segments similaires, l'appareil régulateur doit lui-même cesser d'être formé par une répétition d'organes segmentaires autonomes. Toutefois, nous ne voulons pas dire que, normalement, l'État absorbe en lui tous les organes régulateurs de la société quels qu'ils soient, mais seulement ceux qui sont de même nature que les siens, c'est-à-dire qui président à la vie générale. Quant à ceux qui régissent des fonctions spéciales, comme les fonctions économiques, ils sont en dehors de sa sphère d'attraction. Il peut bien se produire entre eux une coalescence du même genre, mais non entre eux et lui ; ou du moins, s'ils sont soumis à l'action des centres supérieurs, ils en restent distincts. Chez les vertébrés, le système cérébro-spinal est très développé, il a une influence sur le grand sympathique, mais il laisse à ce dernier une large autonomie.

En second lieu, tant que la société est faite de segments, ce qui se produit dans l'un d'eux a d'autant moins de chances de faire écho dans les autres que l'organisation segmentaire est plus forte. Le système alvéolaire se prête naturellement à la localisation des événements sociaux et de leurs suites. C'est ainsi que, dans une colonie de polypes, un des individus peut être malade sans que les autres s'en ressentent. Il n'en est plus de même quand la société est formée par un système d'organes. Par suite de leur mutuelle dépendance, ce qui atteint l'un en atteint d'autres, et ainsi tout changement un peu grave prend un intérêt général.

Cette généralisation est encore facilitée par deux autres circonstances. Plus le travail se divise, moins chaque organe social comprend de parties distinctes. A mesure que la grande industrie se substitue à la petite, le nombre des entreprises différentes diminue ; chacune a plus d'importance relative, parce qu'elle représente une plus grande fraction du tout ; ce qui s'y produit a donc des contrecoups sociaux beaucoup plus étendus. La fermeture d'un petit atelier ne cause que des troubles très limités, qui cessent d'être sentis au-delà d'un petit cercle ; la faillite d'une grande société industrielle est, au contraire, une perturbation publique. D'autre part, comme le progrès de la division du travail détermine une plus grande concentration de la masse sociale, il y a entre les différentes parties d'un même tissu, d'un même organe ou d'un même appareil, un contact plus intime qui rend plus faciles les phénomènes de contagion. Le mouvement qui naît sur un point se communique rapidement aux autres ; il n'y a qu'à voir avec quelle vitesse, par exemple, une grève se généralise aujourd'hui dans un même corps de métier. Or, un trouble d'une certaine généralité ne peut se produire sans retentir dans les centres supérieurs. Ceux-ci, étant affectés douloureusement, sont nécessités à intervenir, et cette intervention est d'autant plus fréquente que le type social est plus élevé. Mais il faut pour cela qu'ils soient organisés en conséquence ; il faut qu'ils étendent dans tous les sens leurs ramifications, de manière à être en relations avec les différentes régions de l'organisme, de manière aussi à tenir dans une dépendance plus immédiate certains organes dont le jeu pourrait avoir, à l'occasion, des répercussions exceptionnellement graves. En un mot, leurs fonctions devenant plus nombreuses et plus complexes, il est nécessaire que l'organe qui leur sert de substrat se développe, ainsi que le corps de règles juridiques qui les déterminent.

Au reproche qu'on lui a souvent fait de contredire sa propre doctrine, en admettant que le développement des centres supérieurs se fait en sens inverse dans les sociétés et dans les organismes, M. Spencer répond que ces variations différentes de l'organe tiennent à des variations correspondantes de la fonction. Suivant lui, le rôle du système cérébro-spinal serait essentiellement de régler les rapports de l'individu avec le dehors, de combiner les mouvements soit pour saisir la proie, soit pour échapper à l'ennemi¹. Appareil d'attaque et de défense, il est naturellement très volumineux chez les organismes les plus élevés, où ces relations extérieures sont elles-mêmes très développées. Il en est ainsi des sociétés militaires, qui vivent en état d'hostilité chronique avec leurs voisins. Au contraire, chez les peuples industriels, la guerre est l'exception ; les intérêts sociaux sont principalement d'ordre intérieur ; l'appareil régulateur externe, n'ayant plus la même raison d'être, régresse donc nécessairement.

Mais cette explication repose sur une double erreur.

D'abord, tout organisme, qu'il ait ou non des instincts déprédateurs, vit dans un milieu avec lequel il a des relations d'autant plus nombreuses qu'il est plus complexe. Si donc les rapports d'hostilité diminuent à mesure que les sociétés deviennent plus pacifiques, ils sont remplacés par d'autres. Les peuples industriels ont un commerce mutuel autrement développé que celui que les peuplades inférieures entretiennent les unes avec les autres, si belliqueuses qu'elles soient. Nous parlons, non du commerce qui s'établit directement d'individus à individus, mais de celui qui unit les corps sociaux entre eux. Chaque société a des intérêts généraux à défendre contre les autres,

¹ *Essais de morale*, p. 179.

sinon par la voie des armes, du moins au moyen de négociations, de coalitions, de traités.

De plus, il n'est pas vrai que le cerveau ne fasse que présider aux relations externes. Non seulement il semble bien qu'il peut parfois modifier l'état des organes par des voies tout internes, mais, alors même que c'est du dehors qu'il agit, c'est sur le dedans qu'il exerce son action. En effet, même les viscères les plus intestinaux ne peuvent fonctionner qu'à l'aide de matériaux qui viennent du dehors, et comme il dispose souverainement de ces derniers, il a par là sur tout l'organisme une influence de tous les instants. L'estomac, dit-on, n'entre pas en jeu sur son ordre ; mais la présence des aliments suffit à exciter les mouvements péristaltiques. Seulement, si les aliments sont présents, c'est que le cerveau l'a voulu, et ils y sont dans la quantité qu'il a fixée et de la qualité qu'il a choisie. Ce n'est pas lui qui commande les battements du cœur, mais il peut, par un traitement approprié, les retarder ou les accélérer. Il n'y a guère de tissus qui ne subissent quelque une des disciplines qu'il impose, et l'empire qu'il exerce ainsi est d'autant plus étendu et d'autant plus profond que l'animal est d'un type plus élevé. C'est qu'en effet son véritable rôle est de présider, non pas aux seules relations avec le dehors, mais à l'ensemble de la vie : cette fonction est donc d'autant plus complexe que la vie elle-même est plus riche et plus concentrée. Il en est de même des sociétés. Ce qui fait que l'organe gouvernemental est plus ou moins considérable, ce n'est pas que les peuples sont plus ou moins pacifiques ; mais il croît à mesure que, par suite des progrès de la division du travail, les sociétés comprennent plus d'organes différents plus intimement solidaires les uns des autres.

IV

Les propositions suivantes résument cette première partie de notre travail.

La vie sociale dérive d'une double source, la similitude des consciences et la division du travail social. L'individu est socialisé dans le premier cas, parce que, n'ayant pas d'individualité propre, il se confond, ainsi que ses semblables, au sein d'un même type collectif ; dans le second, parce que, tout en ayant une physionomie et une activité personnelles qui le distinguent des autres, il dépend d'eux dans la mesure même où il s'en distingue, et par conséquent de la société qui résulte de leur union.

La similitude des consciences donne naissance à des règles juridiques qui, sous la menace de mesures répressives, imposent à tout le monde des croyances et des pratiques uniformes ; plus elle est prononcée, plus la vie sociale se confond complètement avec la vie religieuse, plus les institutions économiques sont voisines du communisme.

La division du travail donne naissance à des règles juridiques qui déterminent la nature et les rapports des fonctions divisées, mais dont la violation n'entraîne que des mesures réparatrices sans caractère expiatoire.

Chacun de ces corps de règles juridiques est d'ailleurs accompagné d'un corps de règles purement morales. Là où le droit pénal est très volumineux, la morale commune est très étendue : c'est-à-dire qu'il y a une multitude de pratiques collectives

placées sous la sauvegarde de l'opinion publique. Là où le droit restitutif est très développé, il y a pour chaque profession une morale professionnelle. A l'intérieur d'un même groupe de travailleurs, il existe une opinion, diffuse dans toute l'étendue de cet agrégat restreint, et qui, sans être munie de sanctions légales, se fait pourtant obéir. Il y a des mœurs et des coutumes communes à un même ordre de fonctionnaires et qu'aucun d'eux ne peut enfreindre sans encourir le blâme de la corporation ¹. Toutefois, cette morale se distingue de la précédente par des différences analogues à celles qui séparent les deux espèces correspondantes de droits. Elle est en effet localisée dans une région limitée de la société ; de plus, le caractère répressif des sanctions qui y sont attachées est sensiblement moins accentué. Les fautes professionnelles déterminent un mouvement de réprobation beaucoup plus faible que les attentats contre la morale publique.

Cependant, les règles de la morale et du droit professionnels sont impératives comme les autres. Elles obligent l'individu à agir en vue de fins qui ne lui sont pas propres, à faire des concessions, à consentir des compromis, à tenir compte d'intérêts supérieurs aux siens. Par conséquent, même là où la société repose le plus complètement sur la division du travail, elle ne se résout pas en une poussière d'atomes juxtaposés, entre lesquels il ne peut s'établir que des contacts extérieurs et passagers. Mais les membres en sont unis par des liens qui s'étendent bien au-delà des moments si courts où l'échange s'accomplit. Chacune des fonctions qu'ils exercent est, d'une manière constante, dépendante des autres et forme avec elles un système solidaire. Par suite, de la nature de la tâche choisie dérivent des devoirs permanents. Parce que nous remplissons telle fonction domestique ou sociale, nous sommes pris dans un réseau d'obligations dont nous n'avons pas le droit de nous affranchir. Il est surtout un organe vis-à-vis duquel notre état de dépendance va toujours croissant : c'est l'État. Les points par lesquels nous sommes en contact avec lui se multiplient ainsi que les occasions où il a pour charge de nous rappeler au sentiment de la solidarité commune.

Ainsi, l'altruisme n'est pas destiné à devenir, comme le veut M. Spencer, une sorte d'ornement agréable de notre vie sociale ; mais il en sera toujours la base fondamentale. Comment, en effet, pourrions-nous jamais nous en passer ? Les hommes ne peuvent vivre ensemble sans s'entendre et, par conséquent, sans se faire des sacrifices mutuels, sans se lier les uns aux autres d'une manière forte et durable. Toute société est une société morale. A certains égards, ce caractère est même plus prononcé dans les sociétés organisées. Parce que l'individu ne se suffit pas, c'est de la société qu'il reçoit tout ce qui lui est nécessaire, comme c'est pour elle qu'il travaille. Ainsi se forme un sentiment très fort de l'état de dépendance où il se trouve : il s'habitue à s'estimer à sa juste valeur, c'est-à-dire à ne se regarder que comme la partie d'un tout, l'organe d'un organisme. De tels sentiments sont de nature à inspirer non seulement ces sacrifices journaliers qui assurent le développement régulier de la vie sociale quotidienne, mais encore, à l'occasion, des actes de renoncement complet et d'abnégation sans partage. De son côté, la société apprend à regarder les membres qui la composent, non plus comme des choses sur lesquelles elle a des droits, mais comme des coopérateurs dont elle ne peut se passer et vis-à-vis desquels elle a des devoirs. C'est donc à tort qu'on oppose la société qui dérive de la communauté des croyances à celle qui a pour base la coopération, en n'accordant qu'à la première un caractère moral, et en ne voyant dans la seconde qu'un groupement économique. En réalité, la coopération a, elle aussi, sa moralité intrinsèque. Il y a seulement lieu de croire,

¹ Ce blâme, d'ailleurs, comme toute peine morale, se traduit par des mouvements extérieurs (peines disciplinaires, renvoi d'employés, perte des relations, etc.).

comme nous le verrons mieux dans la suite, que, dans nos sociétés actuelles, cette moralité n'a pas encore tout le développement qui leur serait dès maintenant nécessaire.

Mais elle n'est pas de même nature que l'autre. Celle-ci n'est forte que si l'individu ne l'est pas. Faite de règles qui sont pratiquées par tous indistinctement, elle reçoit de cette pratique universelle et uniforme une autorité qui en fait quelque chose de surhumain et qui la soustrait plus ou moins à la discussion. L'autre, au contraire, se développe à mesure que la personnalité individuelle se fortifie. Si réglementée que soit une fonction, elle laisse toujours une large place à l'initiative de chacun. Même beaucoup des obligations qui sont ainsi sanctionnées ont leur origine dans un choix de la volonté. C'est nous qui choisissons notre profession et même certaines de nos fonctions domestiques. Sans doute, une fois que notre résolution a cessé d'être intérieure et s'est traduite au-dehors par des conséquences sociales, nous sommes liés : des devoirs s'imposent à nous que nous n'avons pas expressément voulus. C'est pourtant dans un acte volontaire qu'ils ont pris naissance. Enfin, parce que ces règles de conduite se rapportent, non aux conditions de la vie commune, mais aux différentes formes de l'activité professionnelle, elles ont par cela même un caractère plus temporel, pour ainsi dire, qui tout en leur laissant leur force obligatoire, les rend plus accessibles à l'action des hommes.

Il y a donc deux grands courants de la vie sociale, auxquels correspondent deux types de structure non moins différents.

De ces courants, celui qui a son origine dans les similitudes sociales coule d'abord seul et sans rival. A ce moment, il se confond avec la vie même de la société ; puis, peu à peu, il se canalise, se raréfie, tandis que le second va toujours en grossissant. De même, la structure segmentaire est de plus en plus recouverte par l'autre, mais sans jamais disparaître complètement.

Nous venons d'établir la réalité de ce rapport de variation inverse. On en trouvera les causes dans le livre suivant.

LIVRE II

LES CAUSES ET LES CONDITIONS

[Retour à la table des matières](#)

Chapitre I

Les progrès de la division du travail et ceux du bonheur

[Retour à la table des matières](#)

A quelles causes sont dus les progrès de la division du travail ?

Sans doute, il ne saurait être question de trouver une formule unique qui rende compte de toutes les modalités possibles de la division du travail. Une telle formule n'existe pas. Chaque cas particulier dépend de causes particulières qui ne peuvent être déterminées que par un examen spécial. Le problème que nous nous posons est moins vaste. Si l'on fait abstraction des formes variées que prend la division du travail suivant les conditions de temps et de lieu, il reste ce fait général qu'elle se développe régulièrement à mesure qu'on avance dans l'histoire. Ce fait dépend certainement de causes également constantes que nous allons rechercher.

Cette cause ne saurait consister dans une représentation anticipée des effets que produit la division du travail en contribuant à maintenir l'équilibre des sociétés. C'est un contrecoup trop lointain pour qu'il puisse être compris de tout le monde ; la plupart des esprits n'en ont aucune conscience. En tout cas, il ne pouvait commencer à devenir sensible que quand la division du travail était déjà très avancée.

D'après la théorie la plus répandue, elle n'aurait d'autre origine que le désir qu'a l'homme d'accroître sans cesse son bonheur. On sait, en effet, que plus le travail se divise, plus le rendement en est élevé. Les ressources qu'il met à notre disposition sont plus abondantes ; elles sont aussi de meilleure qualité. La science se fait mieux et plus vite ; les oeuvres d'art sont plus nombreuses et plus raffinées ; l'industrie produit plus et les produits en sont plus parfaits. Or, l'homme a besoin de toutes ces choses ; il

semble donc qu'il doive être d'autant plus heureux qu'il en possède davantage, et, par conséquent, qu'il soit naturellement incité à les rechercher.

Cela posé, on explique aisément la régularité avec laquelle progresse la division du travail ; il suffit, dit-on, qu'un concours de circonstances, qu'il est facile d'imaginer, ait averti les hommes de quelques-uns de ces avantages, pour qu'ils aient cherché à l'étendre toujours plus loin, afin d'en tirer tout le profit possible. Elle progresserait donc sous l'influence de causes exclusivement individuelles et psychologiques. Pour en faire la théorie, il ne serait pas nécessaire d'observer les sociétés et leur structure : l'instinct le plus simple et le plus fondamental du cœur humain suffirait à en rendre compte. C'est le besoin du bonheur qui pousserait l'individu à se spécialiser de plus en plus. Sans doute, comme toute spécialisation suppose la présence simultanée de plusieurs individus et leur concours, elle n'est pas possible sans une société. Mais, au lieu d'en être la cause déterminante, la société serait seulement le moyen par lequel elle se réalise, la matière nécessaire à l'organisation du travail divisé. Elle serait même un effet du phénomène plutôt que sa cause. Ne répêtet-on pas sans cesse que c'est le besoin de la coopération qui a donné naissance aux sociétés ? Celles-ci se seraient donc formées pour que le travail pût se diviser, bien loin qu'il se fût divisé pour des raisons sociales ?

Cette explication est classique en économie politique. Elle paraît d'ailleurs si simple et si évidente qu'elle est admise inconsciemment par une foule de penseurs dont elle altère les conceptions. C'est pourquoi il est nécessaire de l'examiner, tout d'abord.

I

Rien n'est moins démontré que le prétendu axiome sur lequel elle repose.

On ne peut assigner aucune borne rationnelle à la puissance productive du travail. Sans doute, elle dépend de l'état de la technique, des capitaux, etc. Mais ces obstacles ne sont jamais que provisoires, comme le prouve l'expérience, et chaque génération recule la limite à laquelle s'était arrêtée la génération précédente. Quand même elle devrait parvenir un jour à un maximum qu'elle ne pourrait plus dépasser, - ce qui est une conjecture toute gratuite, - du moins, il est certain que, dès à présent, elle a derrière elle un champ de développement immense. Si donc, comme on le suppose, le bonheur s'accroissait régulièrement avec elle, il faudrait aussi qu'il pût s'accroître indéfiniment ou que, tout au moins, les accroissements dont il est susceptible fussent proportionnés aux précédents. S'il augmentait à mesure que les excitants agréables deviennent plus nombreux et plus intenses, il serait tout naturel que l'homme cherchât à produire davantage pour jouir encore davantage. Mais, en réalité, notre puissance de bonheur est très restreinte.

En effet, c'est une vérité généralement reconnue aujourd'hui que le plaisir n'accompagne ni les états de conscience qui sont trop intenses, ni ceux qui sont trop faibles. Il y a douleur quand l'activité fonctionnelle est insuffisante ; mais une activité

excessive produit les mêmes effets ¹. Certains physiologistes croient même que la douleur est liée à une vibration nerveuse trop intense ². Le plaisir est donc situé entre ces deux extrêmes. Cette proposition est, d'ailleurs, un corollaire de la loi de Weber et de Fechner. Si la formule mathématique que ces expérimentateurs en ont donnée est d'une exactitude contestable, il est un point, du moins, qu'ils ont mis hors de doute, c'est que les variations d'intensité par lesquelles peut passer une sensation sont comprises entre deux limites. Si l'excitant est trop faible, il n'est pas senti ; mais s'il dépasse un certain degré, les accroissements qu'il reçoit produisent de moins en moins d'effet, jusqu'à ce qu'ils cessent complètement d'être perçus. Or, cette loi est vraie également de cette qualité de la sensation qu'on appelle le plaisir. Elle a même été formulée pour le plaisir et pour la douleur longtemps avant qu'elle ne le fût pour les autres éléments de la sensation : Bernoulli l'appliqua tout de suite aux sentiments les plus complexes, et Laplace, l'interprétant dans le même sens, lui donna la forme d'une relation entre la fortune physique et la fortune morale ³. Le champ des variations que peut parcourir l'intensité d'un même plaisir est donc limité.

Il y a plus. Si les états de conscience dont l'intensité est modérée sont généralement agréables, ils ne présentent pas tous des conditions également favorables à la production du plaisir. Aux environs de la limite inférieure, les changements par lesquels passe l'activité agréable sont trop petits en valeur absolue pour déterminer des sentiments de plaisir d'une grande énergie. Inversement, quand elle est rapprochée du point d'indifférence, c'est-à-dire de son maximum, les grandeurs dont elle s'accroît ont une valeur relative trop faible. Un homme qui a un très petit capital ne peut pas l'augmenter facilement dans des proportions qui suffisent à changer sensiblement sa condition. Voilà pourquoi les premières économies apportent avec elles si peu de joie : c'est qu'elles sont trop petites pour améliorer la situation. Les avantages insignifiants qu'elles procurent ne compensent pas les privations qu'elles ont coûtées. De même, un homme dont la fortune est excessive ne trouve plus de plaisir qu'à des bénéfices exceptionnels, car il en mesure l'importance à ce qu'il possède déjà. Il en est tout autrement des fortunes moyennes. Ici, et la grandeur absolue et la grandeur relative des variations sont dans les meilleures conditions pour que le plaisir se produise, car elles sont facilement assez importantes, et pourtant il n'est pas nécessaire qu'elles soient extraordinaires pour être estimées à leur prix. Le point de repère qui sert à mesurer leur valeur n'est pas encore assez élevé pour qu'il en résulte une forte dépréciation. L'intensité d'un excitant agréable ne peut donc s'accroître *utilement* qu'entre des limites encore plus rapprochées que nous ne disions tout d'abord, car il ne produit tout son effet que dans l'intervalle qui correspond à la partie moyenne de l'activité agréable. En deçà et au-delà, le plaisir existe encore, mais il n'est pas en rapport avec la cause qui le produit, tandis que, dans cette zone tempérée, les moindres oscillations sont goûtées et appréciées. Rien n'est perdu de l'énergie de l'excitation qui se convertit toute en plaisir ⁴.

Ce que nous venons de dire de l'intensité de chaque irritant pourrait se répéter de leur nombre. Ils cessent d'être agréables quand ils sont trop ou trop peu nombreux, comme quand ils dépassent ou n'atteignent pas un certain degré de vivacité. Ce n'est

¹ SPENCER, *Psychologie*, 1, 283. - WUNDT, *Psychologie physiologique*, I, chap. X, § 1.

² RICHET. Voir son article « Douleur » dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*.

³ LAPLACE, *Théorie analytique des probabilités*, Paris, 1847, pp. 187, 432. - FECHNER, *Psychophysik*, I, 236.

⁴ Cf. WUNDT, *loc. cit.*

pas sans raison que J'expérience humaine voit dans *l'aurea mediocritas* la condition du bonheur.

Si donc la division du travail n'avait réellement progressé que pour accroître notre bonheur, il y a longtemps qu'elle serait arrivée à sa limite extrême, ainsi que la civilisation qui en résulte, et que l'une et l'autre se seraient arrêtées. Car, pour mettre l'homme en état de mener cette existence modeste qui est la plus favorable au plaisir, il n'était pas nécessaire d'accumuler indéfiniment des excitants de toute sorte. Un développement modéré eût suffi pour assurer aux individus toute la somme de jouissances dont ils sont capables. L'humanité serait rapidement parvenue à un état stationnaire d'où elle ne serait plus sortie. C'est ce qui est arrivé aux animaux : la plupart ne changent plus depuis des siècles, parce qu'ils sont arrivés à cet état d'équilibre.

D'autres considérations conduisent à la même conclusion. On ne peut pas dire d'une manière absolue que tout état agréable est utile, que le plaisir et l'utilité varient toujours dans le même sens et le même rapport. Cependant, un organisme qui, en principe, se plairait à des choses qui lui nuisent, ne pourrait évidemment pas se maintenir. On peut donc accepter comme une vérité très générale que le plaisir n'est pas lié aux états nuisibles, c'est-à-dire qu'en gros le bonheur coïncide avec l'état de santé. Seuls, les êtres atteints de quelque perversion physiologique ou psychologique trouvent de la jouissance dans des états malades. Or, la santé consiste dans une activité moyenne. Elle implique en effet un développement harmonique de toutes les fonctions, et les fonctions ne peuvent se développer harmoniquement qu'à condition de se modérer les unes les autres, c'est-à-dire de se contenir mutuellement en deçà de certaines limites, au-delà desquelles la maladie commence et le plaisir cesse. Quant à un accroissement simultané de toutes les facultés, il n'est possible pour un être donné que dans une mesure très restreinte qui est marquée par l'état congénital de l'individu.

On comprend de cette manière ce qui limite le bonheur humain : c'est la constitution même de l'homme, pris à chaque moment de l'histoire. Étant donné son tempérament, le degré de développement physique et moral auquel il est parvenu, il y a un maximum de bonheur comme un maximum d'activité qu'il ne peut pas dépasser. La proposition n'est guère contestée, tant qu'il ne s'agit que de l'organisme : tout le monde reconnaît que les besoins du corps sont limités et que, par suite, le Plaisir physique ne peut pas s'accroître indéfiniment. Mais on a dit que les fonctions spirituelles faisaient exception. « Point de douleur pour châtier et réprimer... les élans les plus énergiques du dévouement et de la charité, la recherche passionnée et enthousiaste du vrai et du beau. On satisfait sa faim avec une quantité déterminée de nourriture ; on ne satisfait pas sa raison avec une quantité déterminée de savoir ¹. »

C'est oublier que la conscience, comme l'organisme, est un système de fonctions qui se font équilibre et que, de plus, elle est liée à un substrat organique de l'état duquel elle dépend. On dit que, s'il y a un degré de clarté que les yeux ne peuvent pas supporter, il n'y a jamais trop de clarté pour la raison. Cependant, trop de science ne

¹ RABIER, *Leçons de philosophie*, I, 479.

peut être acquise que par un développement exagéré des centres nerveux supérieurs, qui lui-même ne peut se produire sans être accompagné de troubles douloureux. Il y a donc une limite maxima qui ne peut être dépassée impunément, et comme elle varie avec le cerveau moyen, elle était particulièrement basse au début de l'humanité ; par conséquent, elle eût été vite atteinte. De plus, l'entendement n'est qu'une de nos facultés. Elle ne peut donc s'accroître au-delà d'un certain point qu'au détriment des facultés pratiques, en ébranlant les sentiments, les croyances, les habitudes dont nous vivons, et une telle rupture d'équilibre ne peut aller sans malaise. Les sectateurs de la religion la plus grossière trouvent dans la cosmogonie et la philosophie rudimentaires qui leur sont enseignées un plaisir que nous leur enlèverions sans compensation possible, si nous parvenions à les pénétrer brusquement de nos doctrines scientifiques, quelque incontestable qu'en soit la supériorité. A chaque moment de l'histoire et dans la conscience de chaque individu, il y a pour les idées claires, les opinions réfléchies, en un mot pour la science, une place déterminée au-delà de laquelle elle ne peut pas s'étendre normalement.

Il en est de même de la moralité. Chaque peuple a sa morale qui est déterminée par les conditions dans lesquelles il vit. On ne peut donc lui en inculquer une autre, si élevée qu'elle soit, sans le désorganiser, et de tels troubles ne peuvent pas ne pas être douloureusement ressentis par les particuliers. Mais la morale de chaque société, prise en elle-même, ne comporte-t-elle pas un développement indéfini des vertus qu'elle recommande ? Nullement. Agir moralement, c'est faire son devoir, et tout devoir est fini. Il est limité par les autres devoirs ; on ne peut se donner trop complètement à autrui sans s'abandonner soi-même ; on ne peut développer à l'excès sa personnalité sans tomber dans l'égoïsme. D'autre part, l'ensemble de nos devoirs est lui-même limité par les autres exigences de notre nature. S'il est nécessaire que certaines formes de la conduite soient soumises à cette réglementation impérative qui est caractéristique de la moralité, il en est d'autres, au contraire, qui y sont naturellement réfractaires et qui pourtant sont essentielles. La morale ne peut régenter outre mesure les fonctions industrielles, commerciales, etc., sans les paralyser, et cependant elles sont vitales ; ainsi, considérer la richesse comme immorale n'est pas une erreur moins funeste que de voir dans la richesse le bien par excellence. Il peut donc y avoir des excès de morale, dont la morale, d'ailleurs, est la première à souffrir ; car, comme elle a pour objet immédiat de régler notre vie temporelle, elle ne peut nous en détourner sans tarir elle-même la matière à laquelle elle s'applique.

Il est vrai que l'activité esthétique-morale, parce qu'elle n'est pas réglée, paraît affranchie de tout frein et de toute limitation. Mais, en réalité, elle est étroitement circonscrite par l'activité proprement morale ; car elle ne peut dépasser une certaine mesure qu'au détriment de la moralité. Si nous dépensons trop de nos forces pour le superflu, il n'en reste plus assez pour le nécessaire. Quand on fait trop grande la place de l'imagination en morale, les tâches obligatoires sont nécessairement négligées. Toute discipline même paraît intolérable quand on a trop pris l'habitude d'agir sans autres règles que celles qu'on se fait à soi-même. Trop d'idéalisme et d'élévation morale font souvent que l'homme n'a plus de goût à remplir ses devoirs quotidiens.

On en peut dire autant de toute activité esthétique d'une manière générale ; elle n'est saine que si elle est modérée. Le besoin de jouer, d'agir sans but et pour le plaisir d'agir, ne peut être développé au-delà d'un certain point sans qu'on se déprenne de la vie sérieuse. Une trop grande sensibilité artistique est un phénomène maladif qui ne peut pas se généraliser sans danger pour la société. La limite au-delà de laquelle l'excès commence est d'ailleurs variable, suivant les peuples ou les milieux sociaux ;

elle commence d'autant plus tôt que la société est moins avancée ou le milieu moins cultivé. Le laboureur, s'il est en harmonie avec ses conditions d'existence, est et doit être fermé à des plaisirs esthétiques qui sont normaux chez le lettré, et il en est de même du sauvage par rapport au civilisé.

S'il en est ainsi du luxe de l'esprit, à plus forte raison en est-il de même du luxe matériel. Il y a donc une intensité normale de tous nos besoins, intellectuels, moraux, aussi bien que physiques, qui ne peut être outrepassée. A chaque moment de l'histoire, notre soif de science, d'art, de bien-être est définie comme nos appétits, et tout ce qui va au-delà de cette mesure nous laisse indifférents ou nous fait souffrir. Voilà ce qu'on oublie trop quand on compare le bonheur de nos pères avec le nôtre. On raisonne comme si tous nos plaisirs avaient pu être les leurs ; alors, en songeant à tous ces raffinements de la civilisation dont nous jouissons et qu'ils ne connaissaient pas, on se sent enclin à plaindre leur sort. On oublie qu'ils n'étaient pas aptes à les goûter. Si donc ils se sont tant tourmentés pour accroître la puissance productive du travail, ce n'était pas pour conquérir des biens qui étaient pour eux sans valeur. Pour les apprécier, il leur eût fallu d'abord contracter des goûts et des habitudes qu'ils n'avaient pas, c'est-à-dire changer leur nature.

C'est en effet ce qu'ils ont fait, comme le montre l'histoire des transformations par lesquelles a passé l'humanité. Pour que le besoin d'un plus grand bonheur pût rendre compte du développement de la division du travail, il faudrait donc qu'il fût aussi la cause des changements qui se sont progressivement accomplis dans la nature humaine, que les hommes se fussent transformés afin de devenir plus heureux.

Mais, à supposer même que ces transformations aient eu finalement un tel résultat, il est impossible qu'elles se soient produites dans ce but, et, par conséquent, elles dépendent d'une autre cause.

En effet, un changement d'existence, qu'il soit brusque ou préparé, constitue toujours une crise douloureuse, car il fait violence à des instincts acquis qui résistent. Tout le passé nous retient en arrière, alors même que les plus belles perspectives nous attirent en avant. C'est une opération toujours laborieuse que de déraciner des habitudes que le temps a fixées et organisées en nous. Il est possible que la vie sédentaire offre plus de chances de bonheur que la vie nomade ; mais quand, depuis des siècles, on n'en a pas mené d'autre que cette dernière, on ne s'en défait pas aisément. Aussi, pour peu que de telles transformations soient profondes, une vie individuelle ne suffit pas à les accomplir. Ce n'est pas assez d'une génération pour défaire l'œuvre des générations, pour mettre un homme nouveau à la place de l'ancien. Dans l'état actuel de nos sociétés, le travail n'est pas seulement utile, il est nécessaire ; tout le monde le sent bien, et voilà longtemps déjà que cette nécessité est ressentie. Cependant, ils sont encore relativement rares ceux qui trouvent leur plaisir dans un travail régulier et persistant. Pour la plupart des hommes, c'est encore une servitude insupportable ; l'oisiveté des temps primitifs n'a pas perdu pour eux ses anciens attraits. Ces métamorphoses coûtent donc beaucoup pendant très longtemps sans rien rapporter. Les générations qui les inaugurent n'en recueillent pas les fruits, s'il y en a, parce qu'ils viennent trop tardivement. Elles n'en ont que la peine. Par conséquent, ce n'est pas l'attente d'un plus grand bonheur qui les entraîne dans de telles entreprises.

Mais, en fait, est-il vrai que le bonheur de l'individu s'accroisse à mesure que l'homme progresse ? Rien n'est plus douteux.

II

Assurément, il y a bien des plaisirs auxquels nous sommes ouverts aujourd'hui et que des natures plus simples ne connaissent pas. Mais, en revanche, nous sommes exposés à bien des souffrances qui leur sont épargnées, et il n'est pas sûr du tout que la balance se solde à notre profit. La pensée est, sans doute, une source de joies, et qui peuvent être très vives ; mais en même temps, que de joies elle trouble ! Pour un problème résolu, que de questions soulevées qui restent sans réponse ! Pour un doute éclairci, que de mystères aperçus qui nous déconcertent ! De même, si le sauvage ne connaît pas les plaisirs que procure une vie très active, en retour, il est inaccessible à l'ennui, ce tourment des esprits cultivés ; il laisse couler doucement sa vie sans éprouver perpétuellement le besoin d'en remplir les trop courts instants de faits nombreux et pressés. N'oublions pas, d'ailleurs, que le travail n'est encore pour la plupart des hommes qu'une peine et qu'un fardeau.

On objectera que, chez les peuples civilisés, la vie est plus variée, et que la variété est nécessaire au plaisir. Mais, en même temps qu'une mobilité plus grande, la civilisation apporte avec elle plus d'uniformité ; car c'est elle qui a imposé à l'homme le travail monotone et continu. Le sauvage va d'une occupation à l'autre, suivant les circonstances et les besoins qui le poussent ; l'homme civilisé se donne tout entier à une tâche, toujours la même, et qui offre d'autant moins de variété qu'elle est plus restreinte. L'organisation implique nécessairement une absolue régularité dans les habitudes, car un changement ne peut pas avoir lieu dans la manière dont fonctionne un organe sans que, par contrecoup, tout l'organisme en soit affecté. Par ce côté, notre vie offre à l'imprévu une moindre part, en même temps que, par son instabilité plus grande, elle enlève à la jouissance une partie de la sécurité dont elle a besoin.

Il est vrai que notre système nerveux, devenu plus délicat, est accessible à de faibles excitations qui ne touchaient pas celui de nos pères, parce qu'il était trop grossier. Mais aussi, bien des irritants qui étaient agréables sont devenus trop forts pour nous, et, par conséquent, douloureux. Si nous sommes sensibles à plus de plaisirs, nous le sommes aussi à plus de douleurs. D'autre part, s'il est vrai que, toutes choses égales, la souffrance produit dans l'organisme un retentissement plus profond que la joie¹, qu'un excitant désagréable nous affecte plus douloureusement qu'un excitant agréable de même intensité ne nous cause de plaisir, cette plus grande sensibilité pourrait bien être plus contraire que favorable au bonheur. En fait, les systèmes nerveux très affinés vivent dans la douleur et finissent même par s'y attacher. N'est-il pas très remarquable que le culte fondamental des religions les plus civilisées soit celui de la souffrance humaine ? Sans doute, pour que la vie puisse se maintenir, il faut, aujourd'hui comme autrefois, que dans la moyenne des cas, les plaisirs l'emportent sur les douleurs. Mais il n'est pas certain que cet excédent soit devenu plus considérable.

Enfin et surtout, il n'est pas prouvé que cet excédent donne jamais la mesure du bonheur. Sans doute, en ces questions obscures et encore mal étudiées, on ne peut rien affirmer avec certitude ; cependant, il paraît bien que le bonheur est autre chose

¹ Voir HARTMANN, *Philosophie de l'inconscient*, II.

qu'une somme de plaisirs. C'est un état général et constant qui accompagne le jeu régulier de toutes nos fonctions organiques et psychiques. Ainsi, les activités continues, comme celles de la respiration et de la circulation, ne procurent pas de jouissances positives ; pourtant, c'est d'elles surtout que dépend notre bonne humeur et notre entrain. Tout plaisir est une sorte de crise ; il naît, dure un moment et meurt ; la vie, au contraire, est continue. Ce qui en fait le charme fondamental doit être continu comme elle. Le plaisir est local ; c'est une affection limitée à un point de l'organisme ou de la conscience ; la vie ne réside ni ici ni là, mais elle est partout. Notre attachement pour elle doit donc tenir à quelque cause également générale. En un mot, ce qu'exprime le bonheur, c'est, non l'état momentané de telle fonction particulière, mais la santé de la vie physique et morale dans son ensemble. Comme le plaisir accompagne l'exercice normal des fonctions intermittentes, il est bien un élément du bonheur, et d'autant plus important que ces fonctions ont plus de place dans la vie. Mais il n'est pas le bonheur ; il n'en peut même faire varier le niveau que dans des proportions restreintes. Car il tient à des causes éphémères ; le bonheur, à des dispositions permanentes. Pour que des accidents locaux puissent affecter profondément cette base fondamentale de notre sensibilité, il faut qu'ils se répètent avec une fréquence et une suite exceptionnelles. Le plus souvent, au contraire, c'est le plaisir qui dépend du bonheur : suivant que nous sommes heureux ou malheureux, tout nous rit ou nous attriste. On a eu bien raison de dire que nous portons notre bonheur avec nous-mêmes.

Mais, s'il en est ainsi, il n'y a plus à se demander si le bonheur s'accroît avec la civilisation. Il est l'indice de l'état de santé. Or, la santé d'une espèce n'est pas plus complète parce que cette espèce est d'un type supérieur. Un mammifère sain ne se porte pas mieux qu'un protozoaire également sain. Il en doit donc être de même du bonheur. Il ne devient pas plus grand parce que l'activité devient plus riche, mais il est le même partout où elle est saine. L'être le plus simple et l'être le plus complexe goûtent un même bonheur, s'ils réalisent également leur nature. Le sauvage normal peut être tout aussi heureux que le civilisé normal.

Aussi les sauvages sont-ils tout aussi contents de leur sort que nous pouvons l'être du nôtre. Ce parfait contentement est même un des traits distinctifs de leur caractère. Ils ne désirent rien de plus que ce qu'ils ont et n'ont aucune envie de changer de condition. « L'habitant du Nord, dit Waitz, ne recherche pas le Sud pour améliorer sa position, et l'habitant d'un pays chaud et malsain D'aspire pas davantage à le quitter pour un climat plus favorable. Malgré les nombreuses maladies et les maux de toute sorte auxquels est exposé l'habitant de Darfour, il aime sa patrie, et non seulement il ne peut pas émigrer, mais il lui tarde de rentrer s'il se trouve à l'étranger... En règle générale, quelle que soit la misère matérielle dans laquelle vit un peuple, il ne laisse pas de tenir son pays pour le meilleur du monde, son genre de vie pour le plus fécond en plaisirs qu'il y ait, et il se regarde lui-même comme le premier de tous les peuples. Cette conviction paraît régner généralement chez les peuples nègres ¹. Aussi, dans les pays qui, comme tant de contrées de l'Amérique, ont été exploités par les Européens, les indigènes croient fermement que les Blancs n'ont quitté leur patrie que pour venir chercher le bonheur en Amérique. On cite bien l'exemple de quelques jeunes sauvages qu'une inquiétude malade poussa hors de chez eux à la recherche du bonheur ; mais ce sont des exceptions très rares. »

¹ WAITZ, *Anthropologie*, I, 346.

Il est vrai que des observateurs nous ont parfois dépeint la vie des sociétés inférieures sous un tout autre aspect. Mais c'est qu'ils ont pris leurs propres impressions pour celles des indigènes. Or, une existence qui nous paraît intolérable peut être douce pour des hommes d'une autre constitution physique et morale. Par exemple, quand, dès l'enfance, on est habitué à exposer sa vie à chaque instant et, par conséquent, à ne la compter pour rien, qu'est-ce que la mort ? Pour nous apitoyer sur le sort des peuples primitifs, il ne suffit donc pas d'établir que l'hygiène y est mal observée, que la police y est mal faite. L'individu seul est compétent pour apprécier son bonheur ; il est heureux s'il se sent heureux. Or, « de l'habitant de la Terre de Feu jusqu'au Hottentot, l'homme, à l'état naturel, vit satisfait de lui-même et de son sort ¹ ». Combien ce contentement est plus rare en Europe. Ces faits expliquent qu'un homme d'expérience ait pu dire Il y a des situations où l'homme qui pense se sent inférieur à celui que la nature seule a élevé, où il se demande si ses convictions les plus solides valent mieux que les préjugés étroits mais doux au cœur ². »

Mais voici une preuve plus objective.

Le seul fait expérimental qui démontre que la vie est généralement bonne, c'est que la très grande généralité des hommes la préfère à la mort. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que, dans la moyenne des existences, le bonheur l'emporte sur le malheur. Si le rapport était renversé, on ne comprendrait ni d'où pourrait provenir l'attachement des hommes pour la vie, ni surtout comment il aurait pu se maintenir, froissé à chaque instant par les faits. Il est vrai que les pessimistes expliquent la persistance de ce phénomène par les illusions de l'espérance. Suivant eux, si, malgré les déceptions de l'expérience, nous tenons encore à la vie, c'est que nous espérons à tort que l'avenir rachètera le passé. Mais, en admettant même que l'espérance suffise à expliquer l'amour de la vie, elle ne s'explique pas elle-même. Elle n'est pas miraculeusement tombée du ciel dans nos cœurs ; mais elle a dû, comme tous les sentiments, se former sous l'action des faits. Si donc les hommes ont appris à espérer, si, sous le coup du malheur, ils ont pris l'habitude de tourner leurs regards vers l'avenir et d'en attendre des compensations à leurs souffrances actuelles, c'est qu'ils se sont aperçus que ces compensations étaient fréquentes, que l'organisme humain était à la fois trop souple et trop résistant pour être aisément abattu, que les moments où le malheur l'emportait étaient exceptionnels et que, généralement, la balance finissait par se rétablir. Par conséquent, quelle que soit la part de l'espérance dans la genèse de l'instinct de conservation, celui-ci est un témoignage probant de la bonté relative de la vie. Pour la même raison, là où il perd soit de son énergie, soit de sa généralité, on peut être certain que la vie elle-même perd de ses attraits, que le mal augmente, soit que les causes de souffrance se multiplient, soit que la force de résistance des individus diminue. Si donc nous possédions un fait objectif et mesurable qui traduise les variations d'intensité par lesquelles passe ce sentiment suivant les sociétés, nous pourrions du même coup mesurer celles du malheur moyen dans ces mêmes milieux. Ce fait, c'est le nombre des suicides. De même que la rareté primitive des morts volontaires est la meilleure preuve de la puissance et de l'universalité de cet instinct, le fait qu'ils s'accroissent démontre qu'il perd du terrain.

¹ *Ibid.*, 347.

² Cowper ROSE, *Four years in Southern Africa*, 1829, p. 173.

Or, le suicide n'apparaît guère qu'avec la civilisation. Du moins, le seul qu'on observe dans les sociétés inférieures à l'état chronique présente des caractères très particuliers qui en font un type spécial dont la valeur symptomatique n'est pas la même. C'est un acte non de désespoir, mais d'abnégation. Si chez les anciens Danois, chez les Celtes, chez les Thraces, le vieillard arrivé à un âge avancé met fin à ses jours, c'est qu'il est de son devoir de débarrasser ses compagnons d'une bouche inutile ; si la veuve de l'Inde ne survit pas à son mari, ni le Gaulois au chef de son clan, si le bouddhiste se fait écraser sous les roues du char qui porte son idole, c'est que des prescriptions morales ou religieuses l'y obligent. Dans tous ces cas, l'homme se tue, non parce qu'il juge la vie mauvaise, mais parce que l'idéal auquel il est attaché exige ce sacrifice. Ces morts volontaires ne sont donc pas plus des suicides, au sens vulgaire du mot, que la mort du soldat ou du médecin qui s'expose sciemment pour faire son devoir.

Au contraire, le vrai suicide, le suicide triste, est à l'état endémique chez les peuples civilisés. Il se distribue même géographiquement comme la civilisation. Sur les cartes du suicide, on voit que toute la région centrale de l'Europe est occupée par une vaste tache sombre qui est comprise entre le 47^e et le 57^e degré de latitude et entre le 20^e et le 40^e degré de longitude. Cet espace est le lieu de prédilection du suicide ; suivant l'expression de Morselli, c'est la zone suicidogène de l'Europe. C'est là aussi que se trouvent les pays où l'activité scientifique, artistique, économique est portée à son maximum : l'Allemagne et la France. Au contraire, l'Espagne, le Portugal, la Russie, les peuples slaves du Sud sont relativement indemnes. L'Italie, née d'hier, est encore quelque peu protégée, mais elle perd de son immunité à mesure qu'elle progresse. L'Angleterre seule fait exception ; encore sommes-nous mal renseignés sur le degré exact de son aptitude au suicide. A l'intérieur de chaque pays, on constate le même rapport. Partout le suicide sévit plus fortement sur les villes que sur les campagnes. La civilisation se concentre dans les grandes villes ; le suicide fait de même. On y a même vu parfois une sorte de maladie contagieuse qui aurait pour foyers d'irradiation les capitales et les villes importantes et qui, de là, se répandrait sur le reste du pays. Enfin, dans toute l'Europe, la Norvège exceptée, le chiffre des suicides augmente régulièrement depuis un siècle ¹. D'après un calcul, il aurait triplé de 1821 à 1880 ². La marche de la civilisation ne peut pas être mesurée avec la même précision, mais on sait assez combien elle a été rapide pendant ce temps.

On pourrait multiplier les preuves. Les classes de la population fournissent au suicide un contingent proportionné à leur degré de civilisation. Partout, ce sont les professions libérales qui sont le plus frappées et l'agriculture qui est le plus épargnée. Il en est de même des sexes. La femme est moins mêlée que l'homme au mouvement civilisateur ; elle y participe moins et en retire moins de profit ; elle rappelle davantage certains traits des natures primitives ³ ; aussi se tue-t-elle environ quatre fois moins que l'homme.

Mais, objectera-t-on, si la marche ascensionnelle des suicides indique que le malheur progresse sur certains points, ne pourrait-il pas se faire qu'en même temps le bonheur augmentât sur d'autres ? Dans ce cas, cet accroissement de bénéfices suffirait peut-être à compenser les déficits subis ailleurs. C'est ainsi que, dans certaines

¹ Voir les Tables de Morselli.

² OETTINGEN, *Moralstatistik*, Erlangen, 1882, p. 742.

³ TARDE, *Criminalité comparée*, 48.

sociétés, le nombre des pauvres augmente sans que la fortune publique diminue. Elle est seulement concentrée en un plus petit nombre de mains.

Mais cette hypothèse elle-même n'est guère plus favorable à notre civilisation. Car, à supposer que de telles compensations existassent, on n'en pourrait rien conclure sinon que le bonheur moyen est resté à peu près stationnaire ; ou bien, s'il avait augmenté, ce serait seulement de très petites quantités qui, étant sans rapport avec la grandeur de l'effort qu'a coûté le progrès, ne pourraient pas en rendre compte. Mais l'hypothèse même est sans fondement.

En effet, quand on dit d'une société qu'elle est plus ou moins heureuse qu'une autre, c'est du bonheur moyen qu'on entend parler, c'est-à-dire de celui dont jouit la moyenne des membres de cette société. Comme ils sont placés dans des conditions d'existence similaires, en tant qu'ils sont soumis à l'action d'un même milieu physique et social, il y a nécessairement une certaine manière d'être et, par conséquent, une certaine manière d'être heureux qui leur est commune. Si du bonheur des individus on retire tout ce qui est dû à des causes individuelles ou locales pour ne retenir que le produit des causes générales et communes, le résidu ainsi obtenu constitue précisément ce que nous appelons le bonheur moyen. C'est donc une grandeur abstraite, mais absolument une et qui ne peut pas varier dans deux sens contraires à la fois. Elle peut croître ou décroître, mais il est impossible qu'elle croisse et qu'elle décroisse simultanément. Elle a la même unité et la même réalité que le type moyen de la société, l'homme moyen de Quételet ; car elle représente le bonheur dont est censé jouir cet être idéal. Par conséquent, de même qu'il ne peut pas devenir au même moment plus grand et plus petit, plus moral et plus immoral, il ne peut pas davantage devenir en même temps plus heureux et plus malheureux.

Or, les causes dont dépendent les progrès du suicide chez les peuples civilisés ont un caractère certain de généralité. En effet, il ne se produit pas sur des points isolés, dans certaines parties de la société à l'exclusion des autres : on l'observe partout. Selon les régions, la marche ascendante est plus rapide ou plus lente, mais elle est sans exception. L'agriculture est moins éprouvée que l'industrie, mais le contingent qu'elle fournit au suicide va toujours croissant. Nous sommes donc en présence d'un phénomène qui est lié non à telles ou telles circonstances locales et particulières, mais à un état général du milieu social. Cet état est diversement réfracté par les milieux spéciaux (provinces, professions, confessions religieuses, etc.) ; - c'est pourquoi son action ne se fait pas sentir partout avec la même intensité, - mais il ne change pas pour cela de nature.

C'est dire que le bonheur dont le développement du suicide atteste la régression est le bonheur moyen. Ce que prouve la marée montante des morts volontaires, ce n'est pas seulement qu'il y a un plus grand nombre d'individus trop malheureux pour supporter la vie, - ce qui ne préjugerait rien pour les autres qui sont pourtant la majorité, - mais c'est que le bonheur général de la société diminue. Par conséquent, puisque ce bonheur ne peut pas augmenter et diminuer en même temps, il est impossible qu'il augmente, de quelque manière que ce puisse être, quand les suicides se multiplient ; en d'autres termes, le déficit croissant dont ils révèlent l'existence n'est compensé par rien. Les causes dont ils dépendent n'épuisent qu'une partie de leur énergie sous forme de suicides ; l'influence qu'elles exercent est bien plus étendue. Là où elles ne déterminent pas l'homme à se tuer en supprimant totalement le bonheur, du moins elles réduisent dans des proportions variables l'excédent normal des plaisirs

sur les douleurs. Sans doute, il peut arriver par des combinaisons de circonstances particulières que, dans certains cas, leur action soit neutralisée de manière à rendre possible même un accroissement de bonheur ; mais ces variations accidentelles et privées sont sans effet sur le *bonheur social*. Quel statisticien d'ailleurs hésiterait à voir dans les progrès de la mortalité générale au sein d'une société déterminée un symptôme certain de l'affaiblissement de la santé publique ?

Est-ce à dire qu'il faille imputer au progrès lui-même, et à la division du travail qui en est la condition, ces tristes résultats ? Cette conclusion décourageante ne découle pas nécessairement des faits qui précèdent. Il est, au contraire, très vraisemblable que ces deux ordres de faits sont simplement concomitants. Mais cette concomitance suffit à prouver que le progrès n'accroît pas beaucoup notre bonheur, puisque celui-ci décroît, et dans des proportions très graves, au moment même où la division du travail se développe avec une énergie et une rapidité que l'on n'avait jamais connues. S'il n'y a pas de raison d'admettre qu'elle ait effectivement diminué notre capacité de jouissance, il est plus impossible encore de croire qu'elle l'ait sensiblement augmentée.

En définitive, tout ce que nous venons de dire n'est qu'une application particulière de cette vérité générale que le plaisir est, comme la douleur, chose essentiellement relative. Il n'y a pas un bonheur absolu, objectivement déterminable, dont les hommes se rapprochent à mesure qu'ils progressent ; mais de même que, suivant le mot de Pascal, le bonheur de l'homme n'est pas celui de la femme, celui des sociétés inférieures ne saurait être le nôtre, et réciproquement. Cependant, l'un n'est pas plus grand que l'autre. Car on ne peut en mesurer l'intensité relative que par la force avec laquelle il nous attache à la vie en général, et à notre genre de vie en particulier. Or, les peuples les plus primitifs tiennent tout autant à l'existence et à leur existence que nous à la nôtre. Ils y renoncent même moins facilement ¹. Il n'y a donc aucun rapport entre les variations du bonheur et les progrès de la division du travail.

Cette proposition est fort importante. Il en résulte en effet que, pour expliquer les transformations par lesquelles ont passé les sociétés, il ne faut pas chercher quelle influence elles exercent sur le bonheur des hommes, puisque ce n'est pas cette influence qui les a déterminées. La science sociale doit renoncer résolument à des comparaisons utilitaires dans lesquelles elle s'est trop souvent complue. D'ailleurs, de telles considérations sont nécessairement subjectives, car toutes les fois qu'on compare des plaisirs ou des intérêts, comme tout critère objectif fait défaut, on ne peut pas ne pas jeter dans la balance ses idées et ses préférences propres, et on donne pour une vérité scientifique ce qui n'est qu'un sentiment personnel. C'est un principe que Comte avait déjà très nettement formulé. « L'esprit essentiellement relatif, dit-il, dans lequel doivent être nécessairement conçues les notions quelconques de la politique positive, doit d'abord nous faire ici écarter comme aussi vaine qu'oiseuse la vague controverse métaphysique sur l'accroissement du bonheur de l'homme aux divers âges de la civilisation... Puisque le bonheur de chacun exige une suffisante harmonie entre l'ensemble du développement de ses différentes facultés et le système local des circonstances quelconques qui dominent sa vie, et puisque, d'une autre part, un tel équilibre tend toujours spontanément à un certain degré, il ne saurait y avoir lieu à comparer positivement ni par aucun sentiment direct, ni par aucune voie

¹ Hormis les cas où l'instinct de conservation est neutralisé par des sentiments religieux, patriotiques, etc., sans qu'il soit pour cela plus faible.

rationnelle, quant au bonheur individuel, des situations sociales dont l'entier rapprochement est absolument impossible ¹. »

Mais le désir de devenir plus heureux est le seul mobile individuel qui eût pu rendre compte du progrès ; si on l'écarte, il n'en reste pas d'autre. Pour quelle raison l'individu susciterait-il de lui-même des changements qui lui coûtent toujours quelque peine s'il n'en retire pas plus de bonheur ? C'est donc en dehors de lui, c'est-à-dire dans le milieu qui l'entoure, que se trouvent les causes déterminantes de l'évolution sociale. Si les sociétés changent et s'il change, c'est que ce milieu change.

D'autre part, comme le milieu physique est relativement constant, il ne peut pas expliquer cette suite ininterrompue de changements. Par conséquent, c'est dans le milieu social qu'il faut aller en chercher les conditions originelles. Ce sont les variations qui s'y produisent qui provoquent celles par lesquelles passent les sociétés et les individus. Voilà une règle de méthode que nous aurons l'occasion d'appliquer et de confirmer dans la suite.

III

On pourrait se demander cependant si certaines variations que subit le plaisir, par le fait seul qu'il dure, n'ont pas pour effet d'inciter spontanément l'homme à varier, et, si par conséquent, les progrès de la division du travail ne peuvent pas s'expliquer de cette manière. Voici comment on pourrait concevoir cette explication.

Si le plaisir n'est pas le bonheur, c'en est pourtant un élément. Or, il perd de son intensité en se répétant ; si même il devient trop continu, il disparaît complètement. Le temps suffit à rompre l'équilibre qui tend à s'établir, et à créer de nouvelles conditions d'existence auxquelles l'homme ne peut s'adapter qu'en changeant. A mesure que nous prenons l'habitude d'un certain bonheur, il nous fuit, et nous sommes obligés de nous lancer dans de nouvelles entreprises pour le retrouver. Il nous faut ranimer ce plaisir qui s'éteint au moyen d'excitants plus énergiques, c'est-à-dire multiplier ou rendre plus intenses ceux dont nous disposons. Mais cela n'est possible que si le travail devient plus productif, et par conséquent, se divise davantage. Ainsi, chaque progrès réalisé dans l'art, dans la science, dans l'industrie, nous obligerait à des progrès nouveaux, uniquement pour ne pas perdre les fruits du précédent. On expliquerait donc encore le développement de la division du travail par un jeu de mobiles tout individuels et sans faire intervenir aucune cause sociale. Sans doute, dirait-on, si nous nous spécialisons, ce n'est pas pour acquérir des plaisirs nouveaux, mais c'est pour réparer, au fur et à mesure qu'elle se produit, l'influence corrosive que le temps exerce sur les plaisirs acquis.

Mais, si réelles que soient ces variations du plaisir, elles ne peuvent pas jouer le rôle qu'on leur attribue. En effet, elles se produisent partout où il y a du plaisir, c'est-à-dire partout où il y a des hommes. Il n'y a pas de société où cette loi psychologique ne s'applique ; or, il y en a où la division du travail ne progresse pas. Nous avons vu, en effet, qu'un très grand nombre de peuples primitifs vivent dans un état stationnaire

¹ *Cours de philosophie positive*, 2e éd., IV, 273.

d'où ils ne songent même pas à sortir. Ils n'aspirent à rien de nouveau. Cependant leur bonheur est soumis à la loi commune. Il en est de même dans les campagnes chez les peuples civilisés. La division du travail n'y progresse que très lentement et le goût du changement n'y est que très faiblement ressenti. Enfin, au sein d'une même société, la division du travail se développe plus ou moins vite suivant les siècles ; or, l'influence du temps sur les plaisirs est toujours la même. Ce n'est donc pas elle qui détermine ce développement.

On ne voit pas, en effet, comment elle pourrait avoir un tel résultat. On ne peut rétablir l'équilibre que le temps détruit et maintenir le bonheur à un niveau constant, sans des efforts qui sont d'autant plus pénibles qu'on se rapproche davantage de la limite supérieure du plaisir ; car, dans la région qui avoisine le point maximum, les accroissements qu'il reçoit sont de plus en plus inférieurs à ceux de l'excitation correspondante. Il faut se donner plus de peine pour le même prix. Ce qu'on gagne d'un côté, on le perd de l'autre, et l'on n'évite une perte qu'en faisant des dépenses nouvelles. Par conséquent, pour que l'opération fût profitable, il faudrait tout au moins que cette perte fût importante et le besoin de la réparer fortement ressenti.

Or, en fait, il n'a qu'une très médiocre énergie, parce que la simple répétition n'enlève rien d'essentiel au plaisir. Il ne faut pas confondre, en effet, le charme de la variété avec celui de la nouveauté. Le premier est la condition nécessaire du plaisir, puisqu'une jouissance ininterrompue disparaît ou se change en douleur. Mais le temps, à lui seul, ne supprime pas la variété, il faut que la continuité s'y ajoute. Un état qui se répète souvent, mais d'une manière discontinue, peut rester agréable, car si la continuité détruit le plaisir, c'est ou parce qu'elle le rend inconscient, ou parce que le jeu de toute fonction exige une dépense qui, prolongée sans interruption, épuise et devient douloureuse. Si donc l'acte, tout en étant habituel, ne revient qu'à des intervalles assez espacés les uns des autres, il continuera à être senti et la dépense faite pourra être réparée entre-temps. Voilà pourquoi un adulte sain éprouve toujours le même plaisir à boire, à manger, à dormir, quoiqu'il dorme, boive et mange tous les jours. Il en est de même des besoins de l'esprit, qui sont, eux aussi, périodiques comme les fonctions psychiques auxquelles ils correspondent. Les plaisirs que procurent la musique, les beaux-arts, la science se maintiennent intégralement, pourvu qu'ils alternent.

Si même la continuité peut ce que la répétition ne peut pas, elle ne nous inspire pas pour cela un besoin d'excitations nouvelles et imprévues. Car si elle abolit totalement la conscience de l'état agréable, nous ne pouvons pas nous apercevoir que le plaisir qui y était attaché s'est en même temps évanoui ; il est, d'ailleurs, remplacé par cette sensation générale de bien-être qui accompagne l'exercice régulier des fonctions normalement continues, et qui n'a pas un moindre prix. Nous ne regrettons donc rien. Qui de nous n'a jamais eu envie de sentir battre son cœur ou fonctionner ses poumons ? Si, au contraire, il y a douleur, nous aspirons simplement à un état qui diffère de celui qui nous fatigue. Mais pour faire cesser cette souffrance, il n'est pas nécessaire de nous ingénier. Un objet connu, qui d'ordinaire nous laisse froids, peut même dans ce cas nous causer un vif plaisir s'il fait contraste avec celui qui nous lasse. Il n'y a donc rien dans la manière dont le temps affecte l'élément fondamental du plaisir, qui puisse nous provoquer à un progrès quelconque. Il est vrai qu'il en est autrement de la nouveauté, dont l'attrait n'est pas durable. Mais si elle donne plus de fraîcheur au plaisir, elle ne le constitue pas. C'en est seulement une qualité secondaire et accessoire, sans laquelle il peut très bien exister, quoiqu'il risque alors d'être moins

savoureux. Quand donc elle s'efface, le vide qui en résulte n'est pas très sensible ni le besoin de le combler très intense.

Ce qui en diminue encore l'intensité, c'est qu'il est neutralisé par un sentiment contraire qui est beaucoup plus fort et plus fortement enraciné en nous ; c'est le besoin de la stabilité dans nos jouissances et de la régularité dans nos plaisirs. En même temps que nous aimons à changer, nous nous attachons à ce que nous aimons et nous ne pouvons pas nous en séparer sans peine. Il est, d'ailleurs, nécessaire qu'il en soit ainsi pour que la vie puisse se maintenir : car si elle n'est pas possible sans changement, si même elle est d'autant plus flexible qu'elle est plus complexe, cependant elle est avant tout un système de fonctions stables et régulières. Il y a, il est vrai, des individus chez qui le besoin du nouveau atteint une intensité exceptionnelle. Rien de ce qui existe ne les satisfait ; ils ont soif de choses impossibles, ils voudraient mettre une autre réalité à la place de celle qui leur est imposée. Mais ces mécontents incorrigibles sont des malades, et le caractère pathologique de leur cas ne fait que confirmer ce que nous venons de dire.

Enfin, il ne faut pas perdre de vue que ce besoin est de sa nature très indéterminé. Il ne nous attache à rien de précis, puisque c'est un besoin de quelque chose qui n'est pas. Il n'est donc qu'à demi constitué, car un besoin complet comprend deux termes : une tension de la volonté et un objet certain. Comme l'objet n'est pas donné au-dehors, il ne peut avoir d'autre réalité que celle que lui prête l'imagination. Ce processus est à demi représentatif. Il consiste plutôt dans des combinaisons d'images, dans une sorte de poésie intime que dans un mouvement effectif de la volonté. Il ne nous fait pas sortir de nous-même ; ce n'est guère qu'une agitation interne qui cherche une voie vers le dehors, mais ne l'a pas encore trouvée. Nous rêvons de sensations nouvelles, mais c'est une aspiration indécise qui se disperse sans prendre corps. Par conséquent, là même où elle est le plus énergique, elle ne peut avoir la force de besoins fermes et définis qui, dirigeant toujours la volonté dans le même sens et par des voies toutes frayées, la stimulent d'autant plus impérieusement qu'ils ne laissent de place ni aux tâtonnements ni aux délibérations.

En un mot, on ne peut admettre que le progrès ne soit qu'un effet de l'ennui ¹. Cette refonte périodique et même, à certains égards, continue de la nature humaine, a été une oeuvre laborieuse qui s'est poursuivie dans la souffrance. Il est impossible que l'humanité se soit imposé tant de peine uniquement pour pouvoir varier un peu ses plaisirs et leur garder leur fraîcheur première.

¹ C'était la théorie de Georges Leroy ; nous ne la connaissons que par ce qu'en dit COMTE dans son *Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 449.

Chapitre II

Les causes

I

[Retour à la table des matières](#)

C'est donc dans certaines variations du milieu social qu'il faut aller chercher la cause qui explique les progrès de la division du travail. Les résultats du livre précédent nous permettent d'induire tout de suite en quoi elles consistent.

Nous avons vu, en effet, que la structure organisée et, par conséquent, la division du travail se développent régulièrement à mesure que la structure segmentaire s'efface. C'est donc que cet effacement est la cause de ce développement ou que le second est la cause du premier. Cette dernière hypothèse est inadmissible, car nous savons que l'arrangement segmentaire est pour la division du travail un obstacle insurmontable qui doit avoir disparu, au moins partiellement, pour qu'elle puisse apparaître. Elle ne peut être que dans la mesure où il a cessé d'être. Sans doute, une fois qu'elle existe, elle peut contribuer à en accélérer la régression ; mais elle ne se montre qu'après qu'il a régressé. L'effet réagit sur la cause, mais ne perd pas pour cela la qualité d'effet ; la réaction qu'il exerce est par conséquent secondaire. L'accroissement de la division du travail est donc dû à ce fait que les segments sociaux perdent de leur individualité, que les cloisons qui les séparent deviennent plus perméables, en un mot qu'il s'effectue entre eux une coalescence qui rend la matière sociale libre pour entrer dans des combinaisons nouvelles.

Mais la disparition de ce type ne peut avoir cette conséquence que pour une seule raison. C'est qu'il en résulte un rapprochement entre des individus qui étaient séparés ou, tout au moins, un rapprochement plus intime qu'il n'était ; par suite, des mouvements s'échangent entre des parties de la masse sociale qui, jusque-là, ne s'affectaient mutuellement pas. Plus le système alvéolaire s'est développé, plus les relations dans

lesquelles chacun de nous est engagé se renferment dans les limites de l'alvéole à laquelle nous appartenons. Il y a comme des vides moraux entre les divers segments. Au contraire, ces vides se comblent à mesure que ce système se nivelle. La vie sociale, au lieu de se concentrer en une multitude de petits foyers distincts et semblables, se généralise. Les rapports sociaux - on dirait plus exactement intra-sociaux - deviennent par conséquent plus nombreux, puisque de tous côtés ils s'étendent au-delà de leurs limites primitives. La division du travail progresse donc d'autant plus qu'il y a plus d'individus qui sont suffisamment en contact pour pouvoir agir et réagir les uns sur les autres. Si nous convenons d'appeler densité dynamique ou morale ce rapprochement et le commerce actif qui en résulte, nous pourrions dire que les progrès de la division du travail sont en raison directe de la densité morale ou dynamique de la société.

Mais ce rapprochement moral ne peut produire son effet que si la distance réelle entre les individus a elle-même diminué, de quelque manière que ce soit. Là densité morale ne peut donc s'accroître sans que la densité matérielle s'accroisse en même temps, et celle-ci peut servir à mesurer celle-là. Il est, d'ailleurs, inutile de rechercher laquelle des deux a déterminé l'autre ; il suffit de constater qu'elles sont inséparables.

La condensation progressive des sociétés au cours du développement historique se produit de trois manières principales.

1° Tandis que les sociétés inférieures se répandent sur des aires immenses relativement au nombre des individus qui les composent, chez les peuples plus avancés, la population va toujours en se concentrant. « Opposons, dit M. Spencer, la populosité des régions habitées par des tribus sauvages avec celle des régions d'une égale étendue en Europe ; ou bien, opposons la densité de la population en Angleterre sous l'Heptarchie avec la densité qu'elle présente aujourd'hui, et nous reconnaitrons que la croissance produite par union de groupes s'accompagne aussi d'une croissance interstitielle ¹. » Les changements qui se sont successivement effectués dans la vie industrielle des nations démontrent la généralité de cette transformation. L'industrie des nomades, chasseurs ou pasteurs, implique en effet l'absence de toute concentration, la dispersion sur une surface aussi grande que possible. L'agriculture, parce qu'elle nécessite une vie sédentaire, suppose déjà un certain resserrement des tissus sociaux, mais encore bien incomplet, puisque entre chaque famille il y a des étendues de terre interposées ². Dans la cité, quoique la condensation y fût plus grande, cependant les maisons n'étaient pas contiguës, car la mitoyenneté n'était pas connue du droit romain ³. Elle est née sur notre sol et atteste que la trame sociale y est devenue moins lâche ⁴. D'autre part, depuis leurs origines, les sociétés européennes ont vu leur densité s'accroître d'une manière continue, malgré quelques cas de régression passagère ⁵.

¹ Sociologie, II, 31.

² « Colunt diversi ac discreti, dit Tacite des Germains ; suam quisque domum spatio circumdat » (German., XVI).

³ Voir dans ACCARIAS, Précis, 1, 640, la liste des servitudes urbaines. Cf. FUSTEL, La cité antique, p. 65.

⁴ En raisonnant ainsi, nous n'entendons pas dire que les progrès de la densité résultent des changements économiques. Les deux faits se conditionnent mutuellement, et cela suffit pour que la présence de l'un atteste celle de l'autre.

⁵ Voir LEVASSEUR, La population française, passim.

2° La formation des villes et leur développement est un autre symptôme, plus caractéristique encore, du même phénomène. L'accroissement de la densité moyenne peut être uniquement dû à l'augmentation matérielle de la natalité et, par conséquent, peut se concilier avec une concentration très faible, un maintien très marqué du type segmentaire. Mais les villes résultent toujours du besoin qui pousse les individus à se tenir d'une manière constante en contact aussi intime que possible les uns avec les autres ; elles sont comme autant de points où la masse sociale se contracte plus fortement qu'ailleurs. Elles ne peuvent donc se multiplier et s'étendre que si la densité morale s'élève.

Nous verrons du reste qu'elles se recrutent par voie d'immigration, ce qui n'est possible que dans la mesure où la fusion des segments sociaux est avancée.

Tant que l'organisation sociale est essentiellement segmentaire, la ville n'existe pas. Il n'y en a pas dans les sociétés inférieures ; on n'en rencontre ni chez les Iroquois, ni chez les anciens Germains ¹. Il en fut de même des populations primitives de l'Italie. « Les peuples d'Italie, dit Marquardt, habitaient primitivement non dans des villes, mais en communautés familiales ou villages (*pagi*), dans lesquels les fermes (*vici*, [en grec dans le texte]) étaient disséminées ². » Mais, au bout d'un temps assez court, la ville y fait son apparition. Athènes, Rome sont ou deviennent des villes, et la même transformation s'accomplit dans toute l'Italie. Dans nos sociétés chrétiennes, la ville se montre dès l'origine, car celles qu'avait laissées l'Empire romain ne disparurent pas avec lui. Depuis, elles n'ont fait que s'accroître et se multiplier. La tendance des campagnes à affluer vers les villes, si générale dans le monde civilisé ³, n'est qu'une suite de ce mouvement ; or, elle ne date pas d'aujourd'hui : dès le XVII^e siècle elle préoccupait les hommes d'État ⁴.

Parce que les sociétés commencent généralement par une période agricole, on a parfois été tenté de regarder le développement des centres urbains comme un signe de vieillesse et de décadence ⁵. Mais il ne faut pas perdre de vue que cette phase agricole est d'autant plus courte que les sociétés sont d'un type plus élevé. Tandis qu'en Germanie, chez les Indiens de l'Amérique et chez tous les peuples primitifs, elle dure autant que ces peuples eux-mêmes, à Rome, à Athènes, elle cesse assez tôt, et, chez nous, on peut dire qu'elle n'a jamais existé sans mélange. Inversement, la vie urbaine commence plus tôt et, par conséquent, prend plus d'extension. L'accélération régulièrement plus rapide de ce développement démontre que, loin de constituer une sorte de phénomène pathologique, il dérive de la nature même des espèces sociales supérieures. A supposer donc que ce mouvement ait atteint aujourd'hui des proportions menaçantes pour nos sociétés, qui n'ont peut-être plus la souplesse suffisante pour s'y adapter, il ne laissera pas de se poursuivre soit par elles, soit après elles, et les types sociaux qui se formeront après les nôtres se distingueront vraisemblablement par une régression plus rapide et plus complète encore de la civilisation agricole.

3° Enfin, il y a le nombre et la rapidité des voies de communication et de transmission. En supprimant ou en diminuant les vides qui séparent les segments sociaux,

¹ Voir TACITE, Germ., XVI. - SOHM, Ueber die Entstehung der Städte.

² Römische Alterthümer, IV, 3.

³ Voir sur ce point DUMONT, Dépopulation et civilisation, Paris, 1890, chap. VIII, et OETTINGEN, Moralstatistik, p. 273 et suiv.

⁴ Voir LEVASSEUR, op. cit., p. 200.

⁵ Il nous semble que c'est l'opinion de M. TARDE dans ses Lois de l'imitation.

elles accroissent la densité de la société. D'autre part, il n'est pas nécessaire de démontrer qu'elles sont d'autant plus nombreuses et plus perfectionnées que les sociétés sont d'un type plus élevé.

Puisque ce symbole visible et mesurable reflète les variations de ce que nous avons appelé la densité morale ¹, nous pouvons le substituer à cette dernière dans la formule que nous avons proposée. Nous devons, d'ailleurs, répéter ici ce que nous disions plus haut. Si la société, en se condensant, détermine le développement de la division du travail, celui-ci, à son tour, accroît la condensation de la société. Mais il n'importe ; car la division du travail reste le fait dérivé, et, par conséquent, les progrès par lesquels elle passe sont dus aux progrès parallèles de la densité sociale, quelles que soient les causes de ces derniers. C'est tout ce que nous voulions établir.

Mais ce facteur n'est pas le seul.

Si la condensation de la société produit ce résultat, c'est qu'elle multiplie les relations intra-sociales. Mais celles-ci seront encore plus nombreuses si, en outre, le chiffre total des membres de la société devient plus considérable. Si elle comprend plus d'individus en même temps qu'ils sont plus intimement en contact, l'effet sera nécessairement renforcé. Le volume social a donc sur la division du travail la même influence que la densité.

En fait, les sociétés sont généralement d'autant plus volumineuses qu'elles sont plus avancées et, par conséquent, que le travail y est plus divisé. « Les sociétés comme les corps vivants, dit M. Spencer, commencent sous forme de germes, naissent de masses extrêmement ténues en comparaison de celles auxquelles elles finissent par arriver. De petites hordes errantes, telles que celles des races inférieures, sont sorties les plus grandes sociétés : c'est une conclusion qu'on ne saurait nier ². » Ce que nous avons dit sur la constitution segmentaire rend cette vérité indiscutable. Nous savons, en effet, que les sociétés sont formées par un certain nombre de segments d'étendue inégale qui s'enveloppent mutuellement. Or, ces cadres ne sont pas des créations artificielles, surtout dans le principe ; et même quand ils sont devenus conventionnels, ils imitent et reproduisent autant que possible les formes de l'arrangement naturel qui avait précédé. Ce sont autant de sociétés anciennes qui se maintiennent sous cette forme. Les plus vastes d'entre ces subdivisions, celles qui comprennent les autres, correspondent au type social inférieur le plus proche ; de même, parmi les segments dont elles sont à leur tour composées, les plus étendus sont des vestiges du type qui vient directement au-dessous du précédent, et ainsi de suite. On retrouve chez les peuples les plus avancés des traces de l'organisation sociale la plus primitive ³. C'est ainsi que la tribu est formée par un agrégat de hordes ou de clans ; la nation (la nation juive par exemple) et la cité par un agrégat de tribus ; la cité à son tour, avec les villages qui lui sont subordonnés, entre comme élément dans des sociétés plus composées, etc. Le volume social ne peut donc manquer de s'accroître, puisque chaque espèce est constituée par une répétition de sociétés, de l'espèce immédiatement antérieure.

¹ Toutefois, il y a des cas particuliers, exceptionnels, où la densité matérielle et la densité morale ne sont peut-être pas tout à fait en rapport. Voir plus bas, chap. III, note finale.

² Sociologie, II, 23.

³ Le village, qui n'est originellement qu'un clan fixé.

Cependant il y a des exceptions. La nation juive, avant la conquête, était vraisemblablement plus volumineuse que - la cité romaine du I^{er} siècle ; pourtant elle est d'une espèce inférieure. La Chine, la Russie sont beaucoup plus peuplées que les nations les plus civilisées de l'Europe. Chez ces mêmes peuples, par conséquent, la division du travail n'est pas développée en raison du volume social. C'est qu'en effet l'accroissement du volume n'est pas nécessairement une marque de supériorité si la densité ne s'accroît en même temps et dans le même rapport. Car une société peut atteindre de très grandes dimensions, parce qu'elle comprend un très grand nombre de segments, quelle que soit la nature de ces derniers ; si donc même les plus vastes d'entre eux ne reproduisent que des sociétés d'un type très inférieur, la structure segmentaire restera très prononcée, et, par suite, l'organisation sociale peu élevée. Un agrégat même immense de clans est au-dessous de la plus petite société organisée, puisque celle-ci a déjà parcouru des stades de l'évolution en deçà desquels il est resté. De même, si le chiffre des unités sociales a de l'influence sur la division du travail, ce n'est pas par soi-même et nécessairement, mais c'est que le nombre des relations sociales augmente généralement avec celui des individus. Or, pour que ce résultat soit atteint, ce n'est pas assez que la société compte beaucoup de sujets, mais il faut encore qu'ils soient assez intimement en contact pour pouvoir agir et réagir les uns sur les autres. Si, au contraire, ils sont séparés par des milieux opaques, ils ne peuvent nouer de rapports que rarement et malaisément, et tout se passe comme s'ils étaient en petit nombre. Le croît du volume social n'accélère donc pas toujours les progrès de la division du travail, mais seulement quand la masse se contracte en même temps et dans la même mesure. Par suite, ce n'est, si l'on veut, qu'un facteur additionnel ; mais quand il se joint au premier, il en amplifie les effets par une action qui lui est propre et, par conséquent, demande à en être distingué.

Nous pouvons donc formuler la proposition suivante : *La division du travail varie en raison directe du volume et de la densité des sociétés, et si elle progresse d'une manière continue au cours du développement social, c'est que les sociétés deviennent régulièrement plus denses et très généralement plus volumineuses.*

En tout temps, il est vrai, on a bien compris qu'il y avait une relation entre ces deux ordres de faits ; car, pour que les fonctions se spécialisent davantage, il faut qu'il y ait plus de coopérateurs et qu'ils soient assez rapprochés pour pouvoir coopérer. Mais, d'ordinaire, on ne voit guère dans cet état des sociétés que le moyen par lequel la division du travail se développe, et non la cause de ce développement. On fait dépendre ce dernier d'aspirations individuelles vers le bien-être et le bonheur, qui peuvent se satisfaire d'autant mieux que les sociétés sont plus étendues et plus condensées. Tout autre est la loi que nous venons d'établir. Nous disons, non que la croissance et la condensation des sociétés *permettent*, mais qu'elles *nécessitent* une division plus grande du travail. Ce n'est pas un instrument par lequel celle-ci se réalise ; c'en est la cause déterminante ¹.

¹ Sur ce point encore nous pouvons nous appuyer sur l'autorité de Comte : « Je dois seulement, dit-il, indiquer maintenant la condensation progressive de notre espèce comme un dernier élément général concourant à régler la vitesse effective du mouvement social. On peut donc d'abord aisément reconnaître que cette influence contribue beaucoup, surtout à l'origine, à déterminer dans l'ensemble du travail humain une division de plus en plus spéciale, nécessairement incompatible avec un petit nombre de coopérateurs. *En outre, par une propriété plus intime et moins connue, quoique encore plus capitale, une telle condensation stimule directement, d'une manière très puissante, au développement plus rapide de l'évolution sociale, soit en poussant les individus à tenter de nouveaux efforts pour s'assurer par des moyens plus raffinés une existence qui, autrement, deviendrait plus difficile, soit aussi en obligeant la société à réagir avec une énergie*

Mais comment peut-on se représenter la manière dont cette double cause produit son effet ?

II

Suivant M. Spencer, si l'accroissement du volume social a une influence sur les progrès de la division du travail, ce n'est pas qu'il les détermine ; il ne fait que les accélérer. C'est seulement une condition adjuvante du phénomène. Instable par nature, toute masse homogène devient forcément hétérogène, quelles qu'en soient les dimensions ; seulement, elle se différencie plus complètement et plus vite quand elle est plus étendue. En effet, comme cette hétérogénéité vient de ce que les différentes parties de la masse sont exposées à l'action de forces différentes, elle est d'autant plus grande qu'il y a plus de parties diversement situées. C'est le cas pour les sociétés : « Quand une communauté, devenant fort peuplée, se répand sur une grande étendue de pays et s'y établit, si bien que ses membres vivent et meurent dans leurs districts respectifs, elle maintient ses diverses sections dans des circonstances physiques différentes, et alors ces sections ne peuvent plus rester semblables par leurs occupations. Celles qui vivent dispersées continuent à chasser et à cultiver la terre ; celles qui s'étendent sur le bord de la mer s'adonnent à des occupations maritimes ; les habitants de quelque endroit choisi, peut-être pour sa position centrale, comme lieu de réunions périodiques, deviennent commerçants, et une ville se fonde... Une différence dans le sol et dans le climat fait que les habitants des campagnes, dans les diverses régions du pays, ont des occupations spécialisées en partie et se distinguent en ce qu'ils produisent des bœufs, ou des moutons, ou du blé¹. » En un mot, la variété des milieux dans lesquels sont placés les individus produit chez ces derniers des aptitudes différentes qui déterminent leur spécialisation dans des sens divergents, et si cette spécialisation s'accroît avec les dimensions des sociétés, c'est que ces différences externes s'accroissent en même temps.

Il n'est pas douteux que les conditions extérieures dans lesquelles vivent les individus ne les marquent de leur empreinte et que, étant diverses, elles ne les différencient. Mais il s'agit de savoir si cette diversité, qui, sans doute, n'est pas sans rapports avec la division du travail, suffit à la constituer. Assurément, on s'explique que, suivant les propriétés du sol et les conditions du climat, les habitants produisent ici du blé, ailleurs des moutons ou des bœufs. Mais les différences fonctionnelles ne se réduisent pas toujours, comme dans ces deux exemples, à de simples nuances ; elles sont parfois si tranchées que les individus entre lesquels le travail est divisé forment comme autant d'espèces distinctes et même opposées. On dirait qu'ils conspirent pour s'écarter le plus possible les uns des autres. Quelle ressemblance y a-t-il entre le cerveau qui pense et l'estomac qui digère ? De même, qu'y a-t-il de commun entre le poète tout entier à son rêve, le savant tout entier à ses recherches,

plus opiniâtre et mieux concertée pour lutter plus opiniâtrement contre l'essor plus puissant des divergences particulières. A l'un et à l'autre titre, on voit qu'il ne s'agit point ici de l'augmentation absolue du nombre des individus, mais surtout de leur concours plus intense sur un espace donné » (Cours, IV, 455).

¹ *Premiers principes*, 381.

l'ouvrier qui passe sa vie à tourner des têtes d'épingles, le laboureur qui pousse sa charrue, le marchand derrière son comptoir ? Si grande que soit la variété des conditions extérieures, elle ne présente nulle part des différences qui soient en rapport avec des contrastes aussi fortement accusés, et qui, par conséquent, puissent en rendre compte. Alors même que l'on compare, non plus des fonctions très éloignées l'une de l'autre, mais seulement des embranchements divers d'une même fonction, il est souvent tout à fait impossible d'apercevoir à quelles dissemblances extérieures peut être due leur séparation. Le travail scientifique va de plus en plus en se divisant. Quelles sont les conditions climatériques, géologiques ou même sociales qui peuvent avoir donné naissance à ces talents si différents du mathématicien, du chimiste, du naturaliste, du psychologue, etc. ?

Mais, là même où les circonstances extérieures inclinent le plus fortement les individus à se spécialiser dans un sens défini, elles ne suffisent pas à déterminer cette spécialisation. Par sa constitution, la femme est prédisposée à mener une vie différente de l'homme ; cependant, il y a des sociétés où les occupations des sexes sont sensiblement les mêmes. Par son âge, par les relations de sang qu'il soutient avec ses enfants, le père est tout indiqué pour exercer dans la famille ces fonctions directrices dont l'ensemble constitue le pouvoir paternel. Cependant, dans la famille maternelle, ce n'est pas à lui qu'est dévolue cette autorité. Il paraît tout naturel que les différents membres de la famille aient des attributions, c'est-à-dire des fonctions différentes suivant leur degré de parenté ; que le père et l'oncle, le frère et le cousin n'aient ni les mêmes droits, ni les mêmes devoirs. Il y a cependant des types familiaux où tous les adultes jouent le même rôle et sont sur le même pied d'égalité, quels que soient leurs rapports de consanguinité. La situation inférieure qu'occupe le prisonnier de guerre au sein d'une tribu victorieuse semble le condamner - si du moins la vie lui est conservée - aux fonctions sociales les plus basses. Nous avons vu pourtant qu'il est souvent assimilé aux vainqueurs et devient leur égal.

C'est qu'en effet, si ces différences rendent possible la division du travail, elles ne la nécessitent pas. De ce qu'elles sont données, il ne suit pas forcément qu'elles soient utilisées. Elles sont peu de chose, en somme, à côté des ressemblances que les hommes continuent à présenter entre eux ; ce n'est qu'un germe à peine distinct. Pour qu'il en résulte une spécialisation de l'activité, il faut qu'elles soient développées et organisées, et ce développement dépend évidemment d'autres causes que la variété des conditions extérieures. Mais, dit M. Spencer, il se fera de lui-même, parce qu'il suit la ligne de la moindre résistance et que toutes les forces de la nature se portent invinciblement dans cette direction. Assurément, *si les hommes se spécialisent*, ce sera dans le sens marqué par ces différences naturelles, car c'est de cette manière qu'ils auront le moins de peine et le plus de profit. Mais pourquoi se spécialisent-ils ? Qu'est-ce qui les détermine à pencher ainsi du côté par où ils se distinguent les uns des autres ? M. Spencer explique assez bien de quelle manière se produira l'évolution, si elle a lieu ; mais il ne nous dit pas quel est le ressort qui la produit. A vrai dire, pour lui, la question ne se pose même pas. Il admet en effet que le bonheur s'accroît avec la puissance productive du travail. Toutes les fois donc qu'un moyen nouveau est donné de diviser davantage le travail, il lui paraît impossible que nous ne nous en saisissons pas. Mais nous savons que les choses ne se passent pas ainsi. En réalité, ce moyen n'a de valeur pour nous que si nous en avons besoin, et comme l'homme primitif n'a aucun besoin de tous ces produits que l'homme civilisé a appris à désirer et qu'une organisation plus complexe du travail a précisément pour effet de lui fournir, nous ne pouvons comprendre d'où vient la spécialisation croissante des tâches que si nous savons comment ces besoins nouveaux se sont constitués.

III

Si le travail se divise davantage à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses et plus denses, ce n'est pas parce que les circonstances extérieures y sont plus variées, c'est que la lutte pour la vie y est plus ardente.

Darwin a très justement observé que la concurrence entre deux organismes est d'autant plus vive qu'ils sont plus analogues. Ayant les mêmes besoins et poursuivant les mêmes objets, ils se trouvent partout en rivalité. Tant qu'ils ont plus de ressources qu'il ne leur en faut, ils peuvent encore vivre côte à côte ; mais si leur nombre vient à s'accroître dans de telles proportions que tous les appétits ne puissent plus être suffisamment satisfaits, la guerre éclate, et elle est d'autant plus violente que cette insuffisance est plus marquée, c'est-à-dire que le nombre des concurrents est plus élevé. Il en est tout autre ment si les individus qui coexistent sont d'espèces ou de variétés différentes. Comme ils ne se nourrissent pas de la même manière et ne mènent pas le même genre de vie, ils ne se gênent pas mutuellement ; ce qui fait prospérer les uns est sans valeur pour les autres. Les occasions de conflits diminuent donc avec les occasions de rencontre, et cela d'autant plus que ces espèces ou variétés sont plus distantes les unes des autres. « Ainsi, dit Darwin, dans une région peu étendue, ouverte à l'immigration et où, par conséquent, la lutte d'individu à individu doit être très vive, on remarque toujours une très grande diversité dans les espèces qui l'habitent. J'ai trouvé qu'une surface gazonnée de trois pieds sur quatre, qui avait été exposée pendant de longues années aux mêmes conditions de vie, nourrissait vingt espèces de plantes appartenant à dix-huit genres et à huit ordres, ce qui montre combien ces plantes différaient les unes des autres ¹. » Tout le monde, d'ailleurs, a remarqué que, dans un même champ, à côté des céréales, il peut pousser un très grand nombre de mauvaises herbes. Les animaux, eux aussi, se tirent d'autant plus facilement de la lutte qu'ils diffèrent davantage. On trouve sur un chêne jusqu'à deux cents espèces d'insectes qui n'ont les uns avec les autres que des relations de bon voisinage. Les uns se nourrissent des fruits de l'arbre, les autres des feuilles, d'autres de l'écorce et des racines. « Il serait, dit Haeckel, absolument impossible qu'un pareil nombre d'individus vécût sur cet arbre, si tous appartenaient à la même espèce, si tous, par exemple, vivaient aux dépens de l'écorce ou seulement des feuilles ². » De même encore, à l'intérieur de l'organisme, ce qui adoucit la concurrence entre les différents tissus c'est qu'ils se nourrissent de substances différentes.

Les hommes subissent la même loi. Dans une même ville, les professions différentes peuvent coexister sans être obligées de se nuire réciproquement, car elles poursuivent des objets différents. Le soldat recherche la gloire militaire, le prêtre l'autorité morale, l'homme d'État le pouvoir, l'industriel la richesse, le savant la renommée scientifique ; chacun d'eux peut donc atteindre son but sans empêcher les autres d'atteindre le leur. Il en est encore ainsi même quand les fonctions sont moins éloignées les unes des autres. Le médecin oculiste ne fait pas concurrence à celui qui soigne les maladies mentales, ni le cordonnier au chapelier, ni le maçon à l'ébéniste,

¹ *Origine des espèces*, 131.

² *Histoire de la création naturelle*, 240.

ni le physicien au chimiste, etc. Comme ils rendent des services différents, ils peuvent les rendre parallèlement.

Cependant, plus les fonctions se rapprochent. plus il y a entre elles de points de contact, plus, par conséquent, elles sont exposées à se combattre. Comme, dans ce cas, elles satisfont par des moyens différents des besoins semblables, il est inévitable qu'elles cherchent plus ou moins à empiéter les unes sur les autres. Jamais le magistrat ne concourt avec l'industriel ; mais le brasseur et le vigneron, le drapier et le fabricant de soieries, le poète et le musicien s'efforcent souvent de se supplanter mutuellement. Quant à ceux qui s'acquittent exactement de la même fonction, ils ne peuvent prospérer qu'au détriment les uns des autres. Si donc on se représente ces différentes fonctions sous la forme d'un faisceau ramifié, issu d'une souche commune, la lutte est à son minimum entre les points extrêmes, tandis qu'elle augmente régulièrement à mesure qu'on se rapproche du centre. Il en est ainsi, non pas seulement à l'intérieur de chaque ville, mais dans toute l'étendue de la société. Les professions similaires situées sur les différents points du territoire se font une concurrence d'autant plus vive qu'elles sont plus semblables, pourvu que la difficulté des communications et des transports ne restreigne pas le cercle de leur action.

Cela posé, il est aisé de comprendre que toute condensation de la masse sociale, surtout si elle est accompagnée d'un accroissement de la population, détermine nécessairement des progrès de la division du travail.

En effet, représentons-nous un centre industriel qui alimente d'un produit spécial une certaine région du pays. Le développement qu'il est susceptible d'atteindre est doublement limité, d'abord par l'étendue des besoins qu'il s'agit de satisfaire ou, comme on dit, par l'étendue du marché, ensuite par la puissance des moyens de production dont il dispose. Normalement, il ne produit pas plus qu'il ne faut, encore bien moins produit-il plus qu'il ne peut. Mais, s'il lui est impossible de dépasser la limite qui est ainsi marquée, il s'efforce de l'atteindre ; car il est dans la nature d'une force de développer toute son énergie tant que rien ne vient l'arrêter. Une fois parvenu à ce point, il est adapté à ses conditions d'existence ; il se trouve dans une position d'équilibre qui ne peut changer si rien ne change.

Mais voici qu'une région, jusqu'alors indépendante de ce centre, y est reliée par une voie de communication qui supprime partiellement la distance. Du même coup, une des barrières qui arrêtaient son essor s'abaisse ou, du moins, recule ; le marché s'étend, il y a maintenant plus de besoins à satisfaire. Sans doute, si toutes les entreprises particulières qu'il comprend avaient déjà réalisé le maximum de production qu'elles peuvent atteindre, comme elles ne sauraient s'étendre davantage, les choses resteraient en l'état. Seulement, une telle condition est tout idéale. En réalité, il y a toujours un nombre plus ou moins grand d'entreprises qui ne sont pas arrivées à leur limite et qui ont, par conséquent, de la vitesse pour aller plus loin. Comme un espace vide leur est ouvert, elles cherchent nécessairement à s'y répandre et à le remplir. Si elles y rencontrent des entreprises semblables et qui sont en état de leur résister, les secondes contiennent les premières, elles se limitent mutuellement et, par suite, leurs rapports mutuels ne sont pas changés. Il y a, sans doute, plus de concurrents ; mais, comme ils se partagent un marché plus vaste, la part de chacun des deux camps reste la même. Mais s'il en est qui présentent quelque infériorité, elles devront nécessairement céder le terrain qu'elles occupaient jusque-là et où elles ne peuvent plus se maintenir dans les conditions nouvelles où la lutte s'engage. Elles n'ont plus alors d'autre alternative que de disparaître ou de se transformer, et cette transformation doit

nécessairement aboutir à une spécialisation nouvelle. Car si, au lieu de créer immédiatement une spécialité de plus, les plus faibles préféreraient adopter une autre profession, mais qui existait déjà, il leur faudrait entrer en concurrence avec ceux qui l'ont exercée jusqu'alors. La lutte ne serait donc plus close, mais seulement déplacée, et elle produirait sur un autre point ses conséquences. Finalement, il faudrait bien qu'il y eût quelque part ou une élimination ou une nouvelle différenciation. Il n'est pas nécessaire d'ajouter que, si la société compte effectivement plus de membres en même temps qu'ils sont plus rapprochés les uns des autres, la lutte est encore plus ardente et la spécialisation qui en résulte plus rapide et plus complète.

En d'autres termes, dans la mesure où la constitution sociale est segmentaire, chaque segment a ses organes propres qui sont comme protégés et tenus à distance des organes semblables par les cloisons qui séparent les différents segments. Mais, à mesure que ces cloisons s'effacent, il est inévitable que les organes similaires s'atteignent, entrent en lutte et s'efforcent de se substituer les uns aux autres. Or, de quelque manière que se fasse cette substitution, il ne peut manquer d'en résulter quelque progrès dans la voie de la spécialisation. Car, d'une part, l'organe segmentaire qui triomphe, si l'on peut ainsi parler, ne peut suffire à la tâche plus vaste qui lui incombe désormais que grâce à une plus grande division du travail, et d'autre part les vaincus ne peuvent se maintenir qu'en se concentrant à une partie seulement de la fonction totale qu'ils remplissaient jusqu'alors. Le petit patron devient contremaître, le petit marchand devient employé, etc. Cette part peut d'ailleurs être plus ou moins considérable suivant que l'infériorité est plus ou moins marquée. Il arrive même que la fonction primitive se dissocie simplement en deux fractions d'égale importance. Au lieu d'entrer ou de rester en concurrence, deux entreprises semblables retrouvent l'équilibre en se partageant leur tâche commune ; au lieu de se subordonner l'une à l'autre, elles se coordonnent. Mais, dans tous les cas, il y a apparition de spécialités nouvelles.

Quoique les exemples qui précèdent soient surtout empruntés à la vie économique, cette explication s'applique à toutes les fonctions sociales indistinctement. Le travail scientifique, artistique, etc., ne se divise pas d'une autre manière ni pour d'autres raisons. C'est encore en vertu des mêmes causes que, comme nous l'avons vu, l'appareil régulateur central absorbe en lui les organes régulateurs locaux et les réduit au rôle d'auxiliaires spéciaux.

De tous ces changements résulte-t-il un accroissement du bonheur moyen ? On ne voit pas à quelle cause il serait dû. L'intensité plus grande de la lutte implique de nouveaux et pénibles efforts qui ne sont pas de nature à rendre les hommes plus heureux. Tout se passe mécaniquement. Une rupture d'équilibre dans la masse sociale suscite des conflits qui ne peuvent être résolus que par une division du travail plus développée : tel est le moteur du progrès. Quant aux circonstances extérieures, aux combinaisons variées de l'hérédité, comme les déclivités du terrain déterminent la direction d'un courant, mais ne le créent pas, elles marquent le sens dans lequel se fait la spécialisation là où elle est nécessaire, mais ne la nécessitent pas. Les différences individuelles qu'elles produisent resteraient à l'état de virtualité si, pour faire face à des difficultés nouvelles, nous n'étions contraints de les mettre en saillie et de les développer.

La division du travail est donc un résultat de la lutte pour la vie : mais elle en est un dénouement adouci. Grâce à elle, en effet, les rivaux ne sont pas obligés de s'éliminer mutuellement, mais peuvent coexister les uns à côté des autres. Aussi, à

mesure qu'elle se développe, elle fournit à un plus grand nombre d'individus qui, dans des sociétés plus homogènes, seraient condamnés à disparaître, les moyens de se maintenir et de survivre. Chez beaucoup de peuples inférieurs, tout organisme mal venu devait fatalement périr ; car il n'était utilisable pour aucune fonction. Parfois, la loi, devançant et consacrant en quelque sorte les résultats de la sélection naturelle, condamnait à mort les nouveau-nés infirmes ou faibles, et Aristote lui-même¹ trouvait cet usage naturel. Il en est tout autrement dans les sociétés plus avancées. Un individu chétif peut trouver dans les cadres complexes de notre organisation sociale une place où il lui est possible de rendre des services. S'il n'est faible que de corps et si son cerveau est sain, il se consacrera aux travaux de cabinet, aux fonctions spéculatives. Si c'est son cerveau qui est débile, « il devra, sans doute, renoncer à affronter la grande concurrence intellectuelle ; ruais la société a, dans les alvéoles secondaires de sa ruche, des places assez petites qui l'empêchent d'être éliminé² ». De même, chez les peuplades primitives, l'ennemi vaincu est mis à mort ; là où les fonctions industrielles sont séparées des fonctions militaires, il subsiste à côté du vainqueur en qualité d'esclave.

Il y a bien quelques circonstances où des fonctions différentes entrent en concurrence. Ainsi, dans l'organisme individuel, à la suite d'un jeûne prolongé, le système nerveux se nourrit aux dépens des autres organes, et le même phénomène se produit si l'activité cérébrale prend un développement trop considérable. Il en est de même dans la société. En temps de famine ou de crise économique, les fonctions vitales sont obligées, pour se maintenir, de prendre leurs subsistances aux fonctions moins essentielles. Les industries de luxe périssent, et les portions de la fortune publique qui servaient à les entretenir sont absorbées par les industries d'alimentation ou d'objets de première nécessité. Ou bien encore il peut arriver qu'un organisme parvienne à un degré d'activité anormal, disproportionné aux besoins, et que, pour subvenir aux dépenses causées par ce développement exagéré, il lui faille prendre sur la part qui revient aux autres. Par exemple, il y a des sociétés où il y a trop de fonctionnaires, ou trop de soldats, ou trop d'officiers, ou trop d'intermédiaires, ou trop de prêtres, etc. ; les autres professions souffrent de cette hypertrophie. Mais tous ces cas sont pathologiques ; ils sont dus à ce que la nutrition de l'organisme ne se fait pas régulièrement ou à ce que l'équilibre fonctionnel est rompu.

Mais une objection se présente à l'esprit :

Une industrie ne peut vivre que si elle répond à quelque besoin. Une fonction ne peut se spécialiser que si cette spécialisation correspond à quelque besoin de la société. Or, toute spécialisation nouvelle a pour résultat d'augmenter et d'améliorer la production. Si cet avantage n'est pas la raison d'être de la division du travail, c'en est la conséquence nécessaire. Par conséquent, un progrès ne peut s'établir d'une manière durable que si les individus ressentent réellement le besoin de produits plus abondants ou de meilleure qualité. Tant que l'industrie des transports n'était pas constituée, chacun se déplaçait avec les moyens dont il disposait, et on était fait à cet état de choses. Pourtant, pour qu'elle ait pu devenir une spécialité, il a fallu que les hommes

¹ *Politique*, IV (VII), 16, 1335 b, 20 et suiv.

² BORDIER, *Vie des sociétés*, 45.

cessassent de se contenter de ce qui leur avait suffi jusqu'alors et devinssent plus exigeants. Mais d'où peuvent venir ces exigences nouvelles ?

Elles sont un effet de cette même cause qui détermine les progrès de la division du travail. Nous venons de voir en effet qu'ils sont dus à l'ardeur plus grande de la lutte. Or, une lutte plus violente ne va pas sans un plus grand déploiement de forces et, par conséquent, sans de plus grandes fatigues. Mais pour que la vie se maintienne, il faut toujours que la réparation soit proportionnée à la dépense ; c'est pourquoi les aliments qui, jusqu'alors, suffisaient à restaurer l'équilibre organique sont désormais insuffisants. Il faut une nourriture plus abondante et plus choisie. C'est ainsi que le paysan, dont le travail est moins épuisant que celui de l'ouvrier des villes, se soutient tout aussi bien, quoique avec une alimentation plus pauvre. Celui-ci ne peut se contenter d'une nourriture végétale, et encore, même dans ces conditions, a-t-il bien du mal à compenser le déficit qu'un travail intense et continu creuse chaque jour dans le budget de son organisme ¹.

D'autre part, c'est surtout le système nerveux central qui supporte tous ces frais ² ; car il faut s'ingénier pour trouver des moyens de soutenir la lutte, pour créer des spécialités nouvelles, pour les acclimater, etc. D'une manière générale, plus le milieu est sujet au changement, plus la part de l'intelligence dans la vie devient grande ; car elle seule peut retrouver les conditions nouvelles d'un équilibre qui se rompt sans cesse, et le restaurer. La vie cérébrale se développe donc en même temps que la concurrence devient plus vive, et dans la même mesure.

On constate ces progrès parallèles non pas seulement chez l'élite, mais dans toutes les classes de la société. Sur ce point encore, il n'y a qu'à comparer l'ouvrier avec l'agriculteur ; c'est un fait connu que le premier est beaucoup plus intelligent, malgré le caractère machinal des tâches auxquelles il est souvent consacré. D'ailleurs, ce n'est pas sans raison que les maladies mentales marchent du même pas que la civilisation, ni qu'elles sévissent dans les villes de préférence aux campagnes, et dans les grandes villes plus que dans les petites ³. Or, un cerveau plus volumineux et plus délicat a d'autres exigences qu'un encéphale plus grossier. Des peines ou des privations que celui-ci ne sentait même pas ébranlent douloureusement celui-là. Pour la même raison, il faut des excitants moins simples pour affecter agréablement cet organe, une fois qu'il s'est affiné, et il en faut davantage, parce qu'il s'est en même temps développé. Enfin, plus que tous les autres, les besoins proprement intellectuels s'accroissent ⁴ ; des explications grossières ne peuvent plus satisfaire des esprits plus exercés. On réclame des clartés nouvelles, et la science entretient ces aspirations en même temps qu'elle les satisfait.

Tous ces changements sont donc produits mécaniquement par des causes nécessaires. Si notre intelligence et notre sensibilité se développent et s'aiguisent, c'est que nous les exerçons davantage ; et si nous les exerçons plus, c'est que nous y sommes contraints par la violence plus grande de la lutte que nous avons à soutenir. Voilà comment, sans l'avoir voulu, l'humanité se trouve apte à recevoir une culture plus intense et plus variée.

¹ Voir BORDIER, *op. cit.*, 166 et suiv.

² FÉRÉ, *Dégénérescence et criminalité*, 88.

³ Voir art. « Aliénation mentale », dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*.

⁴ Ce développement de la vie proprement intellectuelle ou scientifique a encore une autre cause que nous verrons au chapitre suivant.

Cependant, si un autre facteur n'intervenait, cette simple prédisposition ne saurait susciter elle-même les moyens de se satisfaire, car elle ne constitue qu'une aptitude à jouir, et, suivant la remarque de M. Bain, « de simples aptitudes à jouir ne provoquent pas nécessairement le désir. Nous pouvons être constitués de manière à prendre du plaisir à cultiver la musique, la peinture, la science, et cependant à ne pas le désirer, si on nous en a toujours empêchés ¹ ». Même quand nous sommes poussés vers un objet par une impulsion héréditaire et très forte, nous ne pouvons le désirer qu'après être entrés en rapports avec lui. L'adolescent qui n'a jamais entendu parler des relations sexuelles ni des joies qu'elles procurent, peut bien éprouver un malaise vague et indéfinissable ; il peut avoir la sensation que quelque chose lui manque, mais il ne sait pas quoi et, par conséquent, n'a pas de désirs sexuels proprement dits ; aussi ces aspirations indéterminées peuvent-elles assez facilement dévier de leurs fins naturelles et de leur direction normale. Mais, au moment même où l'homme est en état de goûter ces jouissances nouvelles et les appelle même inconsciemment, il les trouve à sa portée, parce que la division du travail s'est en même temps développée et qu'elle les lui fournit. Sans qu'il y ait à cela la moindre harmonie préétablie, ces deux ordres de faits se rencontrent, tout simplement parce qu'ils sont des effets d'une même cause.

Voici comme on peut concevoir que se fait cette rencontre. L'attrait de la nouveauté suffirait déjà à pousser l'homme à expérimenter ces plaisirs. Il y est même d'autant plus naturellement porté que la richesse et la complexité plus grandes de ces excitants lui font trouver plus médiocres ceux dont il s'était jusqu'alors contenté. Il peut d'ailleurs s'y adapter mentalement avant d'en avoir fait l'essai ; et comme, en réalité, ils correspondent aux changements qui se sont faits dans sa constitution, il pressent qu'il s'en trouvera bien. L'expérience vient ensuite confirmer ces pressentiments ; les besoins qui sommeillaient s'éveillent, se déterminent, prennent conscience d'eux-mêmes et s'organisent. Ce n'est pas à, dire toutefois que cet ajustement soit, dans tous les cas, aussi parfait ; que chaque produit nouveau, dû à de nouveaux progrès de la division du travail, corresponde toujours à un besoin réel de notre nature, il est, au contraire, vraisemblable qu'assez souvent les besoins se contractent seulement parce qu'on a pris l'habitude de l'objet auquel ils se rapportent. Cet objet n'était ni nécessaire ni utile ; mais il s'est trouvé qu'on en a fait plusieurs fois l'expérience, et on s'y est si bien fait qu'on ne peut plus s'en passer. Les harmonies qui résultent de causes toutes mécaniques ne peuvent jamais être qu'imparfaites et approchées ; mais elles sont suffisantes pour maintenir l'ordre en général. C'est ce qui arrive à la division du travail. Les progrès qu'elle fait sont, non pas dans tous les cas, mais généralement, en harmonie avec les changements qui se font chez l'homme, et c'est ce qui leur permet de durer.

Mais, encore une fois, nous ne sommes pas pour cela plus heureux. Sans doute, une fois que ces besoins sont excités, ils ne peuvent rester en souffrance sans qu'il y ait douleur. Mais notre bonheur n'est pas plus grand parce qu'ils sont excités. Le point de repère par rapport auquel nous mesurons l'intensité relative de nos plaisirs est déplacé ; il en résulte un bouleversement de toute la graduation. Mais ce déclassement des plaisirs n'implique pas un accroissement. Parce que le milieu n'est plus le même, nous avons dû changer, et ces changements en ont déterminé d'autres dans notre manière d'être heureux ; mais qui dit changements ne dit pas nécessairement progrès.

¹ *Émotions et volonté*, 419.

On voit combien la division *du* travail nous apparaît sous un autre aspect qu'aux économistes. Pour eux, elle consiste essentiellement à produire davantage. Pour nous, cette productivité *plus* grande est seulement une conséquence nécessaire, un contrecoup du phénomène. Si nous nous spécialisons, ce n'est pas pour produire plus, mais c'est pour pouvoir vivre dans les conditions nouvelles d'existence qui nous sont faites.

IV

Un corollaire de tout ce qui précède, c'est que la division du travail ne peut s'effectuer qu'entre les membres d'une société déjà constituée.

En effet, quand la concurrence oppose des individus isolés et étrangers les uns aux autres, elle ne peut que les séparer davantage. S'ils disposent librement de l'espace, ils se fuiront ; s'ils ne peuvent sortir des limites déterminées, ils se différencieront, mais de manière à devenir encore plus indépendants les uns des autres. On ne peut citer aucun cas où des relations de pure hostilité se soient, sans l'intervention d'aucun autre facteur, transformées en relations sociales. Aussi, comme entre les individus d'une même espèce animale ou végétale il n'y a généralement aucun lien, la guerre qu'ils se font n'a-t-elle d'autre résultat que de les diversifier, de donner naissance à des variétés dissemblables et qui s'écartent toujours plus les unes des autres. C'est cette disjonction progressive que Darwin a appelée la loi de la divergence des caractères. Or, la division du travail unit en même temps qu'elle oppose ; elle fait converger les activités qu'elle différencie ; elle rapproche ceux qu'elle sépare. Puisque la concurrence ne peut pas avoir déterminé ce rapprochement, il faut bien qu'il ait préexisté ; il faut que les individus entre lesquels la lutte s'engage soient déjà solidaires et le sentent, c'est-à-dire appartiennent à une même société. C'est pourquoi là où ce sentiment de solidarité est trop faible pour résister à l'influence dispersive de la concurrence, celle-ci engendre de tout autres effets que la division du travail. Dans les pays où l'existence est trop difficile par suite de l'extrême densité de la population, les habitants, au lieu de se spécialiser, se retirent définitivement ou provisoirement de la société ; ils émigrent dans d'autres régions.

Il suffit, d'ailleurs, de se représenter ce qu'est la division du travail pour comprendre qu'il n'en peut être autrement. Elle consiste, en effet, dans le partage de fonctions jusque-là communes. Mais ce partage ne peut être exécuté d'après un plan préconçu ; on ne peut dire par avance où doit se trouver la ligne de démarcation entre les tâches, une fois qu'elles seront séparées ; car elle n'est pas marquée avec une telle évidence dans la nature des choses, mais dépend, au contraire, d'une multitude de circonstances. Il faut donc que la division se fasse d'elle-même et progressivement. Par conséquent, pour que, dans ces conditions, une fonction puisse se partager en deux fractions exactement complémentaires, comme l'exige la nature de la division du travail, il est indispensable que les deux parties qui se spécialisent soient, pendant tout le temps que dure cette dissociation, en communication constante : il n'y a pas d'autre moyen pour que l'une reçoive tout le mouvement que l'autre abandonne et qu'elles s'adaptent l'une à l'autre. Or, de même qu'une colonie animale dont tous les membres sont en continuité de tissu constitue un individu, tout agrégat d'individus, qui sont en contact continu, forme une société. La division du travail ne peut donc se

produire qu'au sein d'une société préexistante. Par là, nous n'entendons pas dire tout simplement que les individus doivent adhérer matériellement les uns aux autres, mais il faut encore qu'il y ait entre eux des liens moraux. D'abord, la continuité matérielle, à elle seule, donne naissance à des liens de ce genre, pourvu qu'elle soit durable ; mais, de plus, ils sont directement nécessaires. Si les rapports qui commencent à s'établir dans la période des tâtonnements n'étaient soumis à aucune règle, si aucun pouvoir ne modérait le conflit des intérêts individuels, ce serait un chaos d'où ne pourrait sortir aucun ordre nouveau. On imagine, il est vrai, que tout se passe alors en conventions privées et librement débattues ; il semble donc que toute action sociale soit absente. Mais on oublie que les contrats ne sont possibles que là où il existe déjà une réglementation juridique et, par conséquent, une société.

C'est donc à tort qu'on a vu parfois dans la division du travail le fait fondamental de toute vie sociale. Le travail ne se partage pas entre individus indépendants et déjà différenciés qui se réunissent et s'associent pour mettre en commun leurs différentes aptitudes. Car ce serait un miracle que des différences, ainsi nées au hasard des circonstances, pussent se raccorder aussi exactement de manière à former un tout cohérent. Bien loin qu'elles précèdent la vie collective, elles en dérivent. Elles ne peuvent se produire qu'au sein d'une société et sous la pression de sentiments et de besoins sociaux ; c'est ce qui fait qu'elles sont essentiellement harmoniques. Il y a donc une vie sociale en dehors de toute division du travail, mais que celle-ci suppose. C'est, en effet, ce que nous avons directement établi en faisant voir qu'il y a des sociétés dont la cohésion est essentiellement due à la communauté des croyances et des sentiments, et que c'est de ces sociétés que sont sorties celles dont la division du travail assure l'unité. Les conclusions du livre précédent et celles auxquelles nous venons d'arriver peuvent donc servir à se contrôler et à se confirmer mutuellement. La division du travail physiologique est elle-même soumise à cette loi : elle n'apparaît jamais qu'au sein de masses polycellulaires qui sont déjà douées d'une certaine cohésion.

Pour nombre de théoriciens, c'est une vérité par soi-même évidente que toute société consiste essentiellement dans une coopération. « Une société, au sens scientifique du mot, dit M. Spencer, n'existe que lorsqu'à la juxtaposition des individus s'ajoute la coopération ¹. » Nous venons de voir que ce prétendu axiome est le contrepied de la vérité. Il est au contraire évident, comme le dit Auguste Comte, « que la coopération, bien loin d'avoir pu produire la société, en suppose nécessairement le préalable établissement spontané ² ». Ce qui rapproche les hommes, ce sont des causes mécaniques et des forces impulsives comme l'affinité du sang, l'attachement à un même sol, le culte des ancêtres, la communauté des habitudes, etc. C'est seulement quand le groupe s'est formé sur ces bases que la coopération s'y organise.

Encore, la seule qui soit possible dans le principe est-elle tellement intermittente et faible que la vie sociale, si elle n'avait pas d'autre source, serait elle-même sans force et sans continuité. A plus forte raison, la coopération complexe qui résulte de la division du travail est-elle un phénomène ultérieur et dérivé. Elle résulte de mouvements intestinaux qui se développent au sein de la masse, quand celle-ci est constituée. Il est vrai qu'une fois qu'elle est apparue, elle resserre les liens sociaux et fait de la société une individualité plus parfaite. Mais cette intégration en suppose une autre qu'elle remplace. Pour que les unités sociales puissent se différencier, il faut

¹ *Sociologie, III, 331.*

² *Cours de philosophie positive, IV, 421.*

d'abord qu'elles se soient attirées ou groupées en vertu des ressemblances qu'elles présentent. Ce procédé de formation s'observe, non pas seulement aux origines, mais à chaque stade de l'évolution. Nous savons, en effet, que les sociétés supérieures résultent de la réunion de sociétés inférieures du même type : il faut d'abord que ces dernières soient confondues au sens d'une seule et même conscience collective pour que le processus de différenciation puisse commencer ou recommencer. C'est ainsi que les organismes plus complexes se forment par la répétition d'organismes plus simples, semblables entre eux, qui ne se différencient qu'une fois associés. En un mot, l'association et la coopération sont deux faits distincts, et si le second, quand il est développé, réagit sur le premier et le transforme, si les sociétés humaines deviennent de plus en plus des groupes de coopérateurs, la dualité des deux phénomènes ne s'évanouit pas pour cela.

Si cette vérité importante a été méconnue par les utilitaires, c'est une erreur qui tient à la manière dont ils conçoivent la genèse de la société. Ils supposent à l'origine des individus isolés et indépendants, qui, par suite, ne peuvent entrer en relation que pour coopérer ; car ils n'ont pas d'autre raison pour franchir l'intervalle vide qui les sépare et pour s'associer. Mais cette théorie, si répandue, postule une véritable création *ex nihilo*.

Elle consiste, en effet, à déduire la société de l'individu ; or, rien de ce que nous connaissons ne nous autorise à croire à la possibilité d'une pareille génération spontanée. De l'aveu de M. Spencer, pour que la société puisse se former dans cette hypothèse, il faut que les unités primitives « passent de l'état d'indépendance parfaite à celui de dépendance mutuelle ¹ ». Mais qu'est-ce qui peut les avoir déterminées à une si complète transformation ? La perspective des avantages qu'offre la vie sociale ? Mais ils sont compensés et au-delà par la perte de l'indépendance, car pour des êtres qui sont destinés par nature à une vie libre et solitaire, un pareil sacrifice est le plus intolérable qui soit. Ajoutez à cela que, dans les premiers types sociaux, il est aussi absolu que possible, car nulle part l'individu n'est plus complètement absorbé dans le groupe. Comment l'homme, s'il était né individualiste, comme on le suppose, aurait-il pu se résigner à une existence qui froisse aussi violemment son penchant fondamental ? Combien l'utilité problématique de la coopération devait lui paraître pâle à côté d'une telle déchéance ! D'individualités autonomes, comme celles qu'on imagine, il ne peut donc rien sortir que d'individuel, et par conséquent la coopération elle-même, qui est un fait social, soumis à des règles sociales, n'en peut pas naître. C'est ainsi que le psychologue qui commence à s'enfermer dans son moi n'en peut plus sortir, pour retrouver le non-moi.

La vie collective n'est pas née de la vie individuelle, mais c'est, au contraire, la seconde qui est née de la première. C'est à cette condition seulement que l'on peut s'expliquer comment l'individualité personnelle des unités sociales a pu se former et grandir sans désagréger la société. En effet, comme, dans ce cas, elle s'élabore au sein d'un milieu social préexistant, elle en porte nécessairement la marque ; elle se constitue de manière à ne pas ruiner cet ordre collectif dont elle est solidaire ; elle y reste adaptée, tout en s'en détachant. Elle n'a rien d'antisocial, parce qu'elle est un produit de la société. Ce n'est pas la personnalité absolue de la monade, qui se suffit à soi-même et pourrait se passer du reste du monde, mais celle d'un organe ou d'une partie d'organe qui a sa fonction déterminée, mais ne peut, sans courir des chances de mort, se séparer du reste de l'organisme. Dans ces conditions, la coopération devient

¹ *Sociologie, III, 332.*

non seulement possible, mais nécessaire. Les utilitaires renversent donc l'ordre naturel des faits, et rien n'est moins surprenant que cette interversion ; c'est une illustration particulière de cette vérité générale que ce qui est premier dans la connaissance est dernier dans la réalité. Précisément parce que la coopération est le fait le plus récent, c'est elle qui frappe tout d'abord le regard. Si donc on s'en tient aux apparences, comme fait le sens commun, il est inévitable qu'on y voie le fait primaire de la vie morale et sociale.

Mais, si elle n'est pas toute la morale, il ne faut pas davantage la mettre en dehors de la morale, comme font certains moralistes. Tout comme les utilitaires, ces idéalistes la font consister exclusivement dans un système de rapports économiques, d'arrangements privés dont l'égoïsme est le seul ressort. En réalité, la vie morale circule à travers toutes les relations qui la constituent, puisqu'elle ne serait pas possible si des sentiments sociaux, et par conséquent moraux, ne présidaient à son élaboration.

On objectera la division internationale du travail ; il semble évident que, dans ce cas du moins, les individus entre lesquels le travail se partage n'appartiennent pas à la même société. Mais il faut se rappeler qu'un groupe peut, tout en gardant son individualité, être enveloppé par un autre, plus vaste, et qui- en contient plusieurs du même genre. On peut affirmer qu'une fonction, économique ou autre, ne peut se diviser entre deux sociétés que si celles-ci participent à quelques égards à une même vie commune et, par conséquent, appartiennent à une même société. Supposez, en effet, que ces deux consciences collectives ne soient pas, par quelque point, fondues ensemble, on ne voit pas comment les deux agrégats pourraient avoir le contact continu qui est nécessaire ni, par suite, comment l'un d'eux pourrait abandonner au second l'une de ses fonctions. Pour qu'un peuple se laisse pénétrer par un autre, il faut qu'il ait cessé de s'enfermer dans un patriotisme exclusif et qu'il en ait appris un autre, plus compréhensif.

Au reste, on peut directement observer ce rapport des faits dans l'exemple le plus frappant de division internationale du travail que nous offre l'histoire. On peut dire, en effet, qu'elle ne s'est jamais vraiment produite qu'en Europe et de notre temps. Or, c'est à la fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci qu'a commencé à se former une conscience commune des sociétés européennes. « Il y a, dit M. Sorel, un préjugé dont il importe de se défaire. C'est de se représenter l'Europe de l'ancien régime comme une société d'États régulièrement constituée, où chacun conformait sa conduite à des principes reconnus de tous, où le respect du droit établi gouvernait les transactions et dictait les traités, où la bonne foi en dirigeait l'exécution, où le sentiment de la solidarité des monarchies assurait, avec le maintien de l'ordre public, la durée des engagements contractés par les princes... Une Europe où les droits de chacun résultent des devoirs de tous était quelque chose de si étranger aux hommes d'État de l'ancien régime qu'il fallut une guerre d'un quart de siècle, la plus formidable qu'on eût encore vue, pour leur en imposer la notion et leur en démontrer la nécessité. La tentative que l'on fit au congrès de Vienne et dans les congrès qui suivirent pour donner à l'Europe une organisation élémentaire fut un progrès, et non un retour vers le passé ¹. » Inversement, tout retour d'un nationalisme étroit a toujours pour conséquence un développement de l'esprit protectionniste, c'est-à-dire une tendance des peuples à s'isoler, économiquement et moralement, les uns des autres.

¹ L'Europe et la Révolution française, I, 9 et 10.

Si cependant, dans certains cas, des peuples qui ne tiennent ensemble par aucun lien, qui même parfois se regardent comme ennemis ¹, échangent entre eux des produits d'une manière plus ou moins régulière, il faut ne voir dans ces faits que de simples rapports de mutualisme qui n'ont rien de commun avec la division du travail ². Car, parce que deux organismes différents se trouvent avoir des propriétés qui s'ajustent utilement, il ne s'ensuit pas qu'il y ait entre eux un partage de fonctions ³.

¹ Voir KULISCHER, *Der Handel auf den primitiven Culturstufen* (Ztschr. f. Völkerpsychologie, X, 1877, p. 378), et SCHRADER, *Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte*, Léna, 1886.

² Il est vrai que le mutualisme se produit généralement entre individus d'espèces différentes, mais le phénomène reste identique, alors même qu'il a lieu entre individus de même espèce (voir sur le mutualisme ESPINAS, *Sociétés animales*, et GIRAUD, *Les sociétés chez les animaux*).

³ Nous rappelons en terminant que nous avons seulement étudié dans ce chapitre comment il se fait qu'en général la division du travail va de plus en plus en progressant, et nous avons dit les causes déterminantes de ce progrès. Mais il peut très bien se faire que, dans une société en particulier, une certaine division du travail et, notamment, la division du travail économique, soit très développée, quoique le type segmentaire y soit encore assez fortement prononcé. Il semble bien que c'est le cas de l'Angleterre. La grande industrie, le grand commerce paraissent y être aussi développés que sur le continent, quoique le système alvéolaire y soit encore très marqué, comme le prouvent et l'autonomie de la vie locale et l'autorité qu'y conserve la tradition. (La valeur symptomatique de ce dernier fait sera déterminée dans le chapitre suivant.)

C'est qu'en effet la division du travail, étant un phénomène dérivé et secondaire, comme nous venons de le voir, se passe à la surface de la vie sociale, et cela est surtout vrai de la division du travail économique. Elle est à fleur de peau. Or, dans tout organisme, les phénomènes superficiels, par leur situation même, sont bien plus accessibles à l'action des causes extérieures, alors même que les causes internes dont ils dépendent généralement ne sont pas modifiées. Il suffit ainsi qu'une circonstance quelconque excite chez un peuple un plus vif besoin de bien-être matériel pour que la division du travail économique se développe sans que la structure sociale change sensiblement. L'esprit d'imitation, le contact d'une civilisation plus raffinée peuvent produire ce résultat. C'est ainsi que l'entendement, étant la partie culminante et, par conséquent, la plus superficielle de la conscience, peut être assez facilement modifiée par des influences externes, comme l'éducation, sans que les assises de la vie psychique soient atteintes. On crée ainsi des intelligences très suffisantes pour assurer le succès, mais qui sont sans racines profondes. Aussi ce genre de talent ne se transmet-il pas par l'hérédité.

Cette comparaison montre qu'il ne faut pas juger de la place qui revient à une société sur l'échelle sociale d'après l'état de sa civilisation, surtout de sa civilisation économique ; car celle-ci peut n'être qu'une imitation, une copie et recouvrir une structure sociale d'espèce inférieure. Le cas, il est vrai, est exceptionnel ; il se présente pourtant.

C'est seulement dans ces rencontres que la densité matérielle de la société n'exprime pas exactement l'état de la densité morale. Le principe que nous avons posé est donc vrai d'une manière très générale, et cela suffit à notre démonstration.

Chapitre III

Les facteurs secondaires

L'indétermination progressive de la conscience commune et ses causes

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu dans la première partie de ce travail que la conscience collective devenait plus faible et plus vague, à mesure que la division du travail se développait. C'est même par suite de cette indétermination progressive que la division du travail devient la source principale de la solidarité. Puisque ces deux phénomènes sont à ce point liés, il n'est pas inutile de rechercher les causes de cette régression. Sans doute, en faisant voir avec quelle régularité elle se produit, nous avons directement établi qu'elle dépend certainement de quelques conditions fondamentales de l'évolution sociale. Mais cette conclusion du livre précédent serait plus incontestable encore si nous pouvions trouver quelles sont ces conditions.

Cette question est, d'ailleurs, solidaire de celle que nous sommes en train de traiter. Nous venons de montrer que les progrès de la division du travail sont dus à la pression plus forte exercée par les unités sociales les unes sur les autres et qui les oblige à se développer dans des sens de plus en plus divergents. Mais cette pression est à chaque instant neutralisée par une pression en sens contraire que la conscience commune exerce sur chaque conscience particulière. Tandis que l'une nous pousse à nous faire une personnalité distincte, l'autre au contraire nous fait une loi de ressembler à tout le monde. Tandis que la première nous incline à suivre la pente de notre nature personnelle, la seconde nous retient et nous empêche de dévier du type collectif. En d'autres termes, pour que la division du travail puisse naître et croître, il ne suffit pas qu'il y ait chez les individus des germes d'aptitudes spéciales, ni qu'ils soient incités à varier dans le sens de ces aptitudes ; mais il faut encore que les variations individuelles soient possibles. Or, elles ne peuvent se produire quand elles sont en opposition avec quelque état fort et défini de la conscience collective ; car

plus un état est fort, et plus il résiste à tout ce qui peut l'affaiblir ; plus il est défini, moins il laisse de place aux changements. On peut donc prévoir que le progrès de la division du travail sera d'autant plus difficile et lent que la conscience commune aura plus de vitalité et de précision. Inversement, il sera d'autant plus rapide que l'individu pourra plus facilement se mettre en harmonie avec son milieu personnel. Mais, pour cela, il ne suffit pas que ce milieu existe ; il faut encore que chacun soit libre de s'y adapter, c'est-à-dire soit capable de se mouvoir avec indépendance, alors même que tout le groupe ne se meut pas en même temps et dans la même direction. Or, nous savons que les mouvements propres des particuliers sont d'autant plus rares que la solidarité mécanique est plus développée.

Les exemples sont nombreux où l'on peut directement observer cette influence neutralisante de la conscience commune sur la division du travail. Tant que la loi et les mœurs font de l'inaliénabilité et de l'indivision de la propriété immobilière une stricte obligation, les conditions nécessaires à l'apparition de la division du travail ne sont pas nées. Chaque famille forme une masse compacte, et toutes se livrent à la même occupation, à l'exploitation du patrimoine héréditaire. Chez les Slaves, la Zadruga s'accroît souvent dans de telles proportions que la misère y est grande ; cependant, comme l'esprit domestique est très fort, on continue généralement à vivre ensemble, au lieu d'aller entreprendre au dehors des professions spéciales comme celles de marin et de marchand. Dans d'autres sociétés, où la division du travail est plus avancée, chaque classe a des fonctions déterminées et toujours les mêmes qui sont soustraites à toute innovation. Ailleurs, il y a des catégories entières de professions dont l'accès est plus ou moins formellement interdit aux citoyens. En Grèce ¹, à Rome ², l'industrie et le commerce étaient des carrières méprisées ; chez les Kabyles, certains métiers comme ceux de boucher, de fabricant de chaussures, etc., sont flétris par l'opinion publique ³. La spécialisation ne peut donc pas se faire dans ces diverses directions. Enfin, même chez des peuples où la vie économique a déjà atteint un certain développement, comme chez nous au temps des anciennes corporations, les fonctions étaient réglementées de telle sorte que la division du travail ne pouvait progresser. Là où tout le monde était obligé de fabriquer de la même manière, toute variation individuelle était impossible ⁴.

Le même phénomène se produit dans la vie représentative des sociétés. La religion, cette forme éminente de la conscience commune, absorbe primitivement toutes les fonctions représentatives avec les fonctions pratiques. Les premières ne se dissocient des secondes que quand la philosophie apparaît. Or, elle n'est possible que quand la religion a perdu un peu de son empire. Cette manière nouvelle de se représenter les choses heurte l'opinion collective qui résiste. On a dit parfois que c'est le libre examen qui fait régresser les croyances religieuses ; mais il suppose à son tour une régression préalable de ces mêmes croyances. Il ne peut se produire que si la foi commune le permet.

Le même antagonisme éclate chaque fois qu'une science nouvelle se fonde. Le christianisme lui-même, quoiqu'il ait fait tout de suite à la réflexion individuelle une plus large place qu'aucune autre religion, n'a pu échapper à cette loi. Sans doute,

¹ BÜSSCHENSCHÜTZ, Besitz und Erwerb.

² D'après DENYS d'Halicarnasse (IX, 25), pendant les premiers temps de la République, aucun Romain ne pouvait se faire marchand ou artisan. - CICÉRON parle encore de tout travail mercenaire comme d'un métier dégradant (De off., I, 42).

³ HANOTEAU et LETOURNEUX, La Kabylie, II, 23.

⁴ Voir LEVASSEUR, Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution, passim.

l'opposition fut moins vive tant que les savants bornèrent leurs études au monde matériel, puisqu'il était abandonné en principe à la dispute des hommes. Encore, comme cet abandon ne fut jamais complet, comme le Dieu chrétien n'est pas entièrement étranger aux choses de cette terre, arriva-t-il nécessairement que, sur plus d'un point, les sciences naturelles elles-mêmes trouvèrent dans la foi un obstacle. Mais c'est surtout quand l'homme devint un objet de science que la résistance fut énergique. Le croyant, en effet, ne peut pas ne pas répugner à l'idée que l'homme soit étudié comme un être naturel, analogue aux autres, et les faits moraux comme les faits de la nature ; et l'on sait combien ces sentiments collectifs, sous les formes différentes qu'ils ont prises, ont gêné le développement de la psychologie et de la sociologie.

On n'a donc pas complètement expliqué les progrès de la division du travail, quand on a démontré qu'ils sont nécessaires par suite des changements survenus dans le milieu social ; mais ils dépendent encore de facteurs secondaires qui peuvent ou en faciliter, ou en gêner ou en entraver complètement le cours. Il ne faut pas oublier en effet que la spécialisation n'est pas la seule solution possible à la lutte pour la vie : il y a aussi intégration, la colonisation, la résignation à une existence précaire et plus disputée, enfin l'élimination totale des plus faibles par voie de suicide ou autrement. Puisque le résultat est dans une certaine mesure contingente et que les combattants ne sont pas nécessairement poussés vers l'une de ces issues à l'exclusion des autres, ils se portent vers celle qui est le plus à leur portée. Sains doute, si rien n'empêche la division du travail de se développer, ils se spécialisent. Mais si les circonstances rendent impossible ou trop difficile ce dénouement, il faudra bien recourir à quelque autre.

Le premier de ces facteurs secondaires consiste dans une indépendance plus grande des individus par rapport au groupe, leur permettant de varier en liberté. La division du travail physiologique est soumise à la même condition. « Même rapprochés les uns des autres, dit M. Perrier, les éléments anatomiques conservent respectivement toute leur individualité. Quel que soit leur nombre, aussi bien dans les organismes les plus élevés que dans les plus humbles, ils se nourrissent, s'accroissent et se reproduisent sans souci de leurs voisins. C'est en cela que consiste *la loi d'indépendance des éléments anatomiques*, devenue si féconde entre les mains des physiologistes. Cette indépendance doit être considérée comme la condition nécessaire au libre exercice d'une faculté plus générale des plastides, la variabilité sous l'action des circonstances extérieures ou même de certaines forces immanentes aux protoplasmes. Grâce à leur aptitude à varier et à leur indépendance réciproque, les éléments nés les uns des autres et primitivement tous semblables entre eux ont pu se modifier dans des sens différents, prendre des formes diverses, acquérir des fonctions et des propriétés nouvelles ¹. »

Contrairement à ce qui se passe dans les organismes, cette indépendance n'est pas dans les sociétés un fait primitif, puisque à l'origine l'individu est absorbé dans le groupe. Mais nous avons vu qu'elle apparaît ensuite et progresse régulièrement en même temps que la division du travail, par suite de la régression de la conscience collective. Il reste à chercher comment cette condition utile de la division du travail social se réalise à mesure qu'elle est nécessaire. Sans doute, c'est qu'elle dépend elle-même des causes qui ont déterminé les progrès de la spécialisation. Mais comment l'accroissement des sociétés en volume et en densité peut-il avoir ce résultat ?

¹ Colonies animales, 702.

I

Dans une petite société, comme tout le monde est placé sensiblement dans les mêmes conditions d'existence, le milieu collectif est essentiellement concret. Il est fait des êtres de toute sorte qui remplissent l'horizon social. Les états de conscience qui le représentent ont donc le même caractère. D'abord, ils se rapportent à des objets précis, comme cet animal, cet arbre, cette plante, cette force naturelle, etc. Puis, comme tout le monde est situé de la même manière par rapport à ces choses, elles affectent de la même façon toutes les consciences. Toute la tribu, si elle n'est pas trop étendue, jouit ou souffre également des avantages ou des inconvénients du soleil ou de la pluie, du chaud ou du froid, de tel fleuve, de telle source, etc. Les impressions collectives qui résultent de la fusion de toutes ces impressions individuelles, sont donc déterminées dans leur forme aussi bien que dans leurs objets-et, par suite, la conscience commune a un caractère défini. Mais elle change de nature à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses. Parce que ces dernières se répandent sur une plus vaste surface, elle est elle-même obligée de s'élever au-dessus de toutes les diversités locales, de dominer davantage l'espace et, par conséquent, de devenir plus abstraite. Car il n'y a guère que des choses générales qui puissent être communes à tous ces milieux divers. Ce n'est plus tel animal, mais telle espèce ; telle source, mais les sources ; telle forêt, mais la forêt *in abstracto*.

D'autre part, parce que les conditions de la vie ne sont plus partout les mêmes, ces objets communs, quels qu'ils soient, ne peuvent plus déterminer partout des sentiments aussi parfaitement identiques. Les résultantes collectives n'ont donc plus la même netteté, et cela d'autant plus que les éléments composants sont plus dissimilaires. Plus il y a de différence entre les portraits individuels qui ont servi à faire un portrait composite, plus celui-ci est indécis. Il est vrai que les consciences collectives locales peuvent garder leur individualité au sein de la conscience collective générale et que, comme elles embrassent de moindres horizons, elles restent plus facilement concrètes. Mais nous savons qu'elles viennent peu à peu s'évanouir au sein de la première, à mesure que s'effacent les segments sociaux auxquels elles correspondent.

Le fait qui, peut-être, manifeste le mieux cette tendance croissante de la conscience commune, c'est la transcendance parallèle du plus essentiel de ses éléments, je veux parler de la notion de la divinité. A l'origine, les dieux ne sont pas distincts de l'univers, ou plutôt il n'y a pas de dieux, mais seulement des êtres sacrés, sans que le caractère sacré dont ils sont revêtus soit rapporté à quelque entité extérieure, comme à sa source. Les animaux ou les végétaux de l'espèce qui sert de totem au clan sont l'objet du culte ; mais ce n'est pas qu'un principe *sui generis* vienne leur communiquer du dehors leur nature divine. Cette nature leur est intrinsèque ; ils sont divins par eux-mêmes. Mais peu à peu, les forces religieuses se détachent des choses dont elles n'étaient d'abord que des attributs, et elles s'hypostasient. Ainsi se forme la notion d'esprits ou de dieux qui, tout en résidant de préférence ici ou là, existent cependant en dehors des objets particuliers auxquels ils sont plus spécialement rattachés ¹. Par cela même, ils ont quelque chose de moins concret. Toutefois, qu'ils soient multiples

¹ Voir RÉVILLE, *Religions des peuples non civilisés*, I, 67 et suiv. ; II, 230 et suiv.

ou qu'ils aient été ramenés à une certaine unité, ils sont encore immanents au monde. Séparés, en partie, des choses, ils sont toujours dans l'espace. Ils restent donc tout près de nous, constamment mêlés à notre vie. Le polythéisme gréco-latin, qui est une forme plus élevée et mieux organisée de l'animisme, marque un progrès nouveau dans le sens de la transcendance. La résidence des dieux devient plus nettement distincte de celle des hommes. Retirés sur les hauteurs mystérieuses de l'Olympe ou dans les profondeurs de la terre, ils n'interviennent plus personnellement dans les affaires humaines que d'une manière assez intermittente. Mais c'est seulement avec le christianisme que Dieu sort définitivement de l'espace ; son royaume n'est plus de ce monde ; la dissociation entre la nature et le divin est même si complète qu'elle dégénère en antagonisme. En même temps, la notion de la divinité devient plus générale et plus abstraite, car elle est formée non de sensations, comme dans le principe, mais d'idées. Le Dieu de l'humanité a nécessairement moins de compréhension que ceux de la cité ou du clan.

D'ailleurs, en même temps que la religion, les règles du droit s'universalisent, ainsi que celles de la morale. Liées d'abord à des circonstances locales, à des particularités ethniques, climatiques, etc., elles s'en affranchissent peu à peu et, du même coup, deviennent plus générales. Ce qui rend sensible cet accroissement de généralité, c'est le déclin ininterrompu du formalisme. Dans les sociétés inférieures, la forme même extérieure de la conduite est prédéterminée jusque dans ses détails. La façon dont l'homme doit se nourrir, se vêtir en chaque circonstance, les gestes qu'il doit faire, les formules qu'il doit prononcer sont fixés avec précision. Au contraire, plus on s'éloigne du point de départ, plus les prescriptions morales et juridiques perdent de leur netteté et de leur précision. Elles ne réglementent plus que les formes les plus générales de la conduite et les réglementent d'une manière très générale, disant ce qui doit être fait, non comment cela doit être fait. Or, tout ce qui est défini s'exprime sous une forme définie. Si les sentiments collectifs avaient la même détermination qu'autrefois, ils ne s'exprimeraient pas d'une manière moins déterminée. Si les détails concrets de l'action et de la pensée étaient aussi uniformes, ils seraient aussi obligatoires.

On a souvent remarqué que la civilisation avait tendance à devenir plus rationnelle et plus logique ; on voit maintenant quelle en est la cause. Cela seul est rationnel qui est universel. Ce qui dérouté l'entendement, c'est le particulier et le concret. Nous ne pensons bien que le général. Par conséquent, plus la conscience commune est proche des choses particulières, plus elle en porte exactement l'empreinte, plus aussi elle est inintelligible. Voilà d'où vient l'effet que nous font les civilisations primitives. Ne pouvant les ramener à des principes logiques, nous sommes portés à n'y voir que des combinaisons bizarres et fortuites d'éléments hétérogènes. En réalité, elles n'ont rien d'artificiel ; seulement, il faut en chercher les causes déterminantes dans des sensations et des mouvements de la sensibilité, non dans des concepts, et s'il en est ainsi, c'est que le milieu social pour lequel elles sont faites n'est pas suffisamment étendu. Au contraire, quand la civilisation se développe sur un champ d'action plus vaste, quand elle s'applique à plus de gens et de choses, les idées générales apparaissent nécessairement et y deviennent prédominantes. La notion d'homme, par exemple, remplace dans le droit, dans la morale, dans la religion celle du Romain, qui, plus concrète, est plus réfractaire à la science. C'est donc l'accroissement de volume des sociétés et leur condensation plus grande qui expliquent cette grande transformation.

Or, plus la conscience commune devient générale, plus elle laisse de place aux variations individuelles. Quand Dieu est loin des choses et des hommes, son action n'est plus de tous les instants et ne s'étend plus à tout. Il n'y a plus de fixe que des règles abstraites qui peuvent être librement appliquées de manières très différentes. Encore n'ont-elles plus ni le même ascendant ni la même force de résistance. En effet, si les pratiques et les formules, quand elles sont précises, déterminent la pensée et les mouvements avec une nécessité analogue à celle des réflexes, au contraire, ces principes généraux ne peuvent passer dans les faits qu'avec le concours de l'intelligence. Or, une fois que la réflexion est éveillée, il n'est pas facile de la contenir. Quand elle a pris des forces, elle se développe spontanément au-delà des limites qu'on lui avait assignées. On commence par mettre quelques articles de foi au-dessus de la discussion, puis la discussion s'étend jusqu'à eux. On veut s'en rendre compte, on leur demande leurs raisons d'être, et de quelque manière qu'ils subissent cette épreuve, ils y laissent une partie de leur force. Car des idées réfléchies n'ont jamais la même puissance contraignante que des instincts ; c'est ainsi que des mouvements qui ont été délibérés n'ont pas l'instantanéité des mouvements involontaires. Parce qu'elle devient plus rationnelle, la conscience collective devient donc moins impérative, et, pour cette raison encore, elle gêne moins le libre développement des variétés individuelles.

II

Mais cette cause n'est pas celle qui contribue le plus à produire ce résultat.

Ce qui fait la force des états collectifs, ce n'est pas seulement qu'ils sont communs à la génération présente, mais c'est surtout qu'ils sont, pour la plupart, un legs des générations antérieures. La conscience commune ne se constitue en effet que très lentement et se modifie de même. Il faut du temps pour qu'une forme de conduite ou une croyance arrive à ce degré de généralité et de cristallisation, du temps aussi pour qu'elle le perde. Elle est donc presque tout entière un produit du passé. Or, ce qui vient du passé est généralement l'objet d'un respect tout particulier. Une pratique à laquelle tout le monde unanimement se conforme a sans doute un grand prestige ; mais si elle est forte en outre de l'assentiment des ancêtres, on ose encore bien moins y déroger. L'autorité de la conscience collective est donc faite en grande partie de l'autorité de la tradition. Nous allons voir que celle-ci diminue nécessairement à mesure que le type segmentaire s'efface.

En effet, quand il est très prononcé, les segments forment autant de petites sociétés plus ou moins fermées les unes aux autres. Là où ils ont une base familiale, il est aussi difficile d'en changer que de changer de famille, et si, quand ils n'ont plus qu'une base territoriale, les barrières qui les séparent sont moins infranchissables, elles persistent cependant. Au Moyen Âge, il était encore difficile à un ouvrier de trouver du travail dans une autre ville que la sienne¹ ; les douanes intérieures formaient, d'ailleurs, autour de chaque compartiment social une ceinture qui le protégeait contre les infiltrations d'éléments étrangers. Dans ces conditions, l'individu est retenu

¹ LEVASSEUR, op. cit., I, 239.

au sol où il est né et par les liens qui l'y attachent et parce qu'il est repoussé d'ailleurs ; la rareté des voies de communications et de transmission est une preuve de cette occlusion de chaque segment. Par contrecoup, les causes qui maintiennent l'homme dans son milieu natal le fixent dans son milieu domestique. D'abord, à l'origine, les deux se confondent, et si, plus tard, ils se distinguent, on ne peut pas s'éloigner beaucoup du second quand on ne peut pas dépasser le premier. La force d'attraction qui résulte de la consanguinité exerce dans son action avec son maximum d'intensité, puisque chacun reste toute sa vie placé tout près de la source même de cette force. C'est, en effet, une loi sans exception que, plus la structure sociale est de nature segmentaire, plus les familles forment de grandes masses compactes, indivises, ramassées sur elles-mêmes ¹.

Au contraire, à mesure que les lignes de démarcation qui séparent les différents segments s'effacent, il est inévitable que cet équilibre se rompe. Comme les individus ne sont plus contenus dans leurs lieux d'origine et que ces espaces libres, qui s'ouvrent devant eux, les attirent, ils ne peuvent manquer de s'y répandre. Les enfants ne restent plus immuablement attachés au pays de leurs parents, mais s'en vont tenter fortune dans toutes les directions. Les populations se mélangent, et c'est ce qui fait que leurs différences originelles achèvent de se perdre. La statistique ne nous permet malheureusement pas de suivre dans l'histoire la marche de ces migrations intérieures ; mais il est un fait qui suffit à établir leur importance croissante, c'est la formation et le développement des villes. Les villes, en effet, ne se forment pas par une sorte de croissance spontanée, mais par immigration. Bien loin qu'elles doivent leur existence et leurs progrès à l'excédent normal des naissances sur les décès, elles présentent à ce point de vue un déficit général. C'est donc du dehors qu'elles reçoivent les éléments dont elles s'accroissent journellement. Selon Dunant ², le croît annuel de l'ensemble de la population des trente et une grandes villes d'Europe emprunte 784,6 pour mille à l'immigration. En France, le recensement de 1881 accusait sur celui de 1876 une augmentation de 766 000 habitants ; le département de la Seine et les quarante-cinq villes ayant plus de 30 000 habitants « absorbaient sur le chiffre de l'accroissement quinquennal plus de 661 000 habitants, en laissant seulement 105 000 à répartir entre les villes moyennes, les petites villes et les campagnes ³ ». Ce n'est pas seulement vers les grandes villes que se portent ces grands mouvements migrateurs, ils rayonnent dans les régions avoisinantes. M. Bertillon a calculé que, pendant l'année 1886, tandis que, dans la moyenne de la France, sur 100 habitants, 11,25 seulement étaient nés en dehors du département, dans le département de la Seine il y en avait 34,67. Cette proportion des étrangers est d'autant plus élevée que les villes que compte le département sont plus peuplées. Elle est de 31,47 dans le Rhône, de 26,29 dans les Bouches-du-Rhône, de 26,41 dans la Seine-et-Oise ⁴, de 19,46 dans le Nord, de 17,62 dans la Gironde ⁵. Ce phénomène n'est pas particulier aux grandes villes ; il se produit également, quoique avec une moindre intensité, dans les petites villes, dans les bourgs. « Toutes ces agglomérations augmentent constamment aux

¹ Le lecteur voit de lui-même les faits qui vérifient cette loi dont nous ne pouvons donner ici une démonstration expresse. Elle résulte de recherches que nous avons faites sur la famille et que nous espérons publier prochainement.

² Cité par LAYET, *Hygiène des paysans*, dernier chapitre.

³ DUMONT, *Dépopulation et civilisation*, 175.

⁴ Ce chiffre élevé est un effet du voisinage de Paris.

⁵ *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, art. « Migration ».

dépens des communes plus petites, de sorte que l'on voit à chaque recensement le nombre des villes de chaque catégorie s'augmenter de quelques unités ¹. »

Or, la mobilité plus grande des unités sociales que supposent ces phénomènes de migration détermine un affaiblissement de toutes les traditions.

En effet, ce qui fait surtout la force de la tradition, c'est le caractère des personnes qui la transmettent et l'inculquent, je veux dire les anciens. Ils en sont l'expression vivante ; eux seuls ont été témoins de ce que faisaient les ancêtres. Ils sont l'unique intermédiaire entre le présent et le passé. D'autre part, ils jouissent, auprès des générations qui ont été élevées sous leurs yeux et sous leur direction, d'un prestige que rien ne peut remplacer. L'enfant, en effet, a conscience de son infériorité vis-à-vis des personnes plus âgées qui l'entourent, et il sent qu'il dépend d'elles. Le respect révérentiel qu'il a pour elles se communique naturellement à tout ce qui en vient, à tout ce qu'elles disent et à tout ce qu'elles font. C'est donc l'autorité de l'âge qui fait en grande partie celle de la tradition. Par conséquent, tout ce qui peut contribuer à prolonger cette influence au-delà de l'enfance ne peut que fortifier les croyances et les pratiques traditionnelles. C'est ce qui arrive quand l'homme fait continue à vivre dans le milieu où il a été élevé, car il reste alors en rapports avec les personnes qui l'ont connu enfant, et soumis à leur action. Le sentiment qu'il a pour elles subsiste et, par conséquent, produit les mêmes effets, c'est-à-dire contient les vellétés d'innovation. Pour qu'il se produise des nouveautés dans la vie sociale, il ne suffit pas que des générations nouvelles arrivent à la lumière, il faut encore qu'elles ne soient pas trop fortement entraînées à suivre les errements de leurs devancières. Plus l'influence de ces dernières est profonde, - et elle est d'autant plus profonde qu'elle dure davantage, - plus il y a d'obstacles aux changements. Auguste Comte avait raison de dire que si la vie humaine était décuplée, sans que la proportion respective des âges fût pour cela modifiée, il en résulterait « un ralentissement inévitable, quoique impossible à mesurer, de notre développement social ² ».

Mais c'est l'inverse qui se produit si l'homme, au sortir de l'adolescence, est transplanté dans un nouveau milieu. Sans doute, il y trouve aussi des hommes plus âgés que lui ; mais ce n'est pas ceux dont il a, pendant l'enfance, subi l'action. Le respect qu'il a pour eux est donc moindre et de nature plus conventionnelle, car il ne correspond à aucune réalité ni actuelle, ni passée. Il n'en dépend pas et n'en a jamais dépendu ; il ne peut donc les respecter que par analogie. C'est, d'ailleurs, un fait connu que le culte de l'âge va en s'affaiblissant avec la civilisation. Si développé jadis, il se réduit aujourd'hui à quelques pratiques de politesse, inspirées par une sorte de pitié. On plaint les vieillards plus qu'on ne les craint. Les âges sont nivelés. Tous les hommes qui sont arrivés à la maturité se traitent à peu près en égaux. Par suite de ce nivellement, les mœurs des ancêtres perdent de leur ascendant, car elles n'ont plus auprès de l'adulte de représentants autorisés. On est plus libre vis-à-vis d'elles, parce qu'on est plus libre vis-à-vis de ceux qui les incarnent. La solidarité des temps est moins sensible parce qu'elle n'a plus son expression matérielle dans le contact continu des générations successives. Sans doute, les effets de l'éducation première continuent à se faire sentir, mais avec moins de force, parce qu'ils ne sont pas entretenus.

Ce moment de la pleine jeunesse est, d'ailleurs, celui où les hommes sont le plus impatients de tout frein et le plus avides de changement. La vie qui circule en eux n'a

¹ DUMONT, op. cit., 178.

² *Cours de philosophie positive*, IV, 451.

pas encore eu le temps de se figer, de prendre définitivement des formes déterminées, et elle est trop intense pour se laisser discipliner sans résistance. Ce besoin se satisfera donc d'autant plus facilement qu'il sera moins contenu du dehors, et il ne peut se satisfaire qu'aux dépens de la tradition. Celle-ci est plus battue en brèche au moment même où elle perd de ses forces. Une fois donné, ce germe de faiblesse ne peut que se développer avec chaque génération ; car on transmet avec moins d'autorité des principes dont on sent moins l'autorité.

Une expérience caractéristique démontre cette influence de l'âge sur la force de la tradition.

Précisément parce que la population des grandes villes se recrute surtout par l'immigration, elle se compose essentiellement de gens qui, une fois adultes, ont quitté leurs foyers et se sont soustraits à l'action des anciens. Aussi le nombre des vieillards y est-il très faible, tandis qu'au contraire celui des hommes dans la force de l'âge y est très élevé. M. Cheysson a démontré que les courbes de la population à chaque groupe d'âge, pour Paris et pour la province, ne se rencontrent qu'aux âges de 15 à 20 ans et de 50 à 55 ans. Entre 20 et 50 la courbe parisienne est beaucoup plus élevée, au-delà elle est plus basse ¹. En 1881, on comptait à Paris 1 118 individus de 20 à 25 ans pour 874 dans le reste du pays ². Pour le département de la Seine tout entier, on trouve sur 1000 habitants 731 de 15 à 60 ans et 76 seulement au-delà de cet âge, tandis que la province a 618 des premiers et 106 des seconds. En Norvège, d'après Jacques Bertillon, les rapports sont les suivants sur 1000 habitants :

	<i>Villes</i>	<i>Campagnes</i>
De 15 à 30 ans	278	239
De 30 à 45 ans	205	183
De 45 à 60 ans	110	120
De 60 et au-dessus	59	87

Ainsi, c'est dans les grandes villes que l'influence modératrice de l'âge est à son minimum ; on constate en même temps que, nulle part, les traditions n'ont moins d'empire sur les esprits. En effet, les grandes villes sont les foyers incontestés du progrès ; c'est en elles qu'idées, modes, mœurs, besoins nouveaux s'élaborent pour se répandre ensuite sur le reste du pays. Quand la société change, c'est généralement à leur suite et à leur imitation. Les humeurs y sont tellement mobiles que tout ce qui vient du passé y est un peu suspect ; au contraire, les nouveautés, quelles qu'elles soient, y jouissent d'un prestige presque égal à celui dont jouissaient autrefois les coutumes des ancêtres. Les esprits y sont naturellement orientés vers l'avenir. Aussi la vie s'y transforme-t-elle avec une extraordinaire rapidité : croyances, goûts, passions y sont dans une perpétuelle évolution. Nul terrain n'est plus favorable aux évolutions de toute sorte. C'est que la vie collective ne peut avoir de continuité là où les

¹ La question de la population, in *Annales d'hygiène*, 1884.

² *Annales de la Ville de Paris*.

différentes couches d'unités sociales, appelées à se remplacer les unes les autres, sont à ce point discontinues.

Observant que, pendant la jeunesse des sociétés et surtout au moment de leur maturité, le respect des traditions est beaucoup plus grand que pendant leur vieillesse, M. Tarde a cru pouvoir présenter le déclin du traditionalisme comme une phase simplement transitoire, une crise passagère de toute évolution sociale. « L'homme, dit-il, n'échappe au joug de la coutume que pour y retomber, c'est-à-dire pour fixer et consolider en y retombant les conquêtes dues à son émancipation temporaire ¹. » Cette erreur tient, croyons-nous, à la méthode de comparaison suivie par l'auteur et dont nous avons, plusieurs fois déjà, signalé les inconvénients. Sans doute, si l'on rapproche la fin d'une société des commencements de celle qui lui succède, on constate un retour du traditionalisme ; seulement, cette phase, par laquelle débute tout type social, est toujours beaucoup moins violente qu'elle ne l'avait été chez le type immédiatement antérieur. Jamais, chez nous, les mœurs des ancêtres n'ont été l'objet du culte superstitieux qui leur était voué à Rome ; jamais il n'y eut à Rome une institution analogue à la [en grec dans le texte] du droit athénien, s'opposant à toute innovation ² ; même au temps d'Aristote, c'était encore en Grèce une question de savoir s'il était bon de changer les lois établies pour les améliorer, et le philosophe ne se prononce pour l'affirmative qu'avec la plus grande circonspection ³. Enfin, chez les Hébreux, toute déviation de la règle traditionnelle était encore plus complètement impossible, puisque c'était une impiété. Or, pour juger de la marche des événements sociaux, il ne faut pas mettre bout à bout les sociétés qui se succèdent, mais ne les comparer qu'à la période correspondante de leur carrière. Si donc il est bien vrai que toute vie sociale tend à se fixer et à devenir coutumière, la forme qu'elle prend devient toujours moins résistante, plus accessible aux changements ; en d'autres termes, l'autorité de la coutume diminue d'une manière continue. Il est d'ailleurs impossible qu'il en soit autrement, puisque cet affaiblissement dépend des conditions mêmes qui dominent le développement historique.

D'autre part, puisque les croyances et les pratiques communes tirent en grande partie leur force de la force de la tradition, il est évident qu'elles sont de moins en moins en état de gêner la libre expansion des variations individuelles.

III

Enfin, à mesure que la société s'étend et se concentre, elle enveloppe de moins près l'individu et, par conséquent, peut moins bien contenir les tendances divergentes qui se font jour.

Il suffit pour s'en assurer de comparer les grandes villes aux petites. Chez ces dernières, quiconque cherche à s'émanciper des usages reçus se heurte à des résistances qui sont parfois très vives. Toute tentative d'indépendance est un objet de scandale public, et la réprobation générale qui s'y attache est de nature à décourager

¹ *Lois de l'imitation*, 271.

² Voir sur Cette [en grec dans le texte] MEIER et SCHÖMANN, *Der attische Process*.

³ ARIST., *Pol.*, II, 8, 1268 b, 26.

les imitateurs. Au contraire, dans les grandes cités, l'individu est beaucoup plus affranchi du joug collectif ; c'est un fait d'expérience qui ne peut être contesté. C'est que nous dépendons d'autant plus étroitement de l'opinion commune qu'elle surveille de plus près toutes nos démarches. Quand l'attention de tous est constamment fixée sur ce que fait chacun, le moindre écart est aperçu et aussitôt réprimé ; inversement, chacun a d'autant plus de facilités pour suivre son sens propre qu'il est plus aisé d'échapper à ce contrôle. Or, comme dit un proverbe, on n'est nulle part aussi bien caché que dans une foule. Plus un groupe est étendu et dense, plus l'attention collective, dispersée sur une large surface, est incapable de suivre les mouvements de chaque individu ; car elle ne devient pas plus forte alors qu'ils deviennent plus nombreux. Elle porte sur trop de points à la fois pour pouvoir se concentrer sur aucun. La surveillance se fait moins bien, parce qu'il y a trop de gens et de choses à surveiller.

De plus, le grand ressort de l'attention, à savoir l'intérêt, fait plus ou moins complètement défaut. Nous ne désirons connaître les faits et gestes d'une personne que si son image réveille en nous des souvenirs et des émotions qui y sont liés, et ce désir est d'autant plus actif que les états de conscience ainsi réveillés sont plus nombreux et plus forts ¹. Si, au contraire, il s'agit de quelqu'un que nous n'apercevons que de loin en loin et en passant, ce qui le concerne, ne déterminant en nous aucun écho, nous laisse froids, et, par conséquent, nous ne sommes incités ni à nous renseigner sur ce qui lui arrive, ni à observer ce qu'il fait. La curiosité collective est donc d'autant plus vive que les relations personnelles entre les individus sont plus continues et plus fréquentes ; d'autre part, il est clair qu'elles sont d'autant plus rares et plus courtes que chaque individu est en rapports avec un plus grand nombre d'autres.

Voilà pourquoi la pression de l'opinion se fait sentir avec moins de force dans les grands centres. C'est que l'attention de chacun est distraite dans trop de directions différentes, et que, de plus, on se connaît moins. Même les voisins et les membres d'une même famille sont moins souvent et moins régulièrement en contact, séparés qu'ils sont à chaque instant par la masse des affaires et des personnes intercurrentes. Sans doute, si la population est plus nombreuse qu'elle n'est dense, il peut arriver que la vie, dispersée sur une plus grande étendue, soit moindre sur chaque point. La grande ville se résout alors en un certain nombre de petites villes, et, par conséquent, les observations précédentes ne s'appliquent pas exactement ². Mais partout où la densité de l'agglomération est en rapport avec son volume, les liens personnels sont rares et faibles : on perd plus facilement les autres de vue, même ceux qui vous entourent de très près et, dans la même mesure, on s'en désintéresse. Comme cette mutuelle indifférence a pour effet de relâcher la surveillance collective, la sphère d'action libre de chaque individu s'étend en fait et, peu à peu, le fait devient un droit. Nous savons, en effet, que la conscience commune ne garde sa force qu'à la condition de ne pas tolérer les contradictions ; or, par suite de cette diminution du contrôle social, des actes se commettent journellement qui la contredisent, sans que pourtant elle réagisse. Si donc il en est qui se répètent avec assez de fréquence et d'uniformité, ils finissent par énerver le sentiment collectif qu'ils froissent. Une règle ne paraît plus aussi respectable, quand elle cesse d'être respectée, et cela impunément ; on ne trouve

¹ Il est vrai que, dans une petite ville, l'étranger, l'inconnu n'est pas l'objet d'une moindre surveillance que l'habitant ; mais c'est que l'image qui le représente est rendue très vive par un effet de contraste, parce qu'il est l'exception. Il n'en est pas de même dans une grande ville, où il est la règle, tout le monde, pour ainsi dire, étant inconnu.

² Il y a là une question à étudier. Nous croyons avoir remarqué que, dans les villes populeuses, mais peu denses, l'opinion collective garde de sa force.

plus la même évidence à un article de foi qu'on a trop laissé contester. D'autre part, une fois que nous avons usé d'une liberté, nous en contractons le besoin ; elle nous devient aussi nécessaire et nous paraît aussi sacrée que les autres. Nous jugeons intolérable un contrôle dont nous avons perdu l'habitude. Un droit acquis à une plus grande autonomie se fonde. C'est ainsi que les empiétements que commet la personnalité individuelle, quand elle est moins fortement contenue du dehors, finissent par recevoir la consécration des mœurs.

Or, si ce fait est plus marqué dans les grandes villes, il ne leur est pas spécial ; il se produit aussi dans les autres, suivant leur importance. Puisque donc l'effacement du type segmentaire entraîne un développement toujours plus considérable des centres urbains, voilà une première raison qui fait que ce phénomène doit aller en se généralisant. Mais de plus, à mesure que la densité morale de la société s'élève elle devient elle-même semblable à une grande cité qui contiendrait dans ses murs le peuple tout entier.

En effet, comme la distance matérielle et morale entre les différentes régions tend à s'évanouir, elles sont les unes par rapport aux autres dans une situation toujours plus analogue à celle des différents quartiers d'une même ville. La cause qui, dans les grandes villes, détermine un affaiblissement de la conscience commune doit donc produire son effet dans toute l'étendue de la société. Tant que les divers segments, gardant leur individualité, restent fermés les uns aux autres, chacun d'eux limite étroitement l'horizon social des particuliers. Séparés du reste de la société par des barrières plus ou moins difficiles à franchir, rien ne nous détourne de la vie locale, et, par suite, toute notre action s'y concentre. Mais à mesure que la fusion des segments devient plus complète, les perspectives s'étendent, et d'autant plus qu'au même moment la société elle-même devient généralement plus étendue. Dès lors, même l'habitant de la petite ville vit moins exclusivement de la vie du petit groupe qui l'entoure immédiatement. Il noue avec des localités éloignées des relations d'autant plus nombreuses que le mouvement de concentration est plus avancé. Ses voyages plus fréquents, les correspondances plus actives qu'il échange, les affaires qu'il suit au-dehors, etc., détournent son regard de ce qui se passe autour de lui. Le centre de sa vie et de ses préoccupations ne se trouve plus si complètement au lieu qu'il habite. Il s'intéresse donc moins à ses voisins, parce qu'ils tiennent une moindre place dans son existence. D'ailleurs, la petite ville a moins de prise sur lui, par cela même -que sa vie déborde ce cadre exigu, que ses intérêts et ses affections s'étendent bien au-delà. Pour toutes ces raisons, l'opinion publique locale pèse d'un poids moins lourd sur chacun de nous, et comme l'opinion générale de la société n'est pas en état de remplacer la précédente, ne pouvant surveiller de près la conduite de tous les citoyens, la surveillance collective se relâche irrémédiablement, la conscience commune perd de son autorité, la variabilité individuelle s'accroît. En un mot, pour que le contrôle social soit rigoureux et que la conscience commune se maintienne, il faut que la société soit divisée en compartiments assez petits et qui enveloppent complètement l'individu ; au contraire, l'un et l'autre s'affaiblissent à mesure que ces divisions s'effacent ¹.

Mais, dira-t-on, les crimes et les délits auxquels sont attachées des peines organisées ne laissent jamais indifférents les organes chargés de les réprimer. Que la

¹ A cette cause fondamentale il faut ajouter l'influence contagieuse des grandes villes sur les petites, et des petites sur les campagnes. Mais cette influence n'est que secondaire, et, d'ailleurs, ne prend d'importance que dans la mesure où la densité sociale s'accroît.

ville soit grande ou petite, que la société soit dense ou non, les magistrats ne laissent pas impunis le criminel ni le délinquant. Il semblerait donc que l'affaiblissement spécial dont nous venons d'indiquer la cause dût se localiser dans cette partie de la conscience collective qui ne détermine que des réactions diffuses, sans pouvoir s'étendre au-delà. Mais, en réalité, cette localisation est impossible, car ces deux régions sont si étroitement solidaires que l'une ne peut être atteinte sans que l'autre s'en ressente. Les actes que les mœurs sont seules à réprimer ne sont pas d'une autre nature que ceux que la loi châtie ; ils sont seulement moins graves. Si donc il en est parmi eux qui perdent toute gravité, la graduation correspondante des autres est troublée du même coup ; ils baissent d'un degré ou de plusieurs et paraissent moins révoltants. Quand on n'est plus du tout sensible aux petites fautes, on l'est moins aux grandes. Quand on n'attache plus une grande importance à la simple négligence des pratiques religieuses, on ne s'indigne plus autant contre les blasphèmes ou les sacrilèges. Quand on a pris l'habitude de tolérer complaisamment les unions libres, l'adultère scandalise moins. Quand les sentiments les plus faibles perdent de leur énergie, les sentiments plus forts, mais qui sont de même espèce et ont les mêmes objets, ne peuvent garder intégralement la leur. C'est ainsi que, peu à peu, l'ébranlement se communique à la conscience commune tout entière.

IV

On s'explique maintenant comment il se fait que la solidarité mécanique soit liée à l'existence du type segmentaire, ainsi que nous l'avons établi dans le livre précédent. C'est que cette structure spéciale permet à la société d'enserrer de plus près l'individu, - le tient plus fortement attaché à son milieu domestique et, par conséquent, aux traditions, - enfin, en contribuant à borner l'horizon social, contribue aussi¹ à le rendre concret et défini. C'est donc des causes toutes mécaniques qui font que la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective, et ce sont des causes de même nature qui font qu'elle s'en dégage. Sans doute, cette émancipation se trouve être utile ou, tout au moins, elle est utilisée. Elle rend possibles les progrès de la division du travail ; plus généralement, elle donne à l'organisme social plus de souplesse et d'élasticité. Mais ce n'est pas parce qu'elle est utile qu'elle se produit. Elle est parce qu'elle ne peut pas ne pas être. L'expérience des services qu'elle rend ne peut que la consolider une fois qu'elle existe.

On peut se demander cependant si, dans les sociétés organisées, l'organe ne joue pas le même rôle que le segment ; si l'esprit corporatif et professionnel ne risque pas de remplacer l'esprit de clocher et d'exercer sur les individus la même pression. Dans ce cas, ils ne gagneraient rien au changement. Le doute est d'autant plus permis que l'esprit de caste a eu certainement cet effet, et que la caste est un organe social. On sait aussi combien l'organisation des corps de métiers a, pendant longtemps, gêné le développement des variations individuelles ; nous en avons cité plus haut des exemples.

¹ Ce troisième effet ne résulte qu'en partie de la nature segmentaire ; la cause principale en est dans l'accroissement du volume social. Resterait à savoir pourquoi, en général, la densité s'accroît en même temps que le volume. C'est une question que nous posons.

Il est certain que les sociétés organisées ne sont pas possibles sans un système développé de règles qui prédéterminent le fonctionnement de chaque organe. A mesure que le travail se divise il se constitue une multitude de morales et de droits professionnels ¹. Mais cette réglementation n'en laisse pas moins agrandi le cercle d'action de l'individu.

Tout d'abord, l'esprit professionnel ne peut avoir d'influence que sur la vie professionnelle. Au-delà de cette sphère, l'individu jouit de la liberté plus grande dont nous venons de montrer l'origine. Il est vrai que la caste étend son action plus loin, mais elle n'est pas un organe proprement dit. C'est un segment transformé en organe ; elle tient donc de la nature de l'un et de l'autre. En même temps qu'elle est chargée de fonctions spéciales, elle constitue une société distincte au sein de l'agrégat total. Elle est une société-organe, analogue à ces individus-organes que l'on observe dans certains organismes ². C'est ce qui fait qu'elle enveloppe l'individu d'une manière beaucoup plus exclusive que les corporations ordinaires.

En second lieu, comme ces règles n'ont de racines que dans un petit nombre de consciences, mais laissent indifférente la société dans son ensemble, elles ont une moindre autorité par suite de cette moindre universalité. Elles offrent donc une moindre résistance aux changements. C'est pour cette raison qu'en général les fautes proprement professionnelles n'ont pas le même degré de gravité que les autres.

D'autre part, les mêmes causes qui, d'une manière générale, allègent le joug collectif, produisent leur effet libérateur à l'intérieur de la corporation comme au-dehors. A mesure que les organes segmentaires fusionnent, chaque organe social devient plus volumineux, et cela d'autant plus que, en principe, le volume total de la société s'accroît au même moment. Les pratiques communes au groupe professionnel deviennent donc plus générales et plus abstraites, comme celles qui sont communes à toute la société et, par suite, elles laissent la place plus libre aux divergences particulières. De même, l'indépendance plus grande dont les générations nouvelles jouissent par rapport à leurs aînées ne peut manquer d'affaiblir le traditionalisme de la profession ; ce qui rend l'individu encore plus libre d'innover.

Ainsi, non seulement la réglementation professionnelle, en vertu de sa nature même, gêne moins que toute autre l'essor des variétés individuelles, mais de plus, elle le gêne de moins en moins.

¹ Voir plus haut, liv. I, chap. V.

² Voir PERRIER, Colon. anim., 764.

Chapitre IV

Les facteurs secondaires (suite)

L'hérédité

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce qui précède, nous avons raisonné comme si la division du travail ne dépendait que de causes sociales. Cependant elle est aussi liée à des conditions organico-psychiques. L'individu reçoit en naissant des goûts et des aptitudes qui le prédisposent à certaines fonctions plus qu'à d'autres, et ces prédispositions ont certainement une influence sur la manière dont les tâches se répartissent. D'après l'opinion la plus commune, il faudrait même voir dans cette diversité des natures la condition première de la division du travail, dont la principale raison d'être serait « de classer les individus suivant leurs capacités ¹ ». Il est donc intéressant de déterminer quelle est au juste la part de ce facteur, d'autant plus qu'il constitue un nouvel obstacle à la variabilité individuelle et, par conséquent, aux progrès de la division du travail.

En effet, comme ces vocations natives nous sont transmises par nos ascendants, elles se réfèrent, non pas aux conditions dans lesquelles l'individu se trouve actuellement placé, mais à celles où vivaient ses aïeux. Elles nous enchaînent donc à notre race, comme la conscience collective nous enchaînait à notre groupe, et entravent par suite la liberté de nos mouvements. Comme cette partie de nous-même est tournée tout entière vers le passé, et vers un passé qui ne nous est pas personnel, elle nous détourne de notre sphère d'intérêts propres et des changements qui s'y produisent. Plus elle est développée, plus elle nous immobilise. La race et l'individu sont deux forces contraires qui varient en raison inverse l'une de l'autre. En tant que nous ne faisons que reproduire et que continuer nos ancêtres, nous tendons à vivre

¹ STUART MILL, Économie politique.

comme ils ont vécu, et nous sommes réfractaires à toute nouveauté. Un être qui recevrait de l'hérédité un legs trop important et trop lourd serait à peu près incapable de tout changement ; c'est le cas des animaux qui ne peuvent progresser qu'avec une grande lenteur.

L'obstacle que le progrès rencontre de ce côté est même plus difficilement surmontable que celui qui vient de la communauté des croyances et des pratiques. Car celles-ci ne sont imposées à l'individu que du dehors et par une action morale, tandis que les tendances héréditaires sont congénitales et ont une base anatomique. Ainsi, plus grande est la part de l'hérédité dans la distribution des tâches, plus cette distribution est invariable ; plus, par conséquent, les progrès de la division du travail sont difficiles, alors même qu'ils seraient utiles. C'est ce qui arrive dans l'organisme. La fonction de chaque cellule est déterminée par sa naissance. « Dans un animal vivant, dit M. Spencer, le progrès de l'organisation implique non seulement que les* unités composant chacune des parties différenciées conservent chacune sa position, mais aussi que leur descendance leur succède dans ces positions. Les cellules hépatiques qui, tout en remplissant leur fonction, grandissent et donnent naissance à de nouvelles cellules hépatiques, font place à celles-ci quand elles se dissolvent et disparaissent ; les cellules qui en descendent ne se rendent pas aux reins, aux muscles, aux centres nerveux pour s'unir dans l'accomplissement de leurs fonctions ¹. » Mais aussi les changements qui se produisent dans l'organisation du travail physiologique sont-ils très rares, très restreints et très lents.

Or, bien des faits tendent à démontrer que, à l'origine, l'hérédité avait sur la répartition des fonctions sociales une influence très considérable.

Sans doute, chez les peuples tout à fait primitifs, elle ne joue à ce point de vue aucun rôle. Les quelques fonctions qui commencent à se spécialiser sont électives ; mais c'est qu'elles ne sont pas encore constituées. Le chef ou les chefs ne se distinguent guère de la foule qu'ils dirigent ; leur pouvoir est aussi restreint qu'éphémère ; tous les membres du groupe sont sur un pied d'égalité. Mais aussitôt que la division du travail apparaît d'une manière caractérisée, elle se fixe sous une forme qui se transmet héréditairement ; c'est ainsi que naissent les castes. L'Inde nous offre le plus parfait modèle de cette organisation du travail, mais on la retrouve ailleurs. Chez les Juifs, les seules fonctions qui fussent nettement séparées des autres, celles du sacerdoce, étaient strictement héréditaires. Il en était de même à Rome pour toutes les fonctions publiques, qui impliquaient les fonctions religieuses, et qui étaient le privilège des seuls patriciens. En Assyrie, en Perse, en Égypte, la société se divise de la même manière. Là où les castes tendent à disparaître, elles sont remplacées par les classes qui, pour être moins étroitement closes au-dehors, n'en reposent pas moins sur le même principe.

Assurément, cette institution n'est pas une simple conséquence du fait des transmissions héréditaires. Bien des causes ont contribué à la susciter. Mais elle n'aurait pu ni se généraliser à ce point, ni persister pendant si longtemps, si, en général, elle n'avait eu pour effet de mettre chacun à la place qui lui convenait. Si le système des castes avait été contraire aux aspirations individuelles et à l'intérêt social, aucun artifice n'eût pu le maintenir. Si, dans la moyenne des cas, les individus n'étaient pas réellement nés pour la fonction que leur assignait la coutume ou la loi, cette classification traditionnelle des citoyens eût été vite bouleversée. La preuve,

¹ SPENCER, Sociol., III, 349.

c'est que ce bouleversement se produit en effet dès que cette discordance éclate. La rigidité des cadres sociaux ne fait donc qu'exprimer la manière immuable dont se distribuaient alors les aptitudes, et cette immutabilité elle-même ne peut être due qu'à l'action des lois de l'hérédité. Sans doute, l'éducation, parce qu'elle se faisait tout entière dans le sein de la famille et se prolongeait tard pour les raisons que nous avons dites, en renforçait l'influence; mais elle n'eût pu à elle seule produire de tels résultats. Car elle n'agit utilement et efficacement que si elle s'exerce dans le sens même de l'hérédité. En un mot, cette dernière n'a pu devenir une institution sociale que là où elle jouait effectivement un rôle social. En fait, nous savons que les peuples anciens avaient un sentiment très vif de ce qu'elle était. Nous n'en trouvons pas seulement la trace dans les coutumes dont nous venons de parler et dans d'autres similaires, mais il est directement exprimé dans plus d'un monument littéraire¹. Or, il est impossible qu'une erreur aussi générale soit une simple illusion et ne corresponde à rien dans la réalité. « Tous les peuples, dit M. Ribot, ont une foi, au moins vague, à la transmission héréditaire. Il serait même possible de soutenir que cette foi a été plus vive dans les temps primitifs qu'aux époques civilisées. C'est de cette foi naturelle qu'est née l'hérédité d'institution. Il est certain que des raisons sociales, politiques, ou même des préjugés ont dû contribuer à la développer et à l'affermir ; mais il serait absurde de croire qu'on l'a inventée². »

D'ailleurs, l'hérédité des professions était très souvent la règle, alors même que la loi ne l'imposait pas. Ainsi la médecine, chez les Grecs, fut d'abord cultivée par un petit nombre de familles. « Les asclépiades ou prêtres d'Esculape se disaient de la postérité de ce dieu... Hippocrate était le dix-septième médecin de sa famille. L'art divinatoire, le don de prophétie, cette haute faveur des dieux, passaient chez les Grecs pour se transmettre le plus souvent de père en fils³. » « En Grèce, dit Hermann, l'hérédité de la fonction n'était prescrite par la loi que dans quelques états et pour certaines fonctions qui tenaient plus étroitement à la vie religieuse, comme, à Sparte, les cuisiniers et les joueurs de flûte ; mais les mœurs en avaient fait aussi pour les professions des artisans un fait plus général qu'on ne croit ordinairement⁴. » Maintenant encore, dans beaucoup de sociétés inférieures, les fonctions se distribuent d'après la race. Dans un grand nombre de tribus africaines, les forgerons descendent d'une autre race que le reste de la population. Il en était de même chez les Juifs au temps de Saül. « En Abyssinie, presque tous les artisans sont de race étrangère : le maçon est Juif, le tanneur et le tisserand sont Mahométans, l'armurier et l'orfèvre Grecs et Coptes. Aux Indes, bien des différences de castes qui indiquent des différences de métiers coïncident encore aujourd'hui avec celles de races. Dans tous les pays de population mixte, les descendants d'une même famille ont coutume de se vouer à certaines professions ; c'est ainsi que, dans l'Allemagne orientale, les pêcheurs, pendant des siècles, étaient Slaves⁵. » Ces faits donnent une grande vraisemblance à l'opinion de Lucas, d'après laquelle « l'hérédité des professions est le type primitif, la forme élémentaire de toutes les institutions fondées sur le principe de l'hérédité de la nature morale ».

¹ RIBOT, *L'hérédité*, 2e éd., p. 360.

² *Ibid.*, 345.

³ *Ibid.*, 365. - Cf. HERMANN, *Griech. Antiq.*, IV, 353, n. 3.

⁴ *Ibid.*, 395, n. 2, chap. 1er, 33. - Pour les faits, voir notamment: PLATON, *Eutyphr.*, 11 C; *Alcibiade*, 121 A; *Rép.*, IV, 421 D ; surtout *Protag.*, 328 A; PLUTARQUE, *Apophth. Lacon.*, 208 B.

⁵ SCHMOLLER, *La division du travail*, in *Rev. d'écon. polit.*, 1888, p. 590.

Mais aussi on sait combien, dans ces sociétés, le progrès est lent et difficile. Pendant des siècles, le travail reste organisé de la même manière, sans qu'on songe à rien innover. « L'hérédité s'offre ici à nous avec ses caractères habituels : conservation, stabilité ¹. » Par conséquent, pour que la division du travail ait pu se développer, il a fallu que les hommes parvinssent à secouer le joug de l'hérédité, que le progrès brisât les castes et les classes. La disparition progressive de ces dernières tend, en effet, à prouver la réalité de cette émancipation ; car on ne voit pas comment, si l'hérédité n'avait rien perdu de ses droits sur l'individu, elle aurait pu s'affaiblir comme institution. Si la statistique s'étendait assez loin dans le passé, et surtout si elle était mieux informée sur ce point, elle nous apprendrait très vraisemblablement que les cas de professions héréditaires deviennent toujours moins nombreux. Ce qui est certain, c'est que la foi à l'hérédité, si intense jadis, est aujourd'hui remplacée par une foi presque opposée. Nous tendons à croire que l'individu est en majeure partie le fils de ses œuvres et à méconnaître même les liens qui le rattachent à sa race et l'en font dépendre ; c'est du moins une opinion très répandue et dont se plaignent presque les psychologues de l'hérédité. C'est même un fait assez curieux que l'hérédité ne soit vraiment entrée dans la science qu'au moment où elle était presque complètement sortie de la croyance. Il n'y a pas là, d'ailleurs, de contradiction. Car ce qu'affirme au fond la conscience commune, ce n'est pas que l'hérédité n'existe pas, mais que le poids en est moins lourd, et la science, nous le verrons, n'a rien qui contredise ce sentiment.

Mais il importe d'établir le fait directement, et surtout d'en faire voir les causes.

I

En premier lieu, l'hérédité perd de son empire au cours de l'évolution, parce que, simultanément, des modes nouveaux d'activité se sont constitués qui ne relèvent pas de son influence.

Une première preuve de ce stationnement de l'hérédité, c'est l'état stationnaire des grandes races humaines. Depuis les temps les plus reculés, il ne s'en est pas formé de nouvelles : du moins, si, avec M. de Quatrefages ², on donne ce nom même aux différents types qui sont issus de trois ou quatre grands types fondamentaux, il faut ajouter que plus ils s'éloignent de leurs points d'origine, moins ils présentent les traits constitutifs de la race. En effet, tout le monde est d'accord pour reconnaître que ce qui caractérise cette dernière, c'est l'existence de ressemblances héréditaires ; aussi les anthropologistes prennent-ils pour base de leurs classifications des caractères physiques, parce qu'ils sont les plus héréditaires de tous. Or, plus les types anthropologiques sont circonscrits, plus il devient difficile de les définir en fonction de propriétés exclusivement organiques, parce que celles-ci ne sont plus ni assez nombreuses ni assez distinctives. Ce sont des ressemblances toutes morales, que l'on établit à l'aide de la linguistique, de l'archéologie, du droit comparé, qui deviennent prépondérantes ; mais on n'a aucune raison d'admettre qu'elles soient héréditaires.

¹ RIBOT, *op. cit.*, p. 360.

² Voir *L'espèce humaine*.

Elles servent à distinguer des civilisations plutôt que des races. A mesure qu'on avance, les variétés humaines qui se forment deviennent donc moins héréditaires ; elles sont de moins en moins des races. L'impuissance progressive de notre espèce à produire des races nouvelles fait même le plus vif contraste avec la fécondité contraire des espèces animales. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que la culture humaine, à mesure qu'elle se développe, est de plus en plus réfractaire à ce genre de transmission ? Ce que les hommes ont ajouté et ajoutent tous les jours à ce fond primitif qui s'est fixé depuis des siècles dans la structure des races initiales, échappe donc de plus en plus à l'action de l'hérédité. Mais s'il en est ainsi du courant général de la civilisation, à plus forte raison en est-il de même de chacun des affluents particuliers qui le forment, c'est-à-dire de chaque activité fonctionnelle et de ses produits.

Les faits qui suivent confirment cette induction.

C'est une vérité établie que le degré de simplicité des faits psychiques donne la mesure de leur transmissibilité. En effet, plus les états sont complexes, plus ils se décomposent facilement, parce que leur grande complexité les maintient dans un état d'équilibre instable. Ils ressemblent à ces constructions savantes dont l'architecture est si délicate qu'il suffit de peu de chose pour en troubler gravement l'économie, à la moindre secousse, l'édifice ébranlé s'écroule mettant à nu le terrain qu'il recouvrait. C'est ainsi que, dans les cas de paralysie générale, le moi se dissout lentement jusqu'à ce qu'il ne reste plus, pour ainsi dire, que la base organique sur laquelle il reposait. D'ordinaire, c'est sous le choc de la maladie que se produisent ces faits de désorganisation. Mais on conçoit que la transmission séminale doit avoir des effets analogues. En effet, dans l'acte de la fécondation, les caractères strictement individuels tendent à se neutraliser mutuellement ; car, comme ceux qui sont spéciaux à l'un des parents ne peuvent se transmettre qu'au détriment de l'autre, il s'établit entre eux une sorte de lutte d'où il est impossible qu'ils sortent intacts. Mais plus un état de conscience est complexe, plus il est personnel, plus il porte la marque des circonstances particulières dans lesquelles nous avons vécu, de notre sexe, de notre tempérament. Par les parties inférieures et fondamentales de notre être nous nous ressemblons beaucoup plus que par ces sommets : c'est par ces derniers, au contraire, que nous nous distinguons les uns des autres. Si donc ils ne disparaissent pas complètement dans la transmission héréditaire, du moins ils ne peuvent survivre qu'effacés et affaiblis.

Or, les aptitudes sont d'autant plus complexes qu'elles sont plus spéciales. C'est, en effet, une erreur de croire que notre activité se simplifie à mesure que nos tâches se délimitent. Au contraire, c'est quand elle se disperse sur une multitude d'objets qu'elle est simple, car, comme elle néglige alors ce qu'ils ont de personnel et de distinct pour ne viser que ce qu'ils ont de commun, elle se réduit à quelques mouvements très généraux qui conviennent dans une foule de circonstances diverses. Mais quand il s'agit de nous adapter à des objets particuliers et spéciaux, de manière à tenir compte de toutes leurs nuances, nous ne pouvons y parvenir qu'en combinant un très grand nombre d'états de conscience, différenciés à l'image des choses mêmes auxquelles ils se rapportent. Une fois agencés et constitués, ces systèmes fonctionnent sans doute avec plus d'aisance et de rapidité, mais ils restent très complexes. Quel prodigieux assemblage d'idées, d'images, d'habitudes n'observe-t-on pas chez le prote qui compose une page d'imprimerie, chez le mathématicien qui combine une multitude de théorèmes épars et en fait jaillir un théorème nouveau ; chez le médecin qui, à un signe imperceptible, reconnaît du coup une maladie et en prévoit en même temps la

marche ? Comparez la technique si élémentaire de l'ancien philosophe, du sage qui, par la seule force de la pensée, entreprend d'expliquer le monde, et celle du savant d'aujourd'hui qui n'arrive à résoudre un problème très particulier que par une combinaison très compliquée d'observations, d'expériences, grâce à des lectures d'ouvrages écrits dans toutes les langues, des correspondances, des discussions, etc., etc. C'est le dilettante qui conserve intacte sa simplicité primitive. La complexité de sa nature n'est qu'apparente. Comme il fait le métier de s'intéresser à tout, il semble qu'il ait une multitude de goûts et d'aptitudes divers. Pure illusion ! Regardez au fond des choses, et vous verrez que tout se réduit à un petit nombre de facultés générales et simples, mais qui, n'ayant rien perdu de leur indétermination première, se déprennent avec aisance des objets auxquels elles s'attachent, pour se reporter ensuite sur d'autres. Du dehors, on aperçoit une succession ininterrompue d'événements variés ; mais c'est le même acteur qui joue tous les rôles sous des costumes un peu différents. Cette surface où brillent tant de couleurs savamment nuancées recouvre un fond d'une déplorable monotonie. Il a assoupli et affiné les puissances de son être, mais il n'a pas su les transformer et les refondre pour en tirer une œuvre nouvelle et définie ; il n'a rien élevé de personnel et de durable sur le terrain que lui a légué la nature.

Par conséquent, plus les facultés sont spéciales, plus elles sont difficilement transmissibles ; ou, si elles parviennent à passer d'une génération à l'autre, elles ne peuvent manquer de perdre de leur force et de leur précision. Elles sont moins irrésistibles et plus malléables ; par suite de leur plus grande indétermination, elles peuvent plus facilement changer sous l'influence des circonstances de famille, de fortune, d'éducation, etc. En un mot, plus les formes de l'activité se spécialisent, plus elles échappent à l'action de l'hérédité.

On a cependant cité des cas où des aptitudes professionnelles paraissent être héréditaires. Des tableaux dressés par M. Galton il semble résulter qu'il y a eu parfois de véritables dynasties de savants, de poètes, de musiciens. M. de Candolle, de son côté, a établi que les fils de savants « se sont souvent occupés de science ¹ ». Mais ces observations n'ont, en l'espèce, aucune valeur démonstrative. Nous ne songeons pas, en effet, à soutenir que la transmission d'aptitudes spéciales est radicalement impossible ; nous voulons dire seulement qu'en général elle n'a pas lieu, parce qu'elle ne peut s'effectuer que par un miracle d'équilibre qui ne saurait se renouveler souvent. Il ne sert donc à rien de citer tels ou tels cas particuliers où elle s'est produite ou paraît s'être produite ; mais il faudrait encore voir quelle part ils représentent dans l'ensemble des vocations scientifiques. C'est seulement alors que l'on pourrait juger s'ils démontrent vraiment que l'hérédité a une grande influence sur la façon dont se divisent les fonctions sociales.

Or, quoique cette comparaison ne puisse être faite méthodiquement, un fait, établi par M. de Candolle, tend à prouver combien est restreinte l'action de l'hérédité dans ces carrières. Sur 100 associés étrangers de l'Académie de Paris, dont M. de Candolle a pu refaire la généalogie, 14 descendent de ministres protestants, 5 seulement de médecins, de chirurgiens, de pharmaciens. Sur 48 membres étrangers de la Société royale de Londres en 1829, 8 sont fils de pasteurs, 4 seulement ont pour pères des hommes de l'art. Pourtant, le nombre total de ces derniers, « dans les pays hors de France, doit être bien supérieur à celui des ecclésiastiques protestants. En effet, parmi

¹ *Histoire des sciences et des savants*, 2e éd., p. 293.

les populations protestantes, considérées isolément, les médecins, chirurgiens, pharmaciens et vétérinaires sont à peu près aussi nombreux que les ecclésiastiques, et quand on ajoute ceux des pays purement catholiques autres que la France, ils constituent un total beaucoup plus considérable que celui des pasteurs et ministres protestants. Les études que les hommes de l'art médical ont faites et les travaux auxquels ils doivent se livrer habituellement pour leur profession sont bien plus dans la sphère des sciences que les études et les travaux d'un pasteur. Si le succès dans les sciences était une affaire uniquement d'hérédité, il y aurait bien plus de fils de médecins, pharmaciens, etc., sur nos listes que de fils de pasteurs ¹ ».

Encore n'est-il pas du tout certain que ces vocations scientifiques des fils de savants soient réellement dues à l'hérédité. Pour avoir le droit de les lui attribuer, il ne suffit pas de constater une similitude de goûts entre les parents et les enfants, il faudrait encore que ces derniers eussent manifesté leurs aptitudes après avoir été élevés dès leur première enfance en dehors de leur famille et dans un milieu étranger à toute culture scientifique. Or, en fait, tous les fils de savants sur lesquels a porté l'observation ont été élevés dans leurs familles, où ils ont naturellement trouvé plus de secours intellectuels et d'encouragements que leurs pères n'en avaient reçus. Il y a aussi les conseils et l'exemple, le désir de ressembler à son père, d'utiliser ses livres, ses collections, ses recherches, son laboratoire, qui sont pour un esprit généreux et avisé des stimulants énergiques. Enfin, dans les établissements où ils achèvent leurs études, les fils de savants se trouvent en contact avec des esprits cultivés ou propres à recevoir une haute culture, et l'action de ce milieu nouveau ne fait que confirmer celle du premier. Sans doute, dans les sociétés où c'est la règle que l'enfant suive la profession du père, une telle régularité ne peut s'expliquer par un simple concours de circonstances extérieures ; car ce serait un miracle qu'il se produisît dans chaque cas avec une aussi parfaite identité. Mais il n'en est pas de même de ces rencontres isolées et presque exceptionnelles que l'on observe aujourd'hui.

Il est vrai que plusieurs des hommes scientifiques anglais auxquels s'est adressé M. Galton ² ont insisté sur un goût spécial et inné qu'ils auraient ressenti dès leur enfance pour la science qu'ils devaient cultiver plus tard. Mais, comme le fait remarquer M. de Candolle, il est bien difficile de savoir si ces goûts « viennent de naissance ou des impressions vives de la jeunesse et des influences qui les provoquent et les dirigent. D'ailleurs, ces goûts changent, et les seuls importants pour la carrière sont ceux qui persistent. Dans ce cas, l'individu qui se distingue dans une science ou qui continue de la cultiver avec plaisir ne manque jamais de dire que c'est chez lui un goût inné. Au contraire, ceux qui ont des goûts spéciaux dans l'enfance et n'y ont plus pensé n'en parlent pas. Que l'on songe à la multitude d'enfants qui chassent aux papillons ou font des collections de coquilles, d'insectes, etc., qui ne deviennent pas des naturalistes. Je connais aussi bon nombre d'exemples de savants qui ont eu, étant jeunes, la passion de faire des vers ou des pièces de théâtre et qui, dans la suite, ont eu des occupations bien différentes ³ ».

Une autre observation du même auteur montre combien est grande l'action du milieu social sur la genèse de ces aptitudes. Si elles étaient dues à l'hérédité, elles seraient également héréditaires dans tous les pays ; les savants issus de savants seraient dans la même proportion chez tous les peuples du même type. « Or, les faits

¹ *Op. cit.*, p. 294.

² *English men of science*, 1874, p. 144 et suiv.

³ *Op. cit.*, p. 320.

se sont manifestés d'une tout autre manière. En Suisse, il y a eu depuis deux siècles plus de savants groupés par famille que de savants isolés. En France et en Italie, le nombre des savants qui sont uniques dans leur famille constitue au contraire l'immense majorité. Les lois physiologiques sont cependant les mêmes pour tous les hommes. Donc, l'éducation dans chaque famille, l'exemple et les conseils donnés doivent avoir exercé une influence plus marquée que l'hérédité sur la carrière spéciale des jeunes savants. Il est, d'ailleurs, aisé de comprendre pourquoi cette influence a été plus forte en Suisse que dans la plupart des pays. Les études s'y font jusqu'à l'âge de dix-huit ou vingt ans dans chaque ville et dans des conditions telles que les élèves vivent chez eux auprès de leurs pères. C'était surtout vrai dans le siècle dernier et dans la première moitié du siècle actuel, particulièrement à Genève et à Bâle, c'est-à-dire dans les deux villes qui ont fourni la plus forte proportion de savants unis entre eux par des liens de famille. Ailleurs, notamment en France et en Italie; il a toujours été ordinaire que les jeunes gens fussent élevés dans des collèges où ils demeurent et se trouvent, par conséquent, éloignés des influences de famille¹. »

Il n'y a donc aucune raison d'admettre « l'existence de vocations innées et impérieuses pour des objets spéciaux² » ; du moins, s'il y en a, elles ne sont pas la règle. Comme le remarque également M. Bain, « le fils d'un grand philologue n'hérite pas d'un seul vocable ; le fils d'un grand voyageur peut, à l'école, être surpassé en géographie par le fils d'un mineur³ ». Ce n'est pas à dire que l'hérédité soit sans influence, mais ce qu'elle transmet, ce sont des facultés très générales et non une aptitude particulière pour telle ou telle science. Ce que l'enfant reçoit de ses parents, c'est quelque force d'attention, une certaine dose de persévérance, un jugement sain, de l'imagination, etc. Mais chacune de ces facultés peut convenir à une foule de spécialités différentes et y assurer le succès. Voici un enfant doué d'une assez vive imagination ; il est de bonne heure en relations avec des artistes, il deviendra peintre ou poète ; s'il vit dans un milieu industriel, il deviendra un ingénieur à l'esprit inventif ; si le hasard le place dans le monde des affaires, il sera peut-être un jour un hardi financier. Bien entendu, il apportera partout avec lui sa nature propre, son besoin de créer et d'imaginer sa passion du nouveau ; mais les carrières où il pourra utiliser ses talents et satisfaire à son penchant sont très nombreuses. C'est, d'ailleurs, ce que M. de Candolle a établi par une observation directe. Il a relevé les qualités utiles dans les sciences que son père tenait de son grand-père; en voici la liste; volonté, esprit d'ordre, jugement sain, une certaine puissance d'attention, éloignement pour les abstractions métaphysiques, indépendance d'opinion. C'est assurément un bel héritage, mais avec lequel on aurait pu devenir également un administrateur, un homme d'État, un historien, un économiste, un grand industriel, un excellent médecin, ou bien enfin un naturaliste, comme fut M. de Candolle. Il est donc évident que les circonstances eurent une large part dans le choix de sa carrière, et c'est en effet ce que son fils nous apprend⁴. Seuls, l'esprit mathématique et le sentiment musical pourraient bien être assez souvent des dispositions de naissance, dues à un héritage direct des parents. Cette apparente anomalie ne surprendra pas, si l'on se rappelle que ces deux talents se sont développés de très bonne heure dans l'histoire de l'humanité. La musique est le premier des arts et les mathématiques la première des sciences qu'aient cultivés les hommes ; cette double faculté doit donc être plus générale et moins complexe qu'on ne le croit, et c'est ce qui en expliquerait la transmissibilité.

¹ *Op. cit.*, p. 296.

² *Ibid.*, p. 299.

³ *Émotions et volonté*, p. 53.

⁴ *Op. cit.*, p. 318.

On en peut dire autant d'une autre vocation, celle du crime. Suivant la juste remarque de M. Tarde, les différentes variétés du crime et du délit sont des professions, quoique nuisibles ; elles ont même parfois une technique complexe. L'escroc, le faux monnayeur, le faussaire sont obligés de déployer plus de science et plus d'art dans leur métier que bien des travailleurs normaux. Or, on a soutenu que non seulement la perversion morale en général, mais encore les formes spécifiques de la criminalité étaient un produit de l'hérédité ; on a même cru pouvoir porter à plus de 40 % « la cote du criminel-né ¹ ». Si cette proportion était prouvée, il en faudrait conclure que l'hérédité a parfois une grande influence sur la façon dont se répartissent les professions, même spéciales.

Pour la démontrer, on a essayé de deux méthodes différentes.

On s'est souvent contenté de citer des cas de familles qui se sont vouées tout entières au mal, et cela pendant plusieurs générations. Mais, outre que, de cette manière, on ne peut pas déterminer la part relative de l'hérédité dans l'ensemble des vocations criminelles, de telles observations, si nombreuses qu'elles puissent être, ne constituent pas des expériences démonstratives. De ce que le fils d'un voleur devient voleur lui-même, il ne suit pas que son immoralité soit un héritage que lui a légué son père ; pour interpréter ainsi les faits, il faudrait pouvoir isoler l'action de l'hérédité de celle des circonstances, de l'éducation, etc. Si l'enfant manifestait son aptitude au vol après avoir été élevé dans une famille parfaitement saine, alors on pourrait à bon droit invoquer l'influence de l'hérédité ; mais nous possédons bien peu d'observations de ce genre qui aient été faites méthodiquement. On n'échappe pas à l'objection en faisant remarquer que les familles qui sont ainsi entraînées au mal sont parfois très nombreuses. Le nombre ne fait rien à l'affaire ; car le milieu domestique, qui est le même pour toute la famille, quelle qu'en soit l'étendue, suffit à expliquer cette criminalité endémique.

La méthode suivie par M. Lombroso serait plus concluante si elle donnait les résultats que s'en promet l'auteur. Au lieu d'énumérer un certain nombre de cas particuliers, il constitue anatomiquement et physiologiquement le type du criminel. Comme les Caractères anatomiques et physiologiques, et surtout les premiers, sont congénitaux, c'est-à-dire déterminés par l'hérédité, il suffira d'établir la proportion des délinquants qui présentent le type ainsi défini, pour mesurer exactement l'influence de l'hérédité sur cette activité spéciale.

On a vu que, suivant Lombroso, elle serait considérable. Mais le chiffre cité n'exprime que la fréquence relative du type criminel en général. Tout ce qu'on en peut conclure par conséquent, c'est que la propension au mal en général est souvent héréditaire ; mais on n'en peut rien déduire relativement aux formes particulières du crime et du délit. On sait d'ailleurs aujourd'hui que ce prétendu type criminel n'a, en réalité, rien de spécifique. Bien des traits qui le constituent se retrouvent ailleurs. Tout ce qu'on aperçoit, c'est qu'il ressemble à celui des dégénérés, des neurasthéniques ². Or, si ce fait est une preuve que, parmi les criminels, il y a beaucoup de neurasthéniques, il ne s'ensuit pas que la neurasthénie mène toujours et invinciblement au crime. Il y a au moins autant de dégénérés qui sont honnêtes, quand ils ne sont pas des hommes de talent ou de génie.

¹ LOMBROSO, *L'homme criminel*, 669.

² Voir FÉRÉ, *Dégénérescence et criminalité*.

Si donc les aptitudes sont d'autant moins transmissibles qu'elles sont plus spéciales, la part de l'hérédité dans l'organisation du travail social est d'autant plus grande que celui-ci est moins divisé. Dans les sociétés inférieures, où les fonctions sont très générales, elles ne réclament que des aptitudes également générales qui peuvent plus facilement et plus intégralement passer d'une génération à l'autre. Chacun reçoit en naissant tout l'essentiel pour soutenir son personnage ; ce qu'il doit acquérir par lui-même est peu de chose à côté de ce qu'il tient de l'hérédité. Au Moyen Âge, le noble, pour remplir son devoir, n'avait pas besoin de beaucoup de connaissances ni de pratiques bien compliquées, mais surtout de courage, et il le recevait avec le sang. Le lévite et le brahmane, pour s'acquitter de leur emploi, n'avaient pas besoin d'une science bien volumineuse, - nous pouvons en mesurer les dimensions d'après celles des livres qui la contenaient; - mais il leur fallait une supériorité native de l'intelligence qui les rendait accessibles à des idées et à des sentiments auxquels le vulgaire était fermé. Pour être un bon médecin au temps d'Esculape, il n'était pas nécessaire de recevoir une culture bien étendue ; il suffisait d'avoir un goût naturel pour l'observation et pour les choses concrètes, et, comme ce goût est assez général pour être aisément transmissible, il était inévitable qu'il se perpétuât dans certaines familles et que, par suite, la profession médicale y fût héréditaire.

On s'explique très bien que, dans ces conditions, l'hérédité soit devenue une institution sociale. Sans doute, ce n'est pas ces causes toutes psychologiques qui ont pu susciter l'organisation des castes ; mais, une fois que celle-ci fut née sous l'empire d'autres causes, elle dura parce qu'elle se trouva être parfaitement conforme et aux goûts des individus et aux intérêts de la société. Puisque l'aptitude professionnelle était une qualité de la race plutôt que de l'individu, il était tout naturel qu'il en fût de même de la fonction. Puisque les fonctions se distribuaient immuablement de la même manière, il ne pouvait y avoir que des avantages à ce que la loi consacraît le principe de cette distribution. Quand l'individu n'a que la moindre part dans la formation de son esprit et de son caractère, il ne saurait en avoir une plus grande dans le choix de sa carrière et, si plus de liberté lui était laissée, généralement il ne saurait qu'en faire. Si encore une même capacité générale pouvait servir dans des professions différentes ! Mais, précisément parce que le travail est peu spécialisé, il n'existe qu'un petit nombre de fonctions séparées les unes des autres par des différences tranchées ; par conséquent, on ne peut guère réussir que dans l'une d'elles. La marge laissée aux combinaisons individuelles est donc encore restreinte de ce côté. En définitive, il en est de l'hérédité des fonctions comme de celle des biens. Dans les sociétés inférieures, l'héritage transmis par les aïeux, et qui consiste le plus souvent en immeubles, représente la partie la plus importante du patrimoine de chaque famille particulière ; l'individu, par suite du peu de vitalité qu'ont alors les fonctions économiques, ne peut pas ajouter grand-chose au fond héréditaire. Aussi n'est-ce pas lui qui possède, mais la famille, être collectif, composé non seulement de tous les membres de la génération actuelle, mais de toute la suite des générations. C'est pourquoi les biens patrimoniaux sont inaliénables ; aucun des représentants éphémères de l'être domestique ne peut en disposer, car ils ne sont pas à lui. Ils sont à la famille, comme la fonction est à la case. Alors même que le droit tempère ses prohibitions premières, une aliénation du patrimoine est encore considérée comme une forfaiture; elle est pour toutes les classes de la population ce qu'une mésalliance est pour l'aristocratie. C'est une trahison envers la race, une défection. Aussi, tout en la tolérant, la loi pendant longtemps y met-elle toute sorte d'obstacles ; c'est de là que vient le droit de retrait.

Il n'en est pas de même dans les sociétés plus volumineuses où le travail est plus divisé. Comme les fonctions sont plus diversifiées, une même faculté peut servir dans des professions différentes. Le courage est aussi nécessaire au mineur, à l'aéronaute, au médecin, à l'ingénieur qu'au soldat. Le goût de l'observation peut également faire d'un homme un romancier, un auteur dramatique, un chimiste, un naturaliste, un sociologue. En un mot, l'orientation de l'individu est prédéterminée d'une manière moins nécessaire par l'hérédité.

Mais ce qui diminue surtout l'importance relative de cette dernière, c'est que la part des acquêts individuels devient plus considérable. Pour mettre en valeur le legs héréditaire, il faut y ajouter beaucoup plus qu'autrefois. En effet, à mesure que les fonctions se sont spécialisées davantage, des aptitudes simplement générales n'ont plus suffi. Il a fallu les soumettre à une élaboration active, acquérir tout un monde d'idées, de mouvements, d'habitudes, les coordonner, les systématiser, refondre la nature, lui donner une forme et une figure nouvelles. Que l'on compare - et nous prenons des points de comparaison assez rapprochés l'un de l'autre - l'honnête homme du XVII^e siècle avec son esprit ouvert et peu garni, et le savant moderne, armé de toutes les pratiques, de toutes les connaissances nécessaires à la science qu'il cultive ; le noble d'autrefois avec son courage et sa fierté naturels, et l'officier d'aujourd'hui avec sa technique laborieuse et compliquée ; et l'on jugera de l'importance et de la variété des combinaisons qui se sont peu à peu superposées au fonds primitif.

Mais parce qu'elles sont très complexes, ces savantes combinaisons sont fragiles. Elles sont dans un état d'équilibre instable qui ne saurait résister à une forte secousse. Si encore elles se retrouvaient identiques chez les deux parents, elles pourraient peut-être survivre à la crise de la génération. Mais une telle identité est tout à fait exceptionnelle. D'abord, elles sont spéciales à chaque sexe ; ensuite, à mesure que les sociétés s'étendent et se condensent, les croisements se font sur une plus large surface, en rapprochant des individus de tempéraments plus différents. Toute cette superbe végétation d'états de conscience meurt donc avec nous, et nous n'en transmettons à nos descendants qu'un germe indéterminé. C'est à eux qu'il appartient de le féconder à nouveau, et, par conséquent, ils peuvent plus aisément, si c'est nécessaire, en modifier le développement. Ils ne sont plus astreints aussi étroitement à répéter ce qu'ont fait leurs pères. Sans doute, ce serait une erreur de croire que chaque génération recommence à nouveaux frais et intégralement l'œuvre des siècles, ce qui rendrait tout progrès impossible. De ce que le passé ne se transmet plus avec le sang, il ne s'ensuit pas qu'il s'anéantisse : il reste fixé dans les monuments, dans les traditions de toute sorte, dans les habitudes que donne l'éducation. Mais la tradition est un lien beaucoup moins fort que l'hérédité ; elle prédétermine d'une manière sensiblement moins rigoureuse et moins nette la pensée et la conduite. Nous avons vu, d'ailleurs, comment elle-même devenait plus flexible à mesure que les sociétés devenaient plus denses. Un champ plus large se trouve donc ouvert aux variations individuelles, et il s'élargit de plus en plus à mesure que le travail se divise davantage.

En un mot, la civilisation ne peut se fixer dans l'organisme que par les bases les plus générales sur lesquelles elle repose. Plus elle s'élève au-dessus, plus, par conséquent, elle s'affranchit du corps ; elle devient de moins en moins une chose organique, de plus en plus une chose sociale. Mais alors ce n'est plus par l'intermédiaire du corps qu'elle peut se perpétuer, c'est-à-dire que l'hérédité est de plus en plus incapable d'en assurer la continuité. Elle perd donc de son empire, non qu'elle ait cessé d'être une loi de notre nature, mais parce qu'il nous faut, pour vivre, des armes qu'elle ne peut nous donner. Sans doute, de rien nous ne pouvons rien tirer, et les

matériaux premiers qu'elle seule nous livre ont une importance capitale ; mais ceux qu'on y ajoute en ont une qui n'est pas moindre. Le patrimoine héréditaire conserve une grande valeur, mais il ne représente plus qu'une partie de plus en plus restreinte de la fortune individuelle. Dans ces conditions, on s'explique déjà que l'hérédité ait disparu des institutions sociales et que le vulgaire, n'apercevant plus le fond héréditaire sous les additions qui le recouvrent, n'en sente plus autant l'importance.

II

Mais il y a plus ; il y a tout lieu de croire que le contingent héréditaire diminue non seulement en valeur relative, mais en valeur absolue. L'hérédité devient un facteur moindre du développement humain, non seulement parce qu'il y a une multitude toujours plus grande d'acquisitions nouvelles qu'elle ne peut pas transmettre, mais encore parce que celles qu'elle transmet gênent moins les variations individuelles. C'est une conjecture que rendent très vraisemblable les faits qui suivent.

On peut mesurer l'importance du legs héréditaire pour une espèce donnée d'après le nombre et la force des instincts. Or, il est déjà très remarquable que la vie instinctive s'affaiblit à mesure qu'on monte dans l'échelle animale. L'instinct, en effet, est une manière d'agir définie, ajustée à une fin étroitement déterminée. Il porte l'individu à des actes qui sont invariablement les mêmes et qui se reproduisent automatiquement quand les conditions nécessaires sont données ; il est figé dans sa forme. Sans doute, on peut l'en faire dévier à la rigueur, mais outre que de telles déviations, pour être stables, réclament un long développement, elles n'ont d'autre effet que de substituer à un instinct un autre instinct, à un mécanisme spécial un autre de même nature. Au contraire, plus l'animal appartient à une espèce élevée, plus l'instinct devient facultatif. « Ce n'est plus, dit M. Perrier, l'aptitude inconsciente à former une combinaison d'actes indéterminés, c'est l'aptitude à agir différemment suivant les circonstances ¹. » Dire que l'influence de l'hérédité est plus générale, plus vague, moins impérieuse, c'est dire qu'elle est moindre. Elle n'emprisonne plus l'activité de l'animal dans un réseau rigide, mais lui laisse un jeu plus libre. Comme le dit encore M. Perrier, « chez l'animal, en même temps que l'intelligence s'accroît, les conditions de l'hérédité sont profondément modifiées ».

Quand des animaux on passe à l'homme, cette régression est encore plus marquée. « L'homme fait tout ce que font les animaux et davantage ; seulement, il le fait en sachant ce qu'il fait et pourquoi il le fait ; cette seule conscience de ses actes semble le délivrer de tous les instincts qui le pousseraient nécessairement à accomplir ces mêmes actes ². » Il serait trop long d'énumérer tous les mouvements qui, instinctifs chez l'animal, ont cessé d'être héréditaires chez l'homme. Là même où l'instinct survit, il a moins de force, et la volonté peut plus facilement s'en rendre maîtresse.

¹ *Anatomie et physiologie animales*, 201. Cf. la préface de *l'Intelligence des animaux*, de ROMANES, P. XXIII.

² GUYAU, *Morale anglaise*, 1re éd., 330.

Mais alors, il n'y a aucune raison pour supposer que ce mouvement de recul, qui se poursuit d'une manière ininterrompue des espèces animales inférieures aux espèces les plus élevées, et de celles-ci à l'homme, cesse brusquement à l'avènement de l'humanité. Est-ce que l'homme, du jour où il est entré dans l'histoire, était totalement affranchi de l'instinct ? Mais nous en sentons encore le joug aujourd'hui. Est-ce que les causes qui ont déterminé cet affranchissement progressif, dont nous venons de voir la continuité, auraient soudainement perdu leur énergie ? Mais il est évident qu'elles se confondent avec les causes mêmes qui déterminent le progrès général des espèces, et, comme il ne s'arrête pas, elles ne peuvent davantage s'être arrêtées. Une telle hypothèse est contraire à toutes les analogies. Elle est même contraire à des faits bien établis. Il est, en effet, démontré que l'intelligence et l'instinct varient toujours en sens inverse l'un de l'autre. Nous n'avons pas, pour le moment, à chercher d'où vient ce rapport ; nous nous contentons d'en affirmer l'existence. Or, depuis les origines, l'intelligence de l'homme n'a pas cessé de se développer; l'instinct a donc dû suivre la marche inverse. Par conséquent, quoiqu'on ne puisse pas établir cette proposition par une observation positive des faits, on doit croire que l'hérédité a perdu du terrain au cours de l'évolution humaine.

Un autre fait corrobore le précédent. Non seulement l'évolution n'a pas fait surgir de races nouvelles depuis le commencement de l'histoire, mais encore les races anciennes vont toujours en régressant. En effet, une race est formée par un certain nombre d'individus qui présentent, par rapport à un même type héréditaire, une conformité suffisamment grande pour que les variations individuelles puissent être négligées. Or, l'importance de ces dernières va toujours en augmentant. Les types individuels prennent toujours plus de relief au détriment du type générique dont les traits constitutifs, dispersés de tous côtés, confondus avec une multitude d'autres, indéfiniment diversifiés, ne peuvent plus être facilement rassemblés en un tout qui ait quelque unité. Cette dispersion et cet effacement ont commencé, d'ailleurs, même chez des peuples très peu avancés. Par suite de leur isolement, les Esquimaux semblent placés dans des conditions très favorables au maintien de la pureté de leur race. Cependant, « les variations de la taille y dépassent les limites individuelles permises... Au passage d'Hotham, un Esquimau ressemblait exactement à un Nègre ; au goulet de Spafarret, à un Juif (Seeman). Le visage ovale, associé à un nez romain, n'est pas rare (King). Leur teint est tantôt très foncé et tantôt très clair ¹ ». S'il en est ainsi dans des sociétés aussi restreintes, le même phénomène doit se reproduire beaucoup plus accusé dans nos grandes sociétés contemporaines. Dans l'Europe centrale, on trouve côte à côte toutes les variétés possibles de crânes, toutes les formes possibles de visages. Il en est de même du teint. D'après les observations faites par Virchow, sur dix millions d'enfants pris dans différentes classes de l'Allemagne, le type blond, qui est caractéristique de la race germanique, n'a été observé que de 43 à 33 fois pour 100 dans le Nord ; de 32 à 25 fois dans le Centre et de 24 à 18 dans le Sud ². On s'explique que, dans ces conditions, qui vont toujours en empirant, l'anthropologiste ne puisse guère constituer de types nettement définis.

Les récentes recherches de M. Galton confirment, en même temps qu'elles permettent de l'expliquer, cet affaiblissement de l'influence héréditaire ³.

¹ TOPINARD, *Anthropologie*, 458.

² WAGNER, *Die Kulturzüchtung des Menschen*, in *Kosmos*, 1886; Heft, p. 27.

³ *Natural Inheritance*, London, 1889.

D'après cet auteur, dont les observations et les calculs paraissent difficilement réfutables, les seuls caractères qui se transmettent régulièrement et intégralement par l'hérédité dans un groupe social donné sont ceux dont la réunion constitue le type moyen. Ainsi, un fils né de parents exceptionnellement grands n'aura pas leur taille, mais se rapprochera davantage de la médiocrité. Inversement, s'ils sont trop petits, il sera plus grand qu'eux. M. Galton a même pu mesurer, au moins d'une manière approchée, ce rapport de déviation. Si l'on convient d'appeler parent moyen un être composite qui représenterait la moyenne des deux parents réels (les caractères de la femme sont transposés de manière à pouvoir être comparés à ceux du père, additionnés et divisés ensemble), la déviation du fils, par rapport à cet étalon fixe, sera les deux tiers de celle du père ¹.

M. Galton n'a pas seulement établi cette loi pour la taille, mais aussi pour la couleur des yeux et les facultés artistiques.

Il est vrai qu'il n'a fait porter ses observations que sur les déviations quantitatives, et non sur les déviations qualitatives que les individus présentent par rapport au type moyen. Mais on ne voit pas pourquoi la loi s'appliquerait aux unes et non aux autres. Si la règle est que l'hérédité ne transmet bien les attributs constitutifs de ce type qu'au degré de développement avec lequel ils s'y trouvent, elle doit aussi ne bien transmettre que les attributs qui s'y trouvent. Ce qui est vrai des grandeurs anormales des caractères normaux doit être vrai, à plus forte raison, des caractères anormaux eux-mêmes. Ils doivent, en général, ne passer d'une génération à l'autre qu'affaiblis et tendre à disparaître.

Cette loi s'explique, d'ailleurs, sans peine. En effet, un enfant n'hérite pas seulement de ses parents, mais de tous ses ascendants ; sans doute, l'action des premiers est particulièrement forte, parce qu'elle est immédiate, mais celle des générations antérieures est susceptible de s'accumuler quand elle s'exerce dans le même sens, et, grâce à cette accumulation qui compense les effets de l'éloignement, elle peut atteindre un degré d'énergie suffisant pour neutraliser ou atténuer la précédente. Or, le type moyen *d'un groupe naturel* est celui qui correspond aux conditions de la vie moyenne, par conséquent aux plus ordinaires. Il exprime la manière dont les individus se sont adaptés à ce qu'on peut appeler le milieu moyen, tant physique que social, c'est-à-dire au milieu où vit le plus grand nombre. Ces conditions moyennes étaient les plus fréquentes dans le passé pour la même raison qui fait qu'elles sont les plus générales dans le présent ; c'est donc celles où se trouvaient placés la majeure partie de nos ascendants. Il est vrai qu'avec le temps elles ont pu changer ; mais elles ne se modifient généralement qu'avec lenteur. Le type moyen reste donc sensiblement le même pendant longtemps. Par suite, c'est lui qui se répète le plus souvent et de la manière la plus uniforme dans la série des générations antérieures, du moins dans celles qui sont assez proches pour faire sentir efficacement leur action. C'est grâce à cette constance qu'il acquiert une fixité qui en fait le centre de gravité de l'influence héréditaire. Les caractères qui le constituent sont ceux qui ont le plus de résistance, qui tendent à se transmettre avec le plus de force et de précision ; ceux, au contraire, qui s'en écartent ne survivent que dans un état d'indétermination d'autant plus grande que l'écart est plus considérable. Voilà pourquoi les déviations qui se produisent ne sont jamais que passagères et ne parviennent même à se maintenir pour un temps que d'une manière très imparfaite.

¹ *Op. cit.*, 101.

Toutefois, cette explication même, d'ailleurs un peu différente de celle qu'a proposée M. Galton lui-même, permet de conjecturer que sa loi, pour être parfaitement exacte, aurait besoin d'être légèrement rectifiée. En effet, le type moyen de nos ascendants ne se confond avec celui de notre génération que dans la mesure où la vie moyenne n'a pas changé. Or, en fait, des variations se produisent d'une génération à l'autre qui entraînent des changements dans la constitution du type moyen. Si les faits recueillis par M. Galton semblent néanmoins confirmer sa loi telle qu'il l'a formulée, c'est qu'il ne l'a guère vérifiée que pour des caractères physiques qui sont relativement immuables, comme la taille ou la couleur des yeux. Mais si l'on observait d'après la même méthode d'autres propriétés, soit organiques, soit psychiques, il est certain qu'on s'apercevrait des effets de l'évolution. Par conséquent, à parler à la rigueur, les caractères dont le degré de transmissibilité est maximum ne sont pas ceux dont l'ensemble constitue le type moyen d'une génération donnée, mais ceux que l'on obtiendrait en prenant la moyenne entre les types moyens des générations successives. Sans cette rectification, d'ailleurs, on ne saurait s'expliquer comment la moyenne du groupe peut progresser ; car si l'on prend à la lettre la proposition de M. Galton, les sociétés seraient toujours et invinciblement ramenées au même niveau, puisque le type moyen de deux générations, même éloignées l'une de l'autre, serait identique. Or, bien loin que cette identité soit la loi, on voit, au contraire, même des caractères physiques aussi simples que la taille moyenne ou la couleur moyenne des yeux changer peu à peu, quoique très lentement¹. La vérité, c'est que, s'il se produit dans le milieu des changements qui durent, les modifications organiques et psychiques qui en résultent finissent par se fixer et s'intégrer dans le type moyen qui évolue. Les variations qui s'y produisent chemin faisant ne sauraient donc avoir le même degré de transmissibilité que les éléments qui s'y répètent constamment.

Le type moyen résulte de la superposition des types individuels et exprime ce qu'ils ont le plus en commun. Par conséquent, les traits dont il est formé sont d'autant plus définis qu'ils se répètent plus identiquement chez les différents membres du groupe ; car, quand cette identité est complète, ils s'y retrouvent intégralement avec tous leurs caractères et jusque dans leurs nuances. Au contraire, quand ils varient d'un individu à l'autre comme les points par où ils coïncident sont plus rares, ce qui en subsiste dans le type moyen se réduit à des linéaments d'autant plus généraux que les différences sont plus grandes. Or, nous savons que les dissemblances individuelles vont en se multipliant, c'est-à-dire que les éléments constitutifs du type moyen se diversifient davantage. Ce type lui-même doit donc comprendre moins de traits déterminés, et cela d'autant plus que la société est plus différenciée. L'homme moyen prend une physionomie de moins en moins nette et accusée, un aspect plus schématique. C'est une abstraction de plus en plus difficile à fixer et à délimiter. D'autre part, plus les sociétés appartiennent à une espèce élevée, plus elles évoluent rapidement, puisque la tradition devient plus souple, comme nous l'avons établi. Le type moyen change donc d'une génération à l'autre. Par conséquent, le type doublement composé qui résulte de la superposition de tous ces types moyens est encore plus abstrait que chacun d'eux et le devient toujours davantage. Puisque donc c'est l'hérédité de ce type qui constitue l'hérédité normale, on voit que, selon le mot de M. Perrier, les conditions de cette dernière se modifient profondément. Sans doute, cela ne veut pas dire qu'elle transmette moins de choses d'une manière absolue ; car si les individus présentent plus de caractères dissemblables, ils présentent aussi plus de caractères. Mais ce qu'elle transmet consiste de plus en plus en des prédispositions

¹ Voir ARRÉAT, Récents travaux sur l'hérédité, in *Rev. phil.*, avril 1890, p. 414.

indéterminées, en des façons générales de sentir et de penser qui peuvent se spécialiser de mille manières différentes. Ce n'est plus comme autrefois des mécanismes complets, exactement agencés en vue de fins spéciales, mais des tendances très vagues qui n'engagent pas définitivement l'avenir. L'héritage n'est pas devenu moins riche, mais il n'est plus tout entier en biens liquides. La plupart des valeurs dont il est composé ne sont pas encore réalisées, et tout dépend de l'usage qui en sera fait.

Cette flexibilité plus grande des caractères héréditaires n'est pas due seulement à leur état d'indétermination, mais à l'ébranlement qu'ils ont reçu par suite des changements par lesquels ils ont passé. On sait, en effet, qu'un type est d'autant plus instable qu'il a déjà subi plus de déviations. « Parfois, dit M. de Quatrefages, les moindres causes transforment rapidement ces organismes devenus pour ainsi dire instables. Le bœuf suisse, transporté en Lombardie, devient un bœuf lombard en deux générations. Deux générations suffisent aussi pour que nos abeilles de Bourgogne, petites et brunes, deviennent dans la Bresse grosses et jaunes. » Pour toutes ces raisons, l'hérédité laisse toujours plus de champ aux combinaisons nouvelles. Non seulement il y a un nombre croissant de choses sur lesquelles elle n'a pas prise, mais les propriétés dont elle assure la continuité deviennent plus plastiques. L'individu est donc moins fortement enchaîné à son passé ; il lui est plus facile de s'adapter aux circonstances nouvelles qui se produisent, et les progrès de la division du travail deviennent ainsi plus aisés et plus rapides ¹.

¹ Ce qu'il paraît y avoir de plus solide dans les théories de Weismann pourrait servir à confirmer ce qui précède. Sans doute, il n'est pas prouvé que, comme le soutient ce savant, les variations individuelles soient radicalement intransmissibles par l'hérédité. Mais il semble bien avoir fortement établi que le type normalement transmissible est, non le type individuel, mais le type générique, qui a pour substrat organique, en quelque sorte, les éléments reproducteurs ; et que ce type n'est pas aussi facilement atteint qu'on l'a parfois supposé par les variations individuelles (Voir WEISMANN, *Essais sur l'hérédité*, trad. franç., Paris, 1892, notamment le troisième Essai, - et BALL, *Hérédité et exercice*, trad. franç., Paris, 1891). Il en résulte que plus ce type est indéterminé et plastique plus aussi le facteur individuel gagne de terrain.

A un autre point de vue encore, ces théories nous intéressent. Une des conclusions de notre travail auxquelles nous attachons le plus d'importance est cette idée que les phénomènes sociaux dérivent de causes sociales et non de causes psychologiques ; que le type collectif n'est pas la simple généralisation d'un type individuel, mais qu'au contraire celui-ci est né de celui-là. Dans un autre ordre de faits, Weismann démontre de même que la race n'est pas un simple prolongement de l'individu ; que le type spécifique, au point de vue physiologique et anatomique, n'est pas un type individuel qui s'est perpétué dans le temps, mais qu'il a son évolution propre ; que le second s'est détaché du premier, loin d'en être la source. Sa doctrine est, comme la nôtre, à ce qu'il nous semble, une protestation contre les théories simplistes qui réduisent le composé au simple, le tout à la partie, la société ou la race à l'individu.

Chapitre V

Conséquences de ce qui précède

I

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui précède nous permet de mieux comprendre la manière dont la division du travail fonctionne dans la société.

A ce point de vue, la division du travail social se distingue de la division du travail physiologique par un caractère essentiel. Dans l'organisme, chaque cellule a son rôle défini et ne peut en changer. Dans la société, les tâches n'ont jamais été réparties d'une manière aussi immuable. Là même où les cadres de l'organisation sont les plus rigides, l'individu peut se mouvoir, à l'intérieur de celui où le sort l'a fixé, avec une certaine liberté. Dans la Rome primitive, le plébéien pouvait librement entreprendre toutes les fonctions qui n'étaient pas exclusivement réservées aux patriciens ; dans l'Inde même, les carrières attribuées à chaque caste avaient une suffisante généralité pour laisser la place à un certain choix. Dans tout pays, si l'ennemi s'est emparé de la capitale, c'est-à-dire du cerveau même de la nation, la vie sociale n'est pas suspendue pour cela ; mais, au bout d'un temps relativement court, une autre ville se trouve en état de remplir cette fonction complexe à laquelle, pourtant, rien ne l'avait préparée.

A mesure que le travail se divise davantage, cette souplesse et cette liberté deviennent plus grandes. On voit le même individu s'élever des occupations les plus humbles aux plus importantes. Le principe d'après lequel tous les emplois sont également accessibles à tous les citoyens ne se serait pas généralisé à ce point s'il ne

recevait des applications constantes. Ce qui est plus fréquent encore, c'est qu'un travailleur quitte sa carrière pour la carrière voisine. Alors que l'activité scientifique n'était pas spécialisée, le savant, embrassant à peu près toute la science, ne pouvait guère changer de fonction, car il lui eût fallu renoncer à la science elle-même. Aujourd'hui, il arrive souvent qu'il se consacre successivement à des sciences différentes, qu'il passe de la chimie à la biologie, de la physiologie à la psychologie, de la psychologie à la sociologie. Cette aptitude à prendre successivement des formes très diverses n'est nulle part aussi sensible que dans le monde économique. Comme rien n'est plus variable que les goûts et les besoins auxquels répondent ces fonctions, il faut que le commerce et l'industrie se tiennent dans un perpétuel état d'équilibre instable, afin de pouvoir se plier à tous les changements qui se produisent dans la demande. Tandis qu'autrefois l'immobilité était l'état presque naturel du capital, que la loi même empêchait qu'il se mobilisât trop aisément, aujourd'hui on peut à peine le suivre à travers toutes ses transformations, tant est grande la rapidité avec laquelle il s'engage dans une entreprise, s'en retire pour se reposer ailleurs où il ne se fixe que pour quelques instants. Aussi faut-il que les travailleurs se tiennent prêts à le suivre et, par conséquent, à servir dans des emplois différents.

La nature des causes dont dépend la division du travail social explique ce caractère. Si le rôle de chaque cellule est fixé d'une manière immuable, c'est qu'il lui est imposé par sa naissance ; elle est emprisonnée dans un système d'habitudes héréditaires qui lui marquent sa vie et dont elle ne peut se défaire. Elle ne peut même les modifier sensiblement, parce qu'elles ont affecté trop profondément la substance dont elle est formée. Sa structure prédétermine sa vie. Nous venons de voir qu'il n'en est pas de même dans la société. L'individu n'est pas voué par ses origines à une carrière spéciale ; sa constitution congénitale ne le prédestine pas nécessairement à un rôle unique en le rendant incapable de tout autre, mais il ne reçoit de l'hérédité que des prédispositions très générales, partant très souples, et qui peuvent prendre des formes différentes.

Il est vrai qu'il les détermine lui-même par l'usage qu'il en fait. Comme il lui faut engager ses facultés dans des fonctions particulières et les spécialiser, il est obligé de soumettre à une culture plus intensive celles qui sont plus immédiatement requises pour son emploi et laisser les autres s'atrophier en partie. C'est ainsi qu'il ne peut développer au-delà d'un certain point son cerveau sans perdre une partie de sa force musculaire ou de sa puissance reproductrice ; qu'il ne peut surexciter ses facultés d'analyse et de réflexion sans affaiblir l'énergie de sa volonté et la vivacité de ses sentiments, ni prendre l'habitude de l'observation sans perdre celle de la dialectique. De plus, par la force même des choses, celle de ses facultés qu'il intensifie au détriment des autres est nécessitée à prendre des formes définies, dont elle devient peu à peu prisonnière. Elle contracte l'habitude de certaines pratiques, d'un fonctionnement déterminé, qu'il devient d'autant plus difficile de changer qu'il dure depuis plus longtemps. Mais, comme cette spécialisation résulte d'efforts purement individuels, elle n'a ni la fixité ni la rigidité que, seule, peut produire une longue hérédité. Ces pratiques sont plus souples, parce qu'elles sont d'une plus récente origine. Comme c'est l'individu qui s'y est engagé, il peut s'en dégager, se reprendre pour en contracter de nouvelles. Il peut même réveiller des facultés engourdies par un sommeil prolongé, ranimer leur vitalité, les remettre au premier plan, quoique, à vrai dire, cette sorte de résurrection soit déjà plus difficile.

On est tenté, au premier abord, de voir dans ces faits des phénomènes de régression ou la preuve d'une certaine infériorité, tout au moins l'état transitoire d'un

être inachevé en voie de formation. En effet, c'est surtout chez les animaux inférieurs que les différentes parties de l'agrégat peuvent aussi facilement changer de fonction et se substituer les unes aux autres. Au contraire, à mesure que l'organisation se perfectionne, il leur devient de plus en plus impossible de sortir du rôle qui leur est assigné. On est ainsi conduit à se demander si un jour ne viendra pas où la société prendra une forme plus arrêtée, où chaque organe, chaque individu aura une fonction définie et n'en changera plus. C'était, à ce qu'il semble, la pensée de Comte ¹ ; c'est certainement celle de M. Spencer ². L'induction, pourtant, est précipitée ; car ce phénomène de substitution n'est pas spécial aux êtres très simples, mais on l'observe également aux degrés les plus élevés de la hiérarchie, et notamment dans les organes supérieurs des organismes supérieurs. Ainsi, « les troubles consécutifs à l'ablation de certains domaines de l'écorce cérébrale disparaissent très souvent après un laps de temps plus ou moins long. Ce phénomène peut seulement être expliqué par la supposition suivante : d'autres éléments remplissent par suppléance la fonction des éléments supprimés. Ce qui implique que les éléments suppléants sont exercés à de nouvelles fonctions... Un élément qui, lors des rapports normaux de conduction, effectue une sensation visuelle, devient, grâce à un changement de conditions, facteur d'une sensation tactile, d'une sensation musculaire ou de l'innervation motrice. Bien plus, on est presque obligé de supposer que, si le réseau central des filets nerveux a le pouvoir de transmettre des phénomènes de diverses natures à un seul et même élément, cet élément sera en état de réunir dans son intérieur une pluralité de fonctions différentes ³ ». C'est ainsi encore que les nerfs moteurs peuvent devenir centripètes et que les nerfs sensibles se transforment en centrifuges ⁴. Enfin, si une nouvelle répartition de toutes ces fonctions peut s'effectuer quand les conditions de transmission sont modifiées, il y a lieu de présumer, d'après M. Wundt, que, « même à l'état normal, il se présente des oscillations ou variations qui dépendent du développement variable des individus ⁵ ».

C'est qu'en effet une spécialisation rigide n'est pas nécessairement une marque de supériorité. Bien loin qu'elle soit bonne en toutes circonstances, il y a souvent intérêt à ce que l'organe ne soit pas figé dans son rôle. Sans doute, une fixité même très grande est utile là où le milieu lui-même est fixe ; c'est le cas, par exemple, des fonctions nutritives dans l'organisme individuel. Elles ne sont pas sujettes à de grands changements pour un même type organique ; par conséquent, il n'y a pas d'inconvénient, mais tout intérêt, à ce qu'elles prennent une forme définitivement arrêtée. Voilà pourquoi le polype, dont le tissu interne et le tissu externe se remplacent l'un l'autre avec tant de facilité, est moins bien armé pour la lutte que les animaux plus élevés chez qui cette substitution est toujours incomplète et presque impossible. Mais il en est tout autrement quand les circonstances dont dépend l'organe changent souvent : alors, il faut changer soi-même ou périr. C'est ce qui arrive aux fonctions complexes et qui nous adaptent à des milieux complexes. Ces derniers, en effet, à cause de leur complexité même, sont essentiellement instables : il s'y produit sans cesse quelque rupture d'équilibre, quelque nouveauté. Pour y rester adaptée, il faut donc que la fonction, elle aussi, soit toujours prête à changer, à se plier aux situations nouvelles. Or, de tous les milieux qui existent, il n'en est pas de plus complexe que le

¹ Cours de philosophie positive, VI, 505.

² Sociol., II, 57.

³ WUNDT, Psychologie physiologique; trad. franç., I, 234.

⁴ Voir l'expérience de Kühne et de Paul Bert, rapportée par WUNDT, *ibid.*, 233.

⁵ *Ibid.*, I, 239.

milieu social ; il est donc tout naturel que la spécialisation des fonctions sociales ne soit pas définitive comme celle des fonctions biologiques, et, puisque cette complexité augmente à mesure que le travail se divise davantage, cette élasticité devient toujours plus grande. Sans doute, elle est toujours enfermée dans des limites déterminées, mais qui reculent de plus en plus.

En définitive, ce qu'atteste cette flexibilité relative et toujours croissante, c'est que la fonction devient de plus en plus indépendante de l'organe. En effet, rien n'immobilise une fonction comme d'être liée à une structure trop définie ; car, de tous les arrangements, il n'en est pas de plus stable ni qui s'oppose davantage aux changements. Une structure, ce n'est pas seulement une certaine manière d'agir, c'est une manière d'être qui nécessite une certaine manière d'agir. Elle implique non seulement une certaine façon de vibrer, particulière aux molécules, mais un arrangement de ces dernières qui rend presque impossible tout autre mode de vibrations. Si donc la fonction prend plus de souplesse, c'est qu'elle soutient un rapport moins étroit avec la forme de l'organe ; c'est que le lien entre ces deux termes devient plus lâche.

On observe, en effet, que ce relâchement se produit à mesure que les sociétés et leurs fonctions deviennent plus complexes. Dans les sociétés inférieures, où les tâches sont générales et simples, les différentes classes qui en sont chargées se distinguent les unes des autres par des caractères morphologiques ; en d'autres termes, chaque organe se distingue des autres anatomiquement. Comme chaque caste, chaque couche de la population a sa manière de se nourrir, de se vêtir, etc., et ces différences de régime entraînent des différences physiques. « Les chefs fidjiens sont de grande taille, bien faits et fortement musclés ; les gens de rang inférieur offrent le spectacle d'une maigreur qui provient d'un travail écrasant et d'une alimentation chétive. Aux îles Sandwich, les chefs sont grands et vigoureux, et leur extérieur l'emporte tellement sur celui du bas peuple qu'on les dirait de race différente. Ellis, confirmant le récit de Cook, dit que les chefs tahitiens sont, presque sans exception, aussi au-dessus du paysan par la force physique qu'ils le sont par le rang et les richesses. Erskine remarque une différence analogue chez les naturels des îles Tonga ¹. » Au contraire, dans les sociétés supérieures, ces contrastes disparaissent. Bien des faits tendent à prouver que les hommes voués aux différentes fonctions sociales se distinguent moins qu'autrefois les uns des autres par la forme de leur corps, par leurs traits ou leur tournure. On se pique même de n'avoir pas l'air de son métier. Si, suivant le vœu de M. Tarde, la statistique et l'anthropométrie s'appliquaient à déterminer avec plus de précision les caractères constitutifs des divers types professionnels, on constaterait vraisemblablement qu'ils diffèrent moins que par le passé, surtout si l'on tient compte de la différenciation plus grande des fonctions.

Un fait qui confirme cette présomption, c'est que l'usage des costumes professionnels tombe de plus en plus en désuétude. En effet, quoique les costumes aient assurément servi à rendre sensibles des différences fonctionnelles, on ne saurait voir dans ce rôle leur unique raison d'être, puisqu'ils disparaissent à mesure que les fonctions sociales se différencient davantage. Ils doivent donc correspondre à des dissemblances d'une autre nature. Si d'ailleurs, avant l'institution de cette pratique, les hommes des différentes classes n'avaient déjà présenté des différences somatiques apparentes, on ne voit pas comment ils auraient eu l'idée de se distinguer de cette manière. Ces marques extérieures d'origine conventionnelle ont dû n'être inventées qu'à l'imitation de marques extérieures d'origine naturelle. Le costume ne nous semble

¹ SPENCER, Sociol., III, p. 406.

pas être autre chose que le type professionnel qui, pour se manifester même à travers les vêtements, les marque de son empreinte et les différencie à son image. C'en est comme le prolongement. C'est surtout évident pour ces distinctions qui jouent le même rôle que le costume et viennent certainement des mêmes causes, comme l'habitude de porter la barbe coupée de telle ou telle manière, ou de ne pas la porter du tout, ou d'avoir les cheveux ras ou longs, etc. Ce sont des traits mêmes du type professionnel qui, après s'être produits et constitués spontanément, se reproduisent par voie d'imitation et artificiellement. La diversité des costumes symbolise donc avant tout des différences morphologiques ; par conséquent, s'ils disparaissent, c'est que ces différences s'effacent. Si les membres des diverses professions n'éprouvent plus le besoin de se distinguer les uns des autres par des signes visibles, c'est que cette distinction ne correspond plus à rien dans la réalité. Pourtant, les dissemblances fonctionnelles ne font que devenir plus nombreuses et plus prononcées ; c'est donc que les types morphologiques se nivellent. Cela ne veut certainement pas dire que tous les cerveaux sont indifféremment aptes à toutes les fonctions, mais que leur indifférence fonctionnelle, tout en restant limitée, devient plus grande.

Or, cet affranchissement de la fonction, loin d'être une marque d'infériorité, prouve seulement qu'elle devient plus complexe. Car s'il est plus difficile aux éléments constitutifs des tissus de s'arranger de manière à l'incarner et, par conséquent, à la retenir et à l'emprisonner, c'est parce qu'elle est faite d'agencements trop savants et trop délicats. On peut même se demander si, à partir d'un certain degré de complexité, elle ne leur échappe pas définitivement, si elle ne finit pas par déborder tellement l'organe qu'il est impossible à celui-ci de la résorber complètement. Qu'en fait elle soit indépendante de la forme du substrat, c'est une vérité depuis longtemps établie par les naturalistes : seulement, quand elle est générale et simple, elle ne peut pas rester longtemps dans cet état de liberté, parce que l'organe se l'assimile facilement et, du même coup, l'enchaîne. Mais il n'y a pas de raison de supposer que cette puissance d'assimilation soit indéfinie. Tout fait présumer au contraire que, à partir d'un certain moment, la disproportion devient toujours plus grande entre la simplicité des arrangements moléculaires et la complexité des arrangements fonctionnels. Le lien entre les seconds et les premières va donc en se détendant. Sans doute, il ne s'ensuit pas que la fonction puisse exister en dehors de tout organe, ni même qu'il puisse jamais y avoir absence de tout rapport entre ces deux termes ; seulement, le rapport devient moins immédiat.

Le progrès aurait donc pour effet de détacher de plus en plus, sans l'en séparer toutefois, la fonction de l'organe, la vie de la matière, de la spiritualiser par conséquent, de la rendre plus souple, plus libre, en la rendant plus complexe. C'est parce que le spiritualisme a le sentiment que tel est le caractère des formes supérieures de l'existence qu'il s'est toujours refusé à voir dans la vie psychique une simple conséquence de la constitution moléculaire du cerveau. En fait, nous savons que l'indifférence fonctionnelle des différentes régions de l'encéphale, si elle n'est pas absolue, est pourtant grande. Aussi les fonctions cérébrales sont-elles les dernières à se prendre sous une forme immuable. Elles sont plus longtemps plastiques que lors autres et gardent d'autant plus leur plasticité qu'elles sont plus complexes ; c'est ainsi que leur évolution se prolonge beaucoup plus tard chez le savant que chez l'homme inculte. Si donc les fonctions sociales présentent ce même caractère d'une manière encore plus accusée, ce n'est pas par suite d'une exception sans précédent, mais c'est qu'elles correspondent à un stade encore plus élevé du développement de la nature.

II

En déterminant la cause principale des progrès de la division du travail, nous avons déterminé du même coup le facteur essentiel de ce qu'on appelle la civilisation.

Elle est elle-même une conséquence nécessaire des changements qui se produisent dans le volume et dans la densité des sociétés. Si la science, l'art, et l'activité économique se développent, c'est par suite d'une nécessité qui s'impose aux hommes ; c'est qu'il n'y a pas pour eux d'autre manière de vivre dans les conditions nouvelles où ils sont placés. Du moment que le nombre des individus entre lesquels les relations sociales sont établies est plus considérable, ils ne peuvent se maintenir que s'ils se spécialisent davantage, travaillent davantage, surexcitent leurs facultés ; et de cette stimulation générale résulte inévitablement un plus haut degré de culture. De ce point de vue, la civilisation apparaît donc, non comme un but qui meut les peuples par l'attrait qu'il exerce sur eux, non comme un bien entrevu et désiré par avance, dont ils cherchent à s'assurer par tous les moyens la part la plus large possible, mais comme l'effet d'une cause, comme la résultante nécessaire d'un état donné.

Ce n'est pas le pôle vers lequel s'oriente le développement historique et dont les hommes cherchent à se rapprocher pour être plus heureux ou meilleurs ; car ni le bonheur, ni la moralité ne s'accroissent nécessairement avec l'intensité de la vie. Ils marchent parce qu'il faut marcher, et ce qui détermine la vitesse de cette marche, c'est la pression plus ou moins forte qu'ils exercent les uns sur les autres, suivant qu'ils sont plus ou moins nombreux.

Ce n'est pas dire que la civilisation ne serve à rien ; mais ce n'est pas les services qu'elle rend qui la font progresser. Elle se développe parce qu'elle ne peut pas ne pas se développer ; une fois qu'il est effectué, ce développement se trouve être généralement utile ou, tout au moins, il est utilisé ; il répond à des besoins qui se sont formés en même temps, parce qu'ils dépendent des mêmes causes. Mais c'est un ajustement après coup. Encore faut-il ajouter que les bienfaits qu'elle rend à ce titre ne sont pas un enrichissement positif, un accroissement de notre capital de bonheur, mais ne font que réparer les pertes qu'elle-même a causées. C'est parce que cette suractivité de la vie générale fatigue et affine notre système nerveux qu'il se trouve avoir besoin de réparations proportionnées à ses dépenses, c'est-à-dire de satisfactions plus variées et plus complexes. Par là, on voit mieux encore combien il est faux de faire de la civilisation la fonction de la division du travail ; elle n'en est qu'un contrecoup. Elle ne peut en expliquer ni l'existence ni les progrès, puisqu'elle n'a pas par elle-même de valeur intrinsèque et absolue, mais, au contraire, n'a de raison d'être que dans la mesure où la division du travail elle-même se trouve être nécessaire.

On ne s'étonnera pas de l'importance qui est ainsi attribuée au facteur numérique, si l'on remarque qu'il joue un rôle tout aussi capital dans l'histoire des organismes. En effet, ce qui définit l'être vivant, c'est la double propriété qu'il a de se nourrir et de se reproduire, et la reproduction n'est elle-même qu'une conséquence de la nutrition. Par conséquent, l'intensité de la vie organique est proportionnelle, toutes choses égales, à l'activité de la nutrition, c'est-à-dire au nombre des éléments que l'organisme est susceptible de s'incorporer. Aussi, ce qui a non seulement rendu possible, mais nécessité l'apparition d'organismes complexes, c'est que, dans de certaines conditions,

les organismes plus simples restent groupés ensemble de manière à former des agrégats plus volumineux. Comme les parties constitutives de l'animal sont alors plus nombreuses, leurs rapports ne sont plus les mêmes, les conditions de la vie sociale sont changées, et ce sont ces changements à leur tour qui déterminent et la division du travail, et le polymorphisme, et la concentration des forces vitales et leur plus grande énergie. L'accroissement de la substance organique, voilà donc le fait qui domine tout le développement zoologique. Il n'est pas surprenant que le développement social soit soumis à la même loi.

D'ailleurs, sans recourir à ces raisons d'analogie, il est facile de s'expliquer le rôle fondamental de ce facteur. Toute vie sociale est constituée par un système de faits qui dérivent de rapports positifs et durables, établis entre une pluralité d'individus. Elle est donc d'autant plus intense que les réactions échangées entre les unités composantes sont elles-mêmes plus fréquentes et plus énergiques. Or, de quoi dépendent cette fréquence et cette énergie ? De la nature des éléments en présence, de leur plus ou moins grande vitalité ? Mais nous verrons dans ce chapitre même que les individus sont beaucoup plutôt un produit de la vie commune qu'ils ne la déterminent. Si de chacun d'eux on retire tout ce qui est dû à l'action de la société, le résidu que l'on obtient, outre qu'il se réduit à peu de chose, n'est pas susceptible de présenter une grande variété. Sans la diversité des conditions sociales dont ils dépendent, les différences qui les séparent seraient inexplicables ; ce n'est donc pas dans les inégales aptitudes des hommes qu'il faut aller chercher la cause de l'inégal développement des sociétés. Sera-ce dans l'inégale durée de ces rapports ? Mais le temps, par lui-même, ne produit rien ; il est seulement nécessaire pour que les énergies latentes apparaissent au jour. Il ne reste donc d'autre facteur variable que le nombre des individus en rapports et leur proximité matérielle et morale, c'est-à-dire le volume et la densité de la société. Plus ils sont nombreux et plus ils exercent de près leur action les uns sur les autres, plus ils réagissent avec force et rapidité ; plus, par conséquent, la vie sociale devient intense. Or, c'est cette intensification qui constitue la civilisation ¹.

Mais tout en étant un effet de causes nécessaires, la civilisation peut devenir une fin, un objet de désir, en un mot un idéal. En effet, il y a pour une société, à chaque moment de son histoire, une certaine intensité de la vie collective qui est normale, étant donné le nombre et la distribution des unités sociales. Assurément, si tout se passe normalement, cet état se réalisera de soi-même ; mais précisément on ne peut se proposer de faire en sorte que les choses se passent normalement. Si la santé est dans la nature, il en est de même de la maladie. La santé n'est même, dans les sociétés comme dans les organismes individuels, qu'un type idéal qui n'est nulle part réalisé tout entier. Chaque individu sain en a des traits plus ou moins nombreux ; mais nul ne

¹ Nous n'avons pas à rechercher ici si le fait qui détermine les progrès de la division du travail et de la civilisation, c'est-à-dire l'accroissement de la masse et de la densité sociales, s'explique lui-même mécaniquement ; s'il est un produit nécessaire de causes efficientes, ou bien un moyen imaginé en vue d'un but désiré, d'un plus grand bien entrevu. Nous nous contentons de poser cette loi de la gravitation du monde social, sans remonter plus haut. Cependant, il ne semble pas qu'une explication téléologique s'impose ici plus qu'ailleurs. Les cloisons qui séparent les différentes parties de la société s'effacent de plus en plus par la force des choses, par suite d'une sorte d'usure naturelle, dont l'effet peut d'ailleurs être renforcé par l'action de causes violentes. Les mouvements de la population deviennent ainsi plus nombreux et plus rapides, et des lignes de passage se creusent selon lesquelles ces mouvements s'effectuent : ce sont les voies de communication. Ils sont plus particulièrement actifs aux points où plusieurs de ces lignes se croisent : ce sont les villes. Ainsi s'accroît la densité sociale. Quant à l'accroissement de volume, il est dû à des causes de même genre. Les barrières qui séparent les peuples sont analogues à celles qui séparent les divers alvéoles d'une même société et disparaissent de la même façon.

les réunit tous. C'est donc une fin digne d'être poursuivie que de chercher à rapprocher autant que possible la société de ce degré de perfection.

D'autre part, la voie à suivre pour atteindre ce but peut être raccourcie. Si, au lieu de laisser les causes engendrer leurs effets au hasard et suivant les énergies qui les poussent, la réflexion intervient pour en diriger le cours, elle peut épargner aux hommes bien des essais douloureux. Le développement de l'individu ne reproduit celui de l'espèce que d'une manière abrégée il ne repasse pas par toutes les phases qu'elle a traversées mais il en est qu'il omet et d'autres qu'il parcourt plus vite, parce que les expériences faites par la race lui permettent d'accélérer les siennes. Or, la réflexion peut produire des résultats analogues ; car elle est également une utilisation de l'expérience antérieure, en vue de faciliter l'expérience future. Par réflexion d'ailleurs, il ne faut pas entendre exclusivement une connaissance scientifique du but et des moyens. La sociologie, dans son état actuel, n'est guère en état de nous guider efficacement dans la solution de ces problèmes pratiques. Mais, en dehors des représentations claires au milieu desquelles se meut le savant, il en est d'obscurées auxquelles sont liées des tendances. Pour que le besoin stimule la volonté, il n'est pas nécessaire qu'il soit éclairé par la science. Des tâtonnements obscurs suffisent pour apprendre aux hommes qu'il leur manque quelque chose, pour éveiller des aspirations et faire en même temps sentir dans quel sens ils doivent tourner leurs efforts.

Ainsi, une conception mécaniste de la société n'exclut pas l'idéal, et c'est à tort qu'on lui reproche de réduire l'homme à n'être qu'un témoin inactif de sa propre histoire. Qu'est-ce en effet qu'un idéal, sinon une représentation anticipée d'un résultat désiré et dont la réalisation n'est possible que grâce à cette anticipation même ? De ce que tout se fait d'après des lois, il ne suit pas que nous n'ayons rien à faire. On trouvera peut-être mesquin un tel objectif, parce qu'il ne s'agit en somme que de nous faire vivre en état de santé. Mais c'est oublier que, pour l'homme cultivé, la santé consiste à satisfaire régulièrement les besoins les plus élevés tout aussi bien que les autres, car les premiers ne sont pas moins que les seconds enracinés dans sa nature. Il est vrai qu'un tel idéal est prochain, que les horizons qu'il nous ouvre n'ont rien d'illimité. En aucun cas il ne saurait consister à exalter sans mesure les forces de la société, mais seulement à les développer dans la limite marquée par l'état défini du milieu social. Tout excès est un mal comme toute insuffisance. Mais quel autre idéal peut-on se proposer ? Chercher à réaliser une civilisation supérieure à celle que réclame la nature des conditions ambiantes, c'est vouloir déchaîner la maladie dans la société même dont on fait partie ; car il n'est pas possible de surexciter l'activité collective au-delà du degré déterminé par l'état de l'organisme social, sans en compromettre la santé. En fait, il y a à chaque époque un certain raffinement de civilisation dont le caractère maladif est attesté par l'inquiétude et le malaise qui l'accompagnent toujours. Or, la maladie n'a jamais rien de désirable.

Mais, si l'idéal est toujours défini, il n'est jamais définitif. Puisque le progrès est une conséquence des changements qui se font dans le milieu social, il n'y a aucune raison de supposer qu'il doive jamais finir. Pour qu'il pût avoir un terme, il faudrait que, à un moment donné, le milieu devînt stationnaire. Or, une telle hypothèse est contraire aux inductions les plus légitimes. Tant qu'il y aura des sociétés distinctes, le nombre des unités sociales sera nécessairement variable dans chacune d'elles. A supposer même que le chiffre des naissances parvienne jamais à se maintenir à un niveau constant, il y aura toujours d'un pays à l'autre des mouvements de population, soit par suite de conquêtes violentes, soit par suite d'infiltrations lentes et silencieuses. En effet, il est impossible que les peuples les plus forts ne tendent pas à s'incorporer

les plus faibles, comme les plus denses se déversent chez les moins denses ; c'est une loi mécanique de l'équilibre social non moins nécessaire que celle qui régit l'équilibre des liquides. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que toutes les sociétés humaines eussent la même énergie vitale et la même densité, ce qui est irréprésentable, ne serait-ce que par suite de la diversité des habitats.

Il est vrai que cette source de variations serait tarie si l'humanité tout entière formait une seule et même société. Mais outre que nous ignorons si un tel idéal est réalisable, pour que le progrès s'arrêtât, il faudrait encore qu'à l'intérieur de cette société gigantesque les rapports entre les unités sociales fussent eux-mêmes soustraits à tout changement. Il faudrait qu'ils restassent toujours distribués de la même manière ; que non seulement l'agrégat total, mais encore chacun des agrégats élémentaires dont il serait formé conservât les mêmes dimensions. Mais une telle uniformité est impossible, par cela seul que ces groupes partiels n'ont pas tous la même étendue ni la même vitalité. La population ne peut pas être concentrée sur tous les points de la même manière ; or, il est inévitable que les plus grands centres, ceux où la vie est le plus intense, exercent sur les autres une attraction proportionnée à leur importance. Les migrations qui se produisent ainsi ont pour effet de concentrer davantage les unités sociales dans certaines régions, et, par conséquent, d'y déterminer des progrès nouveaux qui s'irradient peu à peu des foyers où ils sont nés sur le reste du pays. D'autre part, ces changements en entraînent d'autres dans les voies de communication, qui en provoquent d'autres à leur tour, sans qu'il soit possible de dire où s'arrêtent ces répercussions. En fait, bien loin que les sociétés, à mesure qu'elles se développent, se rapprochent d'un état stationnaire, elles deviennent au contraire plus mobiles et plus plastiques.

Si, néanmoins, M. Spencer a pu admettre que l'évolution sociale a une limite qui ne saurait être dépassée¹, c'est que, suivant lui, le progrès n'a d'autre raison d'être que d'adapter l'individu au milieu cosmique qui l'entoure. Pour ce philosophe la perfection consiste dans l'accroissement de la vie individuelle c'est-à-dire dans une correspondance plus complète de l'organisme avec ses conditions physiques. Quant à la société, c'est un des moyens par lesquels s'établit cette correspondance plutôt que le terme d'une correspondance spéciale. Parce que l'individu n'est pas seul au monde, mais qu'il est environné de rivaux qui lui disputent ses moyens d'existence, il a tout intérêt à établir entre ses semblables et lui des relations telles qu'ils le servent, au lieu de le gêner ; ainsi naît la société, et tout le progrès social consiste à améliorer ces rapports, de manière à leur faire produire plus complètement l'effet en vue duquel ils sont établis. Ainsi, malgré les analogies biologiques sur lesquelles il a si longuement insisté, M. Spencer ne voit pas dans les sociétés une réalité proprement dite, qui existe par soi-même et en vertu de causes spécifiques et nécessaires, qui, par conséquent, s'impose à l'homme avec sa nature propre et à laquelle il est tenu de s'adapter pour vivre, tout aussi bien qu'au milieu physique ; mais c'est un arrangement institué par les individus afin d'étendre la vie individuelle en longueur et en largeur². Elle consiste tout entière dans la coopération soit positive, soit négative, et l'une et l'autre n'ont d'autre objet que d'adapter l'individu à son milieu physique. Sans doute, elle est bien en ce sens une condition secondaire de cette adaptation : elle peut, suivant la manière dont elle est organisée, rapprocher l'homme ou l'éloigner de l'état d'équilibre parfait, mais elle n'est pas elle-même un facteur qui contribue à déterminer la nature de cet équilibre. D'autre part, comme le milieu cosmique est doué d'une

¹ Premiers principes, p. 454 et suiv.

² Bases de la morale évolutionniste, p. 11.

constance relative, que les changements y sont infiniment longs et rares, le développement qui a pour objet de nous mettre en harmonie avec lui est nécessairement limité. Il est inévitable qu'un moment arrive où il n'y ait plus de relations externes auxquelles ne correspondent des relations internes. Alors le progrès social ne pourra manquer de s'arrêter, puisqu'il sera arrivé au but où il tendait et qui en était la raison d'être : il sera achevé.

Mais, dans ces conditions, le progrès même de l'individu devient inexplicable.

En effet, pourquoi viserait-il à cette correspondance plus parfaite avec le milieu physique ? Pour être plus heureux ? Nous nous sommes déjà expliqué sur ce point. On ne peut même pas dire d'une correspondance qu'elle est plus complète qu'une autre, par cela seul qu'elle est plus complexe. En effet, on dit d'un organisme qu'il est en équilibre quand il répond d'une manière appropriée, non pas à toutes les forces externes, mais seulement à celles qui font impression sur lui. S'il en est qui ne l'affectent pas, elles sont pour lui comme si elles n'étaient pas et, par suite, il n'a pas à s'y adapter. Quelle que soit leur proximité matérielle, elles sont en dehors de son cercle d'adaptation, parce qu'il est en dehors de leur sphère d'action. Si donc le sujet est d'une constitution simple, homogène, il n'y aura qu'un petit nombre de circonstances externes qui soient de nature à le solliciter, et, par conséquent, il pourra se mettre en mesure de répondre à toutes ces sollicitations, c'est-à-dire réaliser un état d'équilibre irréprochable, à très peu de frais. Si, au contraire, il est très complexe, les conditions de l'adaptation seront plus nombreuses et plus compliquées, mais l'adaptation elle-même ne sera pas plus entière pour cela. Parce que beaucoup d'excitants agissent sur nous qui laissent insensible le système nerveux trop grossier des hommes d'autrefois, nous sommes tenus, pour nous y ajuster, à un développement plus considérable. Mais le produit de ce développement, à savoir l'ajustement qui en résulte, n'est pas plus parfait dans un cas que dans l'autre ; il est seulement différent parce que les organismes qui s'ajustent sont eux-mêmes différents. Le sauvage dont l'épiderme ne sent pas fortement les variations de la température, y est aussi bien adapté que le civilisé qui s'en défend à l'aide de ses vêtements.

Si donc l'homme ne dépend pas d'un milieu variable, on ne voit pas quelle raison il aurait eue de varier; aussi la société est-elle, non pas la condition secondaire, mais le facteur déterminant du progrès. Elle est une réalité qui n'est pas plus notre oeuvre que le monde extérieur et à laquelle, par conséquent, nous devons nous plier pour pouvoir vivre ; et c'est parce qu'elle change que nous devons changer. Pour que le progrès s'arrêtât il faudrait donc qu'à un moment le milieu social parvînt à un état stationnaire, et nous venons d'établir qu'une telle hypothèse est contraire à toutes les présomptions de la science.

Ainsi, non seulement une théorie mécaniste du progrès ne nous prive pas d'idéal, mais elle nous permet de croire que nous n'en manquerons jamais. Précisément parce que l'idéal dépend du milieu social qui est essentiellement mobile, il se déplace sans cesse. Il n'y a donc pas lieu de craindre que jamais le terrain ne nous manque, que notre activité arrive au terme de sa carrière et voie l'horizon se fermer devant elle. Mais, quoique nous ne poursuivions jamais que des fins définies et limitées, il y a et il y aura toujours, entre les points extrêmes où nous parvenons et le but où nous tendons, un espace vide ouvert à nos efforts.

III

En même temps que les sociétés, les individus se transforment par suite des changements qui se produisent dans le nombre des unités sociales et leurs rapports.

Tout d'abord, ils s'affranchissent de plus en plus du joug de l'organisme. L'animal est placé presque exclusivement sous la dépendance du milieu physique ; sa constitution biologique prédétermine son existence. L'homme, au contraire, dépend de causes sociales. Sans doute, l'animal forme aussi des sociétés ; mais, comme elles sont très restreintes, la vie collective y est très simple ; elle y est en même temps stationnaire parce que l'équilibre de si petites sociétés est nécessairement stable. Pour ces deux raisons, elle se fixe facilement dans l'organisme, elle n'y a pas seulement ses racines, elle s'y incarne tout entière au point de perdre ses caractères propres. Elle fonctionne grâce à un système d'instincts, de réflexes qui ne sont pas essentiellement distincts de ceux qui assurent le fonctionnement de la vie organique. Ils présentent, il est vrai, cette particularité qu'ils adaptent l'individu au milieu social et non au milieu physique, qu'ils ont pour causes des événements de la vie commune ; cependant, ils ne sont pas d'une autre nature que ceux qui déterminent dans certains cas, sans éducation préalable, les mouvements nécessaires au vol et à la marche. Il en est tout autrement chez l'homme, parce que les sociétés qu'ils forment sont beaucoup plus vastes ; même les plus petites que l'on connaisse dépassent en étendue la plupart des sociétés animales. Étant plus complexes, elles sont aussi plus changeantes, et ces deux causes réunies font que la vie sociale dans l'humanité ne se fige pas sous une forme biologique. Là même où elle est la plus simple, elle garde sa spécificité. Il y a toujours des croyances et des pratiques qui sont communes aux hommes sans être inscrites dans leurs tissus. Mais ce caractère s'accuse davantage à mesure que la matière et que la densité sociales s'accroissent. Plus il y a d'associés et plus ils réagissent les uns sur les autres, plus aussi le produit de ces réactions déborde l'organisme. L'homme se trouve ainsi placé sous l'empire de causes *sui generis* dont la part relative dans la constitution de la nature humaine devient toujours plus considérable.

Il y a plus : l'influence de ce facteur n'augmente pas seulement en valeur relative, mais en valeur absolue. La même cause qui accroît l'importance du milieu collectif ébranle le milieu organique, de manière à le rendre plus accessible à l'action des causes sociales et à l'y subordonner. Parce qu'il y a plus d'individus qui vivent ensemble, la vie commune est plus riche et plus variée ; mais, pour que cette variété soit possible, il faut que le type organique soit moins défini, afin de pouvoir se diversifier. Nous avons vu, en effet, que les tendances et les aptitudes transmises par l'hérédité devenaient toujours plus générales et plus indéterminées, plus réfractaires, par conséquent, à se prendre sous forme d'instincts. Il se produit ainsi un phénomène qui est exactement l'inverse de celui que l'on observe aux débuts de l'évolution. Chez les animaux, c'est l'organisme qui s'assimile les faits sociaux et, les dépouillant de leur nature spéciale, les transforme en faits biologiques. La vie sociale se matérialise. Dans l'humanité, au contraire, et surtout dans les sociétés supérieures, ce sont les causes sociales qui se substituent aux causes organiques. C'est l'organisme qui se spiritualise.

Par suite de ce changement de dépendance, l'individu se transforme. Comme cette activité qui surexcite l'action spéciale des causes sociales ne peut pas se fixer dans

l'organisme, une vie nouvelle, *sui generis* elle aussi, se surajoute à celle du corps. Plus libre, plus complexe, plus indépendante des organes qui la supportent, les caractères qui la distinguent s'accroissent toujours davantage, à mesure qu'elle progresse et se consolide. On reconnaît à cette description les traits essentiels de la vie psychique. Sans doute, il serait exagéré de dire que la vie psychique ne commence qu'avec les sociétés ; mais il est certain qu'elle ne prend de l'extension que quand les sociétés se développent. Voilà pourquoi, comme on l'a souvent remarqué, les progrès de la conscience sont en raison inverse de ceux de l'instinct. Quoi qu'on en ait dit, ce n'est pas la première qui dissout le second ; l'instinct, produit d'expériences accumulées pendant des générations, a une trop grande force de résistance pour s'évanouir par cela seul qu'il devient conscient. La vérité, c'est que la conscience n'envahit que les terrains que l'instinct a cessé d'occuper ou bien ceux où il ne peut pas s'établir. Ce n'est pas elle qui le fait reculer ; elle ne fait que remplir l'espace qu'il laisse libre. D'autre part, s'il régresse au lieu de s'étendre à mesure que s'étend la vie générale, la cause en est dans l'importance plus grande du facteur social. Ainsi, la grande différence qui sépare l'homme de l'animal, à savoir le plus grand développement de sa vie psychique, se ramène à celle-ci : sa plus grande sociabilité. Pour comprendre pourquoi les fonctions psychiques ont été portées, dès les premiers pas de l'espèce humaine, à un degré de perfectionnement inconnu des espèces animales, il faudrait d'abord savoir comment il se fait que les hommes, au lieu de vivre solitairement ou en petites bandes, se sont mis à former des sociétés plus étendues. Si pour reprendre la définition classique, l'homme est un animal raisonnable, c'est qu'il est un animal sociable, ou du moins infiniment plus sociable que les autres animaux ¹.

Ce n'est pas tout. Tant que les sociétés n'atteignent pas certaines dimensions ni un certain degré de concentration, la seule vie psychique qui soit vraiment développée est celle qui est commune à tous les membres du groupe, qui se retrouve identique chez chacun. Mais, à mesure que les sociétés deviennent plus vastes et surtout plus condensées, une vie psychique d'un genre nouveau apparaît. Les diversités individuelles, d'abord perdues et confondues dans la masse des similitudes sociales, s'en dégagent, prennent du relief et se multiplient. Une multitude de choses qui restaient en dehors des consciences parce qu'elles n'affectaient pas l'être collectif, deviennent objets de représentations. Tandis que les individus n'agissaient qu'entraînés les uns par les autres, sauf les cas où leur conduite était déterminée par des besoins physiques, chacun d'eux devient une source d'activité spontanée. Les personnalités particulières se constituent, prennent conscience d'elles-mêmes, et cependant cet accroissement de la vie psychique de l'individu n'affaiblit pas celle de la société, mais ne fait que la transformer. Elle devient plus libre, plus étendue, et comme, en définitive, elle n'a pas d'autres substrats que les consciences individuelles, celles-ci s'étendent, se compliquent et s'assouplissent par contrecoup.

Ainsi, la cause qui a suscité les différences qui séparent l'homme des animaux est aussi celle qui l'a contraint à s'élever au-dessus de lui-même. La distance toujours plus grande qu'il y a entre le sauvage et le civilisé ne vient pas d'une autre source.

Si de la sensibilité confuse de l'origine la faculté d'idéation s'est peu à peu dégagée, si l'homme a appris à former des concepts et à formuler des lois, son esprit a embrassé des portions de plus en plus étendues de l'espace et du temps, si, non content de retenir le passé, il a de plus en plus empiété sur l'avenir, si ses émotions et

¹ La définition de M. de Quatrefages qui fait de l'homme un animal religieux est un cas particulier de la précédente ; car la religiosité de l'homme est une conséquence de son éminente sociabilité.

ses tendances, d'abord simples et peu nombreuses, se sont multipliées et diversifiées, c'est parce que le milieu social a changé sans interruption. En effet, à moins que ces transformations ne soient nées de rien, elles ne peuvent avoir eu pour causes que des transformations correspondantes des milieux ambiants. Or, l'homme ne dépend que de trois sortes de milieux : l'organisme, le monde extérieur, la société. Si l'on fait abstraction des variations accidentelles dues aux combinaisons de l'hérédité, - et leur rôle dans le progrès humain n'est certainement pas très considérable, - l'organisme ne se modifie pas spontanément; il faut qu'il y soit lui-même contraint par quelque cause externe. Quant au monde physique, depuis les commencements de l'histoire il reste sensiblement le même, si du moins on ne tient pas compte des nouveautés qui sont d'origine sociale ¹. Par conséquent, il n'y a que la société qui ait assez changé pour pouvoir expliquer les changements parallèles de la nature individuelle.

Il n'y a donc pas de témérité à affirmer dès maintenant que, quelques progrès que fasse la psycho-physiologie, elle ne pourra jamais représenter qu'une fraction de la psychologie, puisque la majeure partie des phénomènes psychiques ne dérivent pas de causes organiques. C'est ce qu'ont compris les philosophes spiritualistes, et le grand service qu'ils ont rendu à la science a été de combattre toutes les doctrines qui réduisent la vie psychique à n'être qu'une efflorescence de la vie physique. Ils avaient le très juste sentiment que la première, dans ses manifestations les plus hautes, est beaucoup trop libre et trop complexe pour n'être qu'un prolongement de la seconde. Seulement, de ce qu'elle est en partie indépendante de l'organisme, il ne s'ensuit pas qu'elle ne dépende d'aucune cause naturelle et qu'il faille la mettre en dehors de la nature. Mais tous ces faits dont on ne peut trouver l'explication dans la constitution des tissus dérivent des propriétés du milieu social ; c'est du moins une hypothèse qui tire de ce qui précède une très grande vraisemblance. Or, le règne social n'est pas moins naturel que le règne organique. Par conséquent, de ce qu'il y a une vaste région de la conscience dont la genèse est inintelligible par la seule psycho-physiologie, on ne doit pas conclure qu'elle s'est formée toute seule et qu'elle est, par suite, réfractaire à l'investigation scientifique, mais seulement qu'elle relève d'une autre science positive qu'on pourrait appeler la socio-psychologie. Les phénomènes qui en constitueraient la matière sont, en effet, de nature mixte ; ils ont les mêmes caractères essentiels que les autres faits psychiques, mais ils proviennent de causes sociales.

Il ne faut donc pas, avec M. Spencer, présenter la vie sociale comme une simple résultante des natures individuelles, puisque, au contraire, c'est plutôt celles-ci qui résultent de celle-là. Les faits sociaux ne sont pas le simple développement des faits psychiques, mais les seconds ne sont en grande partie que le prolongement des premiers à l'intérieur des consciences. Cette proposition est fort importante, car le point de vue contraire expose à chaque instant le sociologue à prendre la cause pour l'effet, et réciproquement. Par exemple, si, comme il est arrivé souvent, on voit dans l'organisation de la famille l'expression logiquement nécessaire de sentiments humains inhérents à toute conscience, on renverse l'ordre réel des faits ; tout au contraire, c'est l'organisation sociale des rapports de parenté qui a déterminé les sentiments respectifs des parents et des enfants. Ceux-ci eussent été tout autres si la structure sociale avait été différente, et la preuve, c'est qu'en effet l'amour paternel est inconnu dans une multitude de sociétés ². On pourrait citer bien d'autres exemples de

¹ Transformations du sol, des cours d'eau, par l'art des agriculteurs, des ingénieurs, etc.

² C'est le cas des sociétés où règne la famille maternelle.

la même erreur ¹. Sans doute, c'est une vérité évidente qu'il n'y a rien dans la vie sociale qui ne soit dans les consciences individuelles ; seulement, presque tout ce qui se trouve dans ces dernières vient de la société. La majeure partie de nos états de conscience ne se seraient pas produits chez des êtres isolés et se seraient produits tout autrement chez des êtres groupés d'une autre manière. Ils dérivent donc, non de la nature psychologique de l'homme en général, mais de la façon dont les hommes une fois associés s'affectent mutuellement, suivant qu'ils sont plus ou moins nombreux, plus ou moins rapprochés. Produits de la vie en groupe, c'est la nature du groupe qui seule les peut expliquer. Bien entendu, ils ne seraient pas possibles si les constitutions individuelles ne s'y prêtaient ; mais celles-ci en sont seulement les conditions lointaines, non les causes déterminantes. M. Spencer compare quelque part ² l'œuvre du sociologue au calcul du mathématicien qui, de la forme d'un certain nombre de boulets, déduit la manière dont ils doivent être combinés pour se tenir en équilibre. La comparaison est inexacte et ne s'applique pas aux faits sociaux. Ici, c'est bien plutôt la forme du tout qui détermine celle des parties. La société ne trouve pas toutes faites dans les consciences les bases sur lesquelles elle repose ; elle se les fait à elle-même ³.

¹ Pour n'en citer qu'un exemple, c'est le cas de la religion que l'on a expliquée par des mouvements de la sensibilité individuelle, alors que ces mouvements ne sont que le prolongement chez l'individu des états sociaux qui donne naissance aux religions. Nous avons donné quelques développements sur ce point dans un article de la *Revue philosophique*, Études de science sociale, juin 1886. Cf. *Année sociologique*, t. II, pp. 1-28.

² *Introduction à la science sociale*, chap. 1er.

³ En voilà assez, pensons-nous, pour répondre à ceux qui croient prouver que tout est individuel dans la vie sociale, parce que la société n'est faite que d'individus. Sans doute, elle n'a pas d'autre substrat ; mais parce que les individus forment une société, des phénomènes nouveaux se produisent qui ont pour cause l'association, et qui, réagissant sur les consciences individuelles, les forment en grande partie. Voilà pourquoi, quoique la société ne soit rien sans les individus, chacun d'eux est beaucoup plus un produit de la société qu'il n'en est l'auteur.

LIVRE III

LES FORMES ANORMALES

[Retour à la table des matières](#)

Chapitre I

La division du travail anémique

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici, nous n'avons étudié la division du travail que comme un phénomène normal; mais, comme tous les faits sociaux et, plus généralement, comme tous les faits biologiques, elle présente des formes pathologiques qu'il est nécessaire d'analyser. Si, normalement, la division du travail produit la solidarité sociale, il arrive cependant qu'elle a des résultats tout différents ou même opposés. Or, il importe de rechercher ce qui la fait ainsi dévier de sa direction naturelle ; car, tant qu'il n'est pas établi que ces cas sont exceptionnels, la division du travail pourrait être soupçonnée de les impliquer logiquement. D'ailleurs, l'étude des formes déviées nous permettra de mieux déterminer les conditions d'existence de l'état normal. Quand nous connaîtrons les circonstances dans lesquelles la division du travail cesse d'engendrer la solidarité, nous saurons mieux ce qui est nécessaire pour qu'elle ait tout son effet. La pathologie, ici comme ailleurs, est un précieux auxiliaire de la physiologie.

On pourrait être tenté de ranger parmi les formes irrégulières de la division du travail la profession du criminel et les autres professions nuisibles. Elles sont la négation même de la solidarité et pourtant elles sont constituées par autant d'activités spéciales. Mais, à parler exactement, il n'y a pas ici division du travail, mais différenciation pure et simple, et les deux termes demandent à n'être pas confondus. C'est ainsi que le cancer, les tubercules accroissent la diversité des tissus organiques sans qu'il soit possible d'y voir une spécialisation nouvelle des fonctions biologiques ¹. Dans tous ces cas, il n'y a pas partage d'une fonction commune, mais au sein de l'organisme, soit individuel, soit social, il s'en forme un autre qui cherche à vivre aux dépens du premier. Il n'y a même pas de fonction du tout ; car une manière

¹ C'est une distinction que ne fait pas M. Spencer. Il semble que pour lui les deux termes soient synonymes. Cependant la différenciation qui désintègre (cancer, microbe, criminel) est bien différente de celle qui concentre les forces vitales (division du travail).

d'agir ne mérite ce nom que si elle concourt avec d'autres à l'entretien de la vie générale. Cette question ne rentre donc pas dans le cadre de notre recherche.

Nous ramènerons à trois types les formes exceptionnelles du phénomène que nous étudions. Ce n'est pas qu'il ne puisse y en avoir d'autres ; mais celles dont nous allons parler sont les plus générales et les plus graves.

I

Un premier cas de ce genre nous est fourni par les crises industrielles ou commerciales, par les faillites qui sont autant de ruptures partielles de la solidarité organique ; elles témoignent en effet que, sur certains points de l'organisme, certaines fonctions sociales ne sont pas ajustées les unes aux autres. Or, à mesure que le travail se divise davantage, ces phénomènes semblent devenir plus fréquents, au moins dans certains cas. De 1845 à 1869 ¹, les faillites ont augmenté de 70 %. Cependant, on ne saurait attribuer ce fait à l'accroissement de la vie économique, car les entreprises se sont beaucoup plutôt concentrées qu'elle ne se sont multipliées.

L'antagonisme du travail et du capital est un autre exemple, plus frappant, du même phénomène. A mesure que les fonctions industrielles se spécialisent davantage, la lutte devient plus vive, bien loin que la solidarité augmente. Au Moyen Âge, l'ouvrier vit partout à côté de son maître, partageant ses travaux « dans la même boutique, sur le même établi ² ». Tous, deux faisaient partie de la même corporation et menaient la même existence. « L'un et l'autre étaient presque égaux ; quiconque avait fait son apprentissage pouvait, du moins dans beaucoup de métiers, s'établir s'il avait de quoi ³. » Aussi les conflits étaient-ils tout à fait exceptionnels. A partir du XVe siècle, les choses commencèrent à changer. « Le corps de métier n'est plus un asile commun ; c'est la possession exclusive des maîtres qui y décident seuls de toutes choses... Dès lors, une démarcation profonde s'établit entre les maîtres et les compagnons. Ceux-ci formèrent, pour ainsi dire, un ordre à part ; ils eurent leurs habitudes, leurs règles, leurs associations indépendantes ⁴. » Une fois que cette séparation fut effectuée, les querelles devinrent nombreuses. « Dès que les compagnons croyaient avoir à se plaindre, ils se mettaient en grève ou frappaient d'interdit une ville, un patron, et tous étaient tenus d'obéir au mot d'ordre... La puissance de l'association donnait aux ouvriers le moyen de lutter à armes égales contre leurs patrons ⁵. » Cependant les choses étaient loin d'en être venues dès lors « au point où nous les voyons à présent. Les compagnons se rebellaient pour obtenir un salaire plus fort ou tel autre changement dans la condition du travail, mais ils ne tenaient pas le patron pour un ennemi perpétuel auquel on obéit par contrainte. On voulait le faire céder sur un point, et on s'y employait avec énergie, mais la lutte n'était pas éternelle ; les ateliers ne contenaient pas deux races ennemies : nos doctrines socialistes étaient

¹ Voir BLOCK, *Statistique de la France*.

² LEVASSEUR, Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution, 311, 315.

³ Ibid., I, 496.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., I, 504.

inconnues ¹ ». Enfin, au XVII^e siècle commence la troisième phase de cette histoire des classes ouvrières : l'avènement de la grande industrie. L'ouvrier se sépare plus complètement du patron. « Il est en quelque sorte enrégimenté. Chacun a sa fonction, et le système de la division du travail fait quelques progrès. Dans la manufacture des Van-Robais, qui occupait 1692 ouvriers, il y avait des ateliers particuliers pour la charbonnerie, pour la coutellerie, pour le lavage, pour la teinture, pour l'ourdissage, et les ateliers du tissage comprenaient eux-mêmes plusieurs espèces d'ouvriers dont le travail était entièrement distinct ². » En même temps que la spécialisation devient plus grande, les révoltes deviennent plus fréquentes. « La moindre cause de mécontentement suffisait pour jeter l'interdit sur une maison, et malheur au compagnon qui n'aurait pas respecté l'arrêt de la communauté ³. » On sait assez que, depuis, la guerre est toujours devenue plus violente.

Nous verrons, il est vrai, dans le chapitre suivant que cette tension des rapports sociaux est due en partie à ce que les classes ouvrières ne veulent pas vraiment la condition qui leur est faite, mais ne l'acceptent trop souvent que contraintes et forcées, n'ayant pas les moyens d'en conquérir d'autres. Cependant, cette contrainte ne saurait à elle seule rendre compte du phénomène. En effet, elle ne pèse pas moins lourdement sur tous les déshérités de la fortune d'une manière générale, et pourtant cet état d'hostilité permanente est tout à fait particulier au monde industriel. Ensuite, à l'intérieur de ce monde, elle est la même pour tous les travailleurs indistinctement. Or, la petite industrie, où le travail est moins divisé, donne le spectacle d'une harmonie relative entre le patron et l'ouvrier ⁴ ; c'est seulement dans la grande industrie que ces déchirements sont à l'état aigu. C'est donc qu'ils dépendent en partie d'une autre cause.

On a souvent signalé dans l'histoire des sciences une autre illustration du même phénomène. Jusqu'à des temps assez récents, la science, n'étant pas très divisée, pouvait être cultivée presque tout entière par un seul et même esprit. Aussi avait-on un sentiment très vif de son unité. Les vérités particulières qui la composaient n'étaient ni si nombreuses, ni si hétérogènes qu'on ne vît facilement le lien qui les unissait en un seul et même système. Les méthodes, étant elles-mêmes très générales, différaient peu les unes des autres, et l'on pouvait apercevoir le tronc commun à partir duquel elles divergeaient insensiblement. Mais, à mesure que la spécialisation s'est introduite dans le travail scientifique, chaque savant s'est de plus en plus renfermé, non seulement dans une science particulière, mais dans un ordre spécial de problèmes. Déjà A. Comte se plaignait que, de son temps, il y eût dans le monde savant « bien peu d'intelligences embrassant dans leurs conceptions l'ensemble même d'une science unique, qui n'est cependant à son tour qu'une partie d'un grand tout. La plupart, disait-il, se bornent déjà entièrement à la considération isolée d'une section plus ou moins étendue d'une science déterminée, sans s'occuper beaucoup de la relation de ces travaux particuliers avec le système général des connaissances positives ⁵ ». Mais alors la science, morcelée en une multitude d'études de détail qui ne se rejoignent pas, ne forme plus un tout solidaire. Ce qui manifeste le mieux peut-être cette absence de concert et d'unité, c'est cette théorie, si répandue, que chaque

¹ Hubert VALLEROUX, Les corporations d'arts et de métiers, p. 49.

² LEVASSEUR, II, 315.

³ Ibid., 319.

⁴ Voir CAUWÈS, Précis d'économie politique, II, 39.

⁵ Cours de philosophie positive, I, 27.

science particulière a une valeur absolue, et que le savant doit se livrer à ses recherches spéciales sans se préoccuper de savoir si elles servent à quelque chose et tendent quelque part, « Cette division du travail intellectuel, dit M. Schœffle, donne de sérieuses raisons de craindre que ce retour d'un nouvel Alexandrinisme n'amène une nouvelle fois à sa suite la ruine de toute science ¹. »

II

Ce qui fait la gravité de ces faits, c'est qu'on y a vu quelquefois un effet nécessaire de la division du travail, dès qu'elle a dépassé un certain degré de développement. Dans ce cas, dit-on, l'individu, courbé sur sa tâche, s'isole dans son activité spéciale ; il ne sent plus les collaborateurs qui travaillent à côté de lui à la même œuvre que lui, il n'a même plus du tout l'idée de cette œuvre commune. La division du travail ne saurait donc être poussée trop loin sans devenir une source de désintégration. « Toute décomposition quelconque, dit Auguste Comte, devant nécessairement tendre à déterminer une dispersion correspondante, la répartition fondamentale des travaux humains ne saurait éviter de susciter à un degré proportionnel les divergences individuelles, à la fois intellectuelles et morales, dont l'influence combinée doit exiger dans la même mesure une discipline permanente, propre à prévenir ou à contenir sans cesse leur essor discordant. Si d'une part, en effet, la séparation des fonctions sociales permet à l'esprit de détail un heureux développement, impossible de tout autre manière, elle tend spontanément, d'une autre part, à étouffer l'esprit d'ensemble ou, du moins, à l'entraver profondément. Pareillement, sous le point de vue moral, en même temps que chacun est ainsi placé sous une étroite dépendance envers la masse, il en est naturellement détourné par le propre essor de son activité spéciale qui le rappelle constamment à son intérêt privé dont il n'aperçoit que très vaguement la vraie relation avec l'intérêt public... C'est ainsi que le même principe qui a seul permis le développement et l'extension de la société générale menace, sous un autre aspect, de la décomposer en une multitude de corporations incohérentes qui semblent presque ne point appartenir à la même espèce ². » M. Espinas s'exprime à peu près dans les mêmes termes : « Division, dit-il, c'est dispersion ³. »

La division du travail exercerait donc, en vertu de sa nature même, une influence dissolvante qui serait surtout sensible là où les fonctions sont très spécialisées. Comte, cependant, ne conclut pas de son principe qu'il faille ramener les sociétés à ce qu'il appelle lui-même l'âge de la généralité, c'est-à-dire à cet état d'indistinction et d'homogénéité qui fut leur point de départ. La diversité des fonctions est utile et nécessaire ; mais, comme l'unité, qui n'est pas moins indispensable, n'en sort pas spontanément, le soin de la réaliser et de la maintenir devra constituer dans l'organisme social une fonction spéciale, représentée par un organe indépendant. Cet organe, c'est l'État ou le gouvernement. « La destination sociale du gouvernement, dit Comte, me paraît surtout consister à contenir suffisamment et à prévenir autant que possible cette fatale disposition à la dispersion fondamentale des idées, des sentiments

¹ Bau und Leben des sozialen Körpers, IV, 112.

² Cours, IV, 429.

³ Sociétés animales, conclusion, IV.

et des intérêts, résultat inévitable du principe même du développement humain, et qui, si elle pouvait suivre sans obstacle son cours naturel, finirait inévitablement par arrêter la progression sociale sous tous les rapports importants. Cette conception constitue à mes yeux la première base positive et rationnelle de la théorie élémentaire et abstraite du gouvernement proprement dit, envisagé dans sa plus noble et plus entière extension scientifique, c'est-à-dire comme caractérisé en général par l'universelle réaction nécessaire, d'abord spontanée et ensuite régularisée, de l'ensemble sur les parties. Il est clair, en effet, que le seul moyen réel d'empêcher une telle dispersion consiste à ériger cette indispensable réaction en une nouvelle fonction spéciale, susceptible d'intervenir convenablement dans l'accomplissement habituel de toutes les diverses fonctions de l'économie sociale, pour y rappeler sans cesse la pensée de l'ensemble et le sentiment de la solidarité commune ¹. »

Ce que le gouvernement est à la société dans sa totalité, la philosophie doit l'être aux sciences. Puisque la diversité des sciences tend à briser l'unité de la science, il faut charger une science nouvelle de la reconstituer. Puisque les études de détail nous font perdre de vue l'ensemble des connaissances humaines, il faut instituer un système particulier de recherches pour le retrouver et le mettre en relief. En d'autres termes, « il faut faire de l'étude des généralités scientifiques une grande spécialité de plus. Qu'une classe nouvelle de savants, préparés par une éducation convenable, sans se livrer à la culture spéciale d'aucune branche particulière de la philosophie naturelle, s'occupe uniquement, en considérant les diverses sciences positives dans leur état actuel, à déterminer exactement l'esprit de chacune d'elles, à découvrir leurs relations et leur enchaînement, à résumer, s'il est possible, tous leurs principes propres en un moindre nombre de principes communs... et la division du travail dans les sciences sera poussée, sans aucun danger, aussi loin que le développement des divers ordres de connaissances l'exigera ² ».

Sans doute, nous avons montré nous-même ³ que l'organe gouvernemental se développe avec la division du travail, non pour y faire contrepoids, mais par une nécessité mécanique. Comme les organes sont étroitement solidaires là où les fonctions sont très partagées, ce qui affecte l'un en atteint d'autres, et les événements sociaux prennent plus facilement un intérêt général. En même temps, par suite de l'effacement du type segmentaire, ils se répandent avec plus de facilité dans toute l'étendue d'un même tissu ou d'un même appareil. Pour ces deux séries de raisons, il y en a davantage qui retentissent dans l'organe directeur dont l'activité fonctionnelle, plus souvent exercée, s'accroît ainsi que le volume. Mais sa sphère d'action *ne* s'étend pas plus loin.

Or, sous cette vie générale et superficielle, il en est une intestine, un monde d'organes qui, sans être, tout à fait indépendants du premier, fonctionne cependant sans qu'il intervienne, sans même qu'il en ait conscience, du moins à l'état normal. Ils sont soustraits à son action parce qu'il est trop loin d'eux. Ce n'est pas le gouvernement qui peut, à chaque instant, régler les conditions des différents marchés économiques, fixer les prix des choses et des services, proportionner la production aux besoins de la consommation, etc. Tous ces problèmes pratiques soulèvent des

¹ Cours de philosophie positive, IV, pp. 430-431.

² Ce rapprochement entre le gouvernement et la philosophie n'a rien qui doive surprendre ; car, aux yeux de Comte, ces deux institutions sont inséparables l'une de l'autre. Le gouvernement, tel qu'il le conçoit, n'est possible que si la philosophie positive est déjà constituée.

³ Voir plus haut, liv. I, chap. VII, § III, pp. 197-205.

multitudes de détails, tiennent à des milliers de circonstances particulières que ceux-là seuls connaissent qui en sont tout près. A plus forte raison ne peut-il ajuster ces fonctions les unes aux autres et les faire concourir harmoniquement si elles ne concordent pas d'elles-mêmes. Si donc la division du travail a les effets dispersifs qu'on lui attribue, ils doivent se développer sans résistance dans cette région de la société, puisque rien ne s'y trouve qui puisse les contenir. Cependant, ce qui fait l'unité des sociétés organisées, comme de tout organisme, c'est le *consensus* spontané des parties, c'est cette solidarité interne qui non seulement est tout aussi indispensable que l'action régulatrice des centres supérieurs, mais qui en est même la condition nécessaire, car ils ne font que la traduire en un autre langage et, pour ainsi dire, la consacrer. C'est ainsi que le cerveau ne crée pas l'unité de l'organisme, mais l'exprime et la couronne. On parle de la nécessité d'une réaction de l'ensemble sur les parties, mais encore faut-il que cet ensemble existe ; c'est-à-dire que les parties doivent être déjà solidaires les unes des autres, pour que le tout prenne conscience de soi et réagisse à ce titre. On devrait donc, voir, à mesure que le travail se divise, une sorte de décomposition progressive se produire, non sur tels ou tels points, mais dans toute l'étendue de la société, au lieu de la concentration toujours plus forte qu'on y observe en réalité.

Mais, dit-on, il n'est pas besoin d'entrer dans ces détails. Il suffit de rappeler partout où c'est nécessaire « l'esprit d'ensemble et le sentiment de la solidarité commune », et cette action, le gouvernement seul a qualité pour l'exercer. Il est vrai, mais elle est beaucoup trop générale pour assurer le concours des fonctions sociales, s'il ne se réalise pas de soi-même. En effet, de quoi s'agit-il ? De faire sentir à chaque individu qu'il ne se suffit pas, mais fait partie d'un tout dont il dépend ? Mais une telle représentation, abstraite, vague et, d'ailleurs, intermittente comme toutes les représentations complexes, ne peut rien contre les impressions vives, concrètes, qu'éveille à chaque instant chez chacun de nous son activité professionnelle. Si donc celle-ci a les effets qu'on lui prête, si les occupations qui remplissent notre vie quotidienne tendent à nous détacher du groupe social auquel nous appartenons, une telle conception, qui ne s'éveille que de loin en loin et n'occupe jamais qu'une petite partie du champ de la conscience, ne pourra pas suffire à nous y retenir. Pour que le sentiment de l'état de dépendance où nous sommes fût efficace, il faudrait qu'il fût, lui aussi, continu, et il ne peut l'être que s'il est lié au jeu même de chaque fonction spéciale. Mais alors la spécialisation n'aurait plus les conséquences qu'on l'accuse de produire. Ou bien l'action gouvernementale aura-t-elle pour objet de maintenir entre les professions une certaine uniformité morale, d'empêcher que « les affections sociales, graduellement concentrées entre les individus de même profession, y deviennent de plus en plus étrangères aux autres classes, faute d'une suffisante analogie de mœurs et de pensée ¹ » ? Mais cette uniformité ne peut pas être maintenue de force et en dépit de la nature des choses. La diversité fonctionnelle entraîne une diversité morale que rien ne saurait prévenir, et il est inévitable que l'une s'accroisse en même temps que l'autre. Nous savons, d'ailleurs, pour quelles raisons ces deux phénomènes se développent parallèlement. Les sentiments collectifs deviennent donc de plus en plus impuissants à contenir les tendances centrifuges qu'est censée engendrer la division du travail ; car, d'une part, ces tendances augmentent à mesure que le travail se divise davantage, et, en même temps, les sentiments collectifs eux-mêmes s'affaiblissent.

¹ Cours de philosophie positive, IV, 42.

Pour la même raison, la philosophie devient de plus en plus incapable d'assurer l'unité de la science. Tant qu'un même esprit pouvait cultiver à la fois les différentes sciences, il était possible d'acquérir la compétence nécessaire pour en reconstituer l'unité. Mais, à mesure qu'elles se spécialisent, ces grandes synthèses ne peuvent plus guère être autre chose que des généralisations prématurées, car il devient de plus en plus impossible à une intelligence humaine d'avoir une connaissance suffisamment exacte de cette multitude innombrable de phénomènes, de lois, d'hypothèses qu'elles doivent résumer. « Il serait intéressant de se demander, dit justement M. Ribot, ce que la philosophie, comme conception générale du monde, pourra être un jour, quand les sciences particulières, par suite de leur complexité croissante, deviendront inabornables dans le détail et que les philosophes en seront réduits à la connaissance des résultats les plus généraux, nécessairement superficielle ¹. »

Sans doute, on a quelque raison de juger excessive cette fierté du savant, qui, enfermé dans ses recherches spéciales, refuse de reconnaître tout contrôle étranger. Pourtant, il est certain que, pour avoir d'une science une idée un peu exacte, il faut l'avoir pratiquée, et, pour ainsi dire, l'avoir vécue. C'est qu'en effet elle ne tient pas tout entière dans les quelques propositions qu'elle a définitivement démontrées. À côté de cette science actuelle et réalisée, il en est une autre, concrète et vivante, qui s'ignore en partie et se cherche encore : à côté des résultats acquis, il y a les espérances, les habitudes, les instincts, les besoins, les pressentiments si obscurs qu'on ne peut les exprimer avec des mots, si puissants cependant qu'ils dominent parfois toute la vie du savant. Tout cela, c'est encore de la science : c'en est même la meilleure et la majeure partie, car les vérités découvertes sont en bien petit nombre à côté de celles qui restent à découvrir, et d'autre part, pour posséder tout le sens des premières et comprendre tout ce qui s'y trouve condensé, il faut avoir vu de près la vie scientifique tandis qu'elle est encore à l'état libre, c'est-à-dire avant qu'elle se soit fixée sous forme de propositions définies. Autrement, on en aura la lettre,

on l'esprit. Chaque science a, pour ainsi dire, une âme qui vit dans la conscience des savants. Une partie seulement de cette âme prend un corps et des formes sensibles. Les formules qui l'expriment, étant générales, sont aisément transmissibles. Mais il n'en est pas de même dans cette autre partie de la science qu'aucun symbole ne traduit au-dehors. Ici, tout est personnel et doit être acquis par une expérience personnelle. Pour y avoir part, il faut se mettre à l'œuvre et se placer devant les faits. Suivant Comte, pour que l'unité de la science fût assurée, il suffirait que les méthodes fussent ramenées à l'unité ² ; mais c'est justement les méthodes qu'il est le plus difficile d'unifier. Car, comme elles sont immanentes aux sciences elles-mêmes, comme il est impossible de les dégager complètement du corps des vérités établies pour les codifier à part, on ne peut les connaître que si on les a soi-même pratiquées. Or, il est dès maintenant impossible à un même homme de pratiquer un grand nombre de sciences. Ces grandes généralisations ne peuvent clone reposer que sur une vue assez sommaire des choses. Si, de plus, on songe avec quelle lenteur et quelles patientes précautions les savants procèdent d'ordinaire à la découverte de leurs vérités même les plus particulières, on s'explique que ces disciplines improvisées n'aient plus sur eux qu'une bien faible autorité.

Mais quelle que soit la valeur de ces généralités philosophiques, la science n'y saurait trouver l'unité dont elle a besoin.

¹ *Psychologie allemande*, Introduction, p. XXVII.

² Op. cit., 1, 45.

Elles expriment bien ce qu'il y a de commun entre les sciences, les lois, les méthodes particulières, mais, à côté des ressemblances, il y a les différences qui restent à intégrer. On dit souvent que le général contient en puissance les faits particuliers qu'il résume ; mais l'expression est inexacte. Il contient seulement ce qu'ils ont de commun. Or, il n'y a pas dans le monde deux phénomènes qui se ressemblent, si simples soient-ils. C'est pourquoi toute proposition générale laisse échapper une partie de la matière qu'elle essaie de maîtriser. Il est impossible de fondre les caractères concrets et les propriétés distinctives des choses au sein d'une même formule impersonnelle et homogène. Seulement, tant que les ressemblances dépassent les différences, elles suffisent à intégrer les représentations ainsi rapprochées ; les dissonances de détail disparaissent au sein de l'harmonie totale. Au contraire, à mesure que les différences deviennent plus nombreuses, la cohésion devient plus instable et a besoin d'être consolidée par d'autres moyens. Qu'on se représente la multiplicité croissante des sciences spéciales avec leurs théorèmes, leurs lois, leurs axiomes, leurs conjectures, leurs procédés et leurs méthodes, et on comprendra qu'une formule courte et simple, comme la loi d'évolution par exemple, ne peut suffire à intégrer une aussi prodigieuse complexité de phénomènes. Quand même ces vues d'ensemble s'appliqueraient exactement à la réalité, la partie qu'elles expliquent est trop peu de chose à côté de ce qu'elles laissent inexpliqué. Ce n'est donc pas par ce moyen qu'on pourra jamais arracher les sciences positives à leur isolement. Il y a un trop grand écart entre les recherches de détail qui les alimentent et de telles synthèses. Le lien qui rattache l'un à l'autre ces deux ordres de connaissances est trop mince et trop lâche, et par conséquent, si les sciences particulières ne peuvent prendre conscience de leur mutuelle dépendance qu'au sein d'une philosophie qui les embrasse, le sentiment qu'elles en auront sera toujours trop vague pour être efficace.

La philosophie est comme la conscience collective de la science, et, ici comme ailleurs, le rôle de la conscience collective diminue à mesure que le travail se divise.

III

Quoique A. Comte ait reconnu que la division du travail est une source de solidarité, il semble n'avoir pas aperçu que cette solidarité est *sui generis* et se substitue peu à peu à celle qu'engendrent les similitudes sociales. C'est pourquoi, remarquant que celles-ci sont très effacées là où les fonctions sont très spécialisées, il a vu dans cet effacement un phénomène morbide, une menace pour la cohésion sociale, due à l'excès de la spécialisation, et il a expliqué par là les faits d'incoordination qui accompagnent parfois le développement de la division du travail. Mais puisque nous avons établi que l'affaiblissement de la conscience collective est un phénomène normal, nous ne saurions en faire la cause des phénomènes anormaux que nous sommes en train d'étudier. Si, dans certains cas, la solidarité organique n'est pas tout ce qu'elle doit être, ce n'est certainement pas parce que la solidarité mécanique a perdu du terrain, mais c'est que toutes les conditions d'existence de la première ne sont pas réalisées.

Nous savons en effet que, partout où on l'observe, on rencontre en même temps une réglementation suffisamment développée qui détermine les rapports mutuels des fonctions ¹. Pour que la solidarité organique existe, il ne suffit pas qu'il y ait un système d'organes nécessaires les uns aux autres et qui sentent d'une façon générale leur solidarité, mais il faut encore que la manière dont ils doivent concourir, sinon dans toute espèce de rencontres, du moins dans les circonstances les plus fréquentes, soit prédéterminée. Autrement, il faudrait à chaque instant de nouvelles luttes pour qu'ils pussent s'équilibrer, car les conditions de cet équilibre ne peuvent être trouvées qu'à l'aide de tâtonnements au cours desquels chaque partie traite l'autre en adversaire au moins autant qu'en auxiliaire. Ces conflits se renouvelleraient donc sans cesse, et, par conséquent, la solidarité ne serait guère que virtuelle, les obligations mutuelles devaient être tout entières débattues à nouveau dans chaque cas particulier. On dira qu'il y a les contrats. Mais, d'abord, toutes les relations sociales ne sont pas susceptibles de prendre cette forme juridique. Nous savons, d'ailleurs, que le contrat ne se suffit pas à lui-même, mais suppose une réglementation qui s'étend et se complique comme la vie contractuelle elle-même. De plus, les liens qui ont cette origine sont toujours de courte durée. Le contrat n'est qu'une trêve et assez précaire ; il ne suspend que pour un temps les hostilités. Sans doute, si précise que soit une réglementation, elle laissera toujours une place libre pour bien des tiraillements. Mais il n'est ni nécessaire, ni même possible que la vie sociale soit sans luttes. Le rôle de la solidarité n'est pas de supprimer la concurrence, mais de la modérer.

D'ailleurs à l'état normal, ces règles se dégagent d'elles-mêmes de la division du travail ; elles en sont comme le prolongement. Assurément, si elle ne rapprochait que des individus qui s'unissent pour quelques instants en vue d'échanger des services personnels, elle ne pourrait donner naissance à aucune action régulatrice. Mais ce qu'elle met en présence, ce sont des fonctions, c'est-à-dire des manières d'agir définies, qui se répètent, identiques à elles-mêmes, dans des circonstances données, puisqu'elles tiennent aux conditions générales et constantes de la vie sociale. Les rapports qui se nouent entre ces fonctions ne peuvent donc manquer de parvenir au même degré de fixité et de régularité. Il y a certaines manières de réagir les unes sur les autres qui, se trouvant plus conformes à la nature des choses, se répètent plus souvent et deviennent des habitudes ; puis les habitudes, à mesure qu'elles prennent de la force, se transforment en règles de conduite. Le passé prédétermine l'avenir. Autrement dit, il y a un certain départ des droits et des devoirs que l'usage établit et qui finit par devenir obligatoire. La règle ne crée donc pas l'état de dépendance mutuelle où sont les organes solidaires, mais ne fait que l'exprimer d'une manière sensible et définie, en fonction d'une situation donnée. De même, le système nerveux, bien loin de dominer l'évolution de l'organisme, comme on l'a cru autrefois, en résulte ². Les filets nerveux ne sont vraisemblablement que les lignes de passage qu'ont suivies les ondes de mouvements et d'excitations échangées entre les divers organes ; ce sont des canaux que la vie s'est creusés à elle-même en coulant toujours dans le même sens, et les ganglions ne seraient que le lieu d'intersection de plusieurs de ces lignes ³. C'est pour avoir méconnu cet aspect du phénomène que certains moralistes ont accusé la division du travail de ne pas produire de solidarité véritable. Ils n'y ont vu que des échanges particuliers, combinaisons éphémères, sans passé comme sans lendemain, où l'individu est abandonné à lui-même ; ils n'ont pas aperçu

¹ Voir liv. I, chap. VII.

² Voir PERRIER, Colonies animales, p. 746.

³ Voir SPENCER, Principes de biologie, II, 438 et suiv.

ce lent travail de consolidation, ce réseau de liens qui peu à peu se tisse de soi-même et qui fait de la solidarité organique quelque chose de permanent.

Or, dans tous les cas que nous avons décrits plus haut, cette réglementation ou n'existe pas, ou n'est pas en rapport avec le degré de développement de la division du travail. Il n'y a plus aujourd'hui de règles qui fixent le nombre des entreprises économiques, et, dans chaque branche d'industrie, la production n'est pas réglementée de manière à ce qu'elle reste exactement au niveau de la consommation. Nous ne voulons d'ailleurs tirer de ce fait aucune conclusion pratique ; nous ne soutenons pas qu'une législation restrictive soit nécessaire ; nous n'avons pas à en peser ici les avantages et les inconvénients. Ce qui est certain, c'est que ce défaut de réglementation ne permet pas l'harmonie régulière des fonctions. Les économistes démontrent, il est vrai, que cette harmonie se rétablit d'elle-même, quand il le faut, grâce à l'élévation ou à l'abaissement des prix, qui, suivant les besoins, stimule ou ralentit la production. Mais, en tout cas, elle ne se rétablit ainsi qu'après des ruptures d'équilibre et des troubles plus ou moins prolongés. D'autre part, ces troubles sont naturellement d'autant plus fréquents que les fonctions sont plus spécialisées ; car plus une organisation est complexe, et plus la nécessité d'une réglementation> étendue se fait sentir.

Les rapports du capital et du travail sont, jusqu'à présent, restés dans le même état d'indétermination juridique. Le contrat de louage de services occupe dans nos Codes une bien petite place, surtout quand on songe à la diversité et à la complexité des relations qu'il est appelé à régler. Au reste, il n'est pas nécessaire d'insister sur une lacune que tous les peuples sentent actuellement et s'efforcent de combler ¹.

Les règles de la méthode sont à la science ce que les règles du droit et des mœurs sont à la conduite ; elles dirigent la pensée du savant comme les secondes gouvernent les actions des hommes. Or, si chaque science a sa méthode, l'ordre qu'elle réalise est tout interne. Elle coordonne les démarches des savants qui cultivent une même science, non leurs relations avec le dehors. Il n'y a guère de disciplines qui concertent les efforts de sciences différentes en vue d'une fin commune. C'est surtout vrai des sciences morales et sociales ; car les sciences mathématiques, physico-chimiques et même biologiques ne semblent pas être à ce point étrangères les unes aux autres. Mais le juriste, le psychologue, l'anthropologiste, l'économiste, le statisticien, le linguiste, l'historien procèdent à leurs investigations comme si les divers ordres de faits qu'ils étudient formaient autant de mondes indépendants. Cependant, en réalité, ils se pénètrent de toutes parts ; par conséquent, il en devrait être de même des sciences correspondantes. Voilà d'où vient l'anarchie que l'on a signalée, non sans exagération d'ailleurs, dans la science en général, mais qui est surtout vraie de ces sciences déterminées. Elles offrent, en effet, le spectacle d'un agrégat de parties disjointes qui ne concourent pas entre elles. Si donc elles forment un ensemble sans unité, ce n'est pas parce qu'elles n'ont pas un sentiment suffisant de leurs ressemblances ; c'est qu'elles ne sont pas organisées.

Ces divers exemples sont donc des variétés d'une même espèce ; dans tous ces cas, si la division du travail ne produit pas la solidarité, c'est que les relations des organes ne sont pas réglementées, c'est qu'elles sont dans un état *d'anomie*.

¹ Ceci était écrit en 1893. Depuis, la législation industrielle a pris dans notre droit une place plus importante. C'est ce qui prouve combien la lacune était grave, et il s'en faut qu'elle soit comblée.

Mais d'où vient cet état ?

Puisqu'un corps de règles est la forme définie que prennent avec le temps les rapports qui s'établissent spontanément entre les fonctions sociales, on peut dire a priori que l'état *d'anomie* est impossible partout où les organes solidaires sont en contact suffisant et suffisamment prolongé. En effet, étant contigus, ils sont aisément avertis en chaque circonstance du besoin qu'ils ont les uns des autres et ont par conséquent un sentiment vif et continu de leur mutuelle dépendance. Comme pour la même raison, les échanges se font entre eux facilement ; ils se font aussi fréquemment étant réguliers ; ils se régularisent d'eux-mêmes et le temps achève peu à peu l'œuvre de consolidation. Enfin, parce que les moindres réactions peuvent être ressenties de part et d'autre, les règles qui se forment ainsi en portent l'empreinte, c'est-à-dire qu'elles prévoient et fixent jusque dans le détail les conditions de l'équilibre. Mais si, au contraire, quelque milieu opaque est interposé, il n'y a plus que les excitations d'une certaine intensité qui puissent se communiquer d'un organe à l'autre. Les relations, étant rares, ne se répètent pas assez pour se déterminer ; c'est à chaque fois nouvelle de nouveaux tâtonnements. Les lignes de passage suivies par les ondes de mouvement ne peuvent pas se creuser parce que ces ondes elles-mêmes sont trop intermittentes. Du moins, si quelques règles parviennent cependant à se constituer, elles sont générales et vagues ; car, dans ces conditions, il n'y a que les contours les plus généraux des phénomènes qui puissent se fixer. Il en sera de même si la contiguïté, tout en étant suffisante, est trop récente ou a trop peu duré ¹.

Très généralement, cette condition se trouve réalisée par la force des choses. Car une fonction ne peut se partager entre deux ou plusieurs parties d'un organisme que si celles-ci sont plus ou moins contiguës. De plus, une fois que le travail est divisé, comme elles ont besoin les unes des autres, elles tendent naturellement à diminuer la distance qui les sépare. C'est pourquoi, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale, on voit les organes se rapprocher et, comme dit M. Spencer, s'introduire dans les interstices les uns des autres. Mais un concours de circonstances exceptionnelles peut faire qu'il en soit autrement.

C'est ce qui se produit dans les cas qui nous occupent. Tant que le type segmentaire est fortement marqué, il y a à peu près autant de marchés économiques que de segments différents ; par conséquent, chacun d'eux est très limité. Les producteurs, étant très près des consommateurs, peuvent se rendre facilement compte de l'étendue des besoins à satisfaire. L'équilibre s'établit donc sans peine et la production se règle d'elle-même. Au contraire, à mesure que le type organisé se développe, la fusion des divers segments les uns dans les autres entraîne celle des marchés en un marché unique, qui embrasse à peu près toute la société. Il s'étend même au-delà et tend à devenir universel ; car les frontières qui séparent les peuples s'abaissent en même temps que celles qui séparaient les segments de chacun d'eux. Il en résulte que chaque industrie produit pour des consommateurs qui sont dispersés sur toute la surface du pays ou même du monde entier. Le contact n'est donc plus suffisant. Le producteur ne

¹ Il y a cependant un cas où *l'anomie* peut se produire, quoique la contiguïté soit suffisante. C'est quand la *réglementation nécessaire* ne peut s'établir qu'au prix de transformations dont la structure sociale n'est plus capable ; car la plasticité des sociétés n'est pas indéfinie. Quand elle est à son terme, les changements même nécessaires sont impossibles.

peut plus embrasser le marché du regard, ni même par la pensée ; il ne peut plus s'en représenter les limites, puisqu'il est pour ainsi dire illimité. Par suite, la production manque de frein et de règle ; elle ne peut que tâtonner au hasard, et, au cours de ces tâtonnements, il est inévitable que la mesure soit dépassée, tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre. De là ces crises qui troublent périodiquement les fonctions économiques. L'accroissement de ces crises locales et restreintes que sont les faillites est vraisemblablement un effet de cette même cause.

A mesure que le marché s'étend, la grande industrie apparaît. Or, elle a pour effet de transformer les relations des patrons et des ouvriers. Une plus grande fatigue du système nerveux jointe à l'influence contagieuse des grandes agglomérations accroît les besoins de ces derniers. Le travail à la machine remplace celui de l'homme ; le travail à la manufacture celui du petit atelier. L'ouvrier est enrégimenté, enlevé pour toute la journée à sa famille ; il vit toujours plus séparé de celui qui l'emploie, etc. Ces conditions nouvelles de la vie industrielle réclament naturellement une organisation nouvelle ; mais comme ces transformations se sont accomplies avec une extrême rapidité, les intérêts en conflit n'ont pas encore eu le temps de s'équilibrer ¹.

Enfin, ce qui explique que les sciences morales et sociales sont dans l'état que nous avons dit, c'est qu'elles ont été les dernières à entrer dans le cercle des sciences positives. Ce n'est guère en effet que depuis un siècle que ce nouveau champ de phénomènes s'est ouvert à l'investigation scientifique. Les savants s'y sont installés, les uns ici, les autres là, suivant leurs goûts naturels. Dispersés sur cette vaste surface, ils sont restés jusqu'à présent trop éloignés les uns des autres pour sentir tous les liens qui les unissent. Mais, par cela seul qu'ils pousseront leurs recherches toujours plus loin de leurs points de départ, ils finiront nécessairement par s'atteindre et, par conséquent, par prendre conscience de leur solidarité. L'unité de la science se formera ainsi d'elle-même ; non par l'unité abstraite d'une formule, d'ailleurs trop exigüe pour la multitude des choses qu'elle devrait embrasser, mais l'unité vivante d'un tout organique. Pour que la science soit une, il n'est pas nécessaire qu'elle tienne tout entière dans le champ de regard d'une seule et même conscience, - ce qui d'ailleurs est impossible, - mais il suffit que tous ceux qui la cultivent sentent qu'ils collaborent à une même oeuvre.

Ce qui précède ôte tout fondement à un des plus graves reproches qu'on ait faits à la division du travail.

On l'a souvent accusée de diminuer l'individu en le réduisant au rôle de machine. Et en effet, s'il ne sait pas où tendent ces opérations qu'on réclame de lui, s'il ne les rattache à aucun but, il ne peut plus s'en acquitter que par routine. Tous les jours, il répète les mêmes mouvements avec une régularité monotone, mais sans s'y intéresser ni les comprendre. Ce n'est plus la cellule vivante d'un organisme vivant, qui vibre sans cesse au contact des cellules voisines, qui agit sur elles et répond à son tour à leur action, s'étend, se contracte, se plie et se transforme suivant les besoins et les circonstances ; ce n'est plus qu'un rouage inerte, qu'une force extérieure met en branle et qui se meut toujours dans le même sens et de la même façon. Évidemment, de

¹ Rappelons toutefois que, comme on le verra au chapitre suivant, cet antagonisme n'est pas dû tout entier à la rapidité de ces transformations, mais, en bonne partie, à l'inégalité encore trop grande des conditions extérieures de la lutte. Sur ce facteur le temps n'a pas d'action.

quelque manière qu'on se représente l'idéal moral, on ne peut rester indifférent à un pareil avilissement de la nature humaine. Si la morale a pour but le perfectionnement individuel, elle ne peut permettre qu'on ruine à ce point l'individu, et si elle a pour fin la société, elle ne peut laisser se tarir la source même de la vie sociale ; car le mal ne menace pas seulement les fonctions économiques, mais toutes les fonctions sociales, si élevées soient-elles. « Si, dit A. Comte, l'on a souvent justement déploré dans l'ordre matériel l'ouvrier exclusivement occupé pendant sa vie entière à la fabrication de manches de couteaux ou de têtes d'épingles, la saine philosophie ne doit pas, au fond, faire moins regretter dans l'ordre intellectuel l'emploi exclusif et continu du cerveau humain à la résolution de quelques équations ou au classement de quelques insectes: l'effet moral, en l'un et l'autre cas, est malheureusement fort analogue ¹. »

On a parfois proposé comme remède de donner aux travailleurs, à côté de leurs connaissances techniques et spéciales, une instruction générale. Mais, à supposer qu'on puisse ainsi racheter quelques-uns des mauvais effets attribués à la division du travail, ce n'est pas un moyen de les prévenir. La division du travail ne change pas de nature parce qu'on la fait précéder d'une culture générale. Sans doute, il est bon que le travailleur soit en état de s'intéresser aux choses de l'art, de la littérature, etc. ; mais il n'en reste pas moins mauvais qu'il ait été tout le jour traité comme une machine. Qui ne voit, d'ailleurs, que ces deux existences sont trop opposées pour être conciliables et pouvoir être menées de front par le même homme ! Si l'on prend l'habitude des vastes horizons, des vues d'ensemble, des belles généralités, on ne se laisse plus confiner sans impatience dans les limites étroites d'une tâche spéciale. Un tel remède ne rendrait donc la spécialisation inoffensive qu'en la rendant intolérable et, par conséquent, plus ou moins impossible.

Ce qui lève la contradiction, c'est que, contrairement à ce qu'on a dit, la division du travail ne produit pas ces conséquences en vertu d'une nécessité de sa nature, mais seulement dans des circonstances exceptionnelles et anormales. Pour qu'elle puisse se développer sans avoir sur la conscience humaine une aussi désastreuse influence, il n'est pas nécessaire de la tempérer par son contraire ; il faut et il suffit qu'elle soit elle-même, que rien ne vienne du dehors la dénaturer. Car, normalement, le jeu de chaque fonction spéciale exige que l'individu ne s'y enferme pas étroitement, mais se tienne en rapports constants avec les fonctions voisines, prenne conscience de leurs besoins, des changements qui y surviennent, etc. La division du travail suppose que le travailleur, bien loin de rester courbé sur sa tâche, ne perd pas de vue ses collaborateurs, agit sur eux et reçoit leur action. Ce n'est donc pas une machine qui répète des mouvements dont il n'aperçoit pas la direction, mais il sait qu'ils tendent quelque part, vers un but qu'il conçoit plus ou moins distinctement. Il sent qu'il sert à quelque chose. Pour cela, il n'est pas nécessaire qu'il embrasse de bien vastes portions de l'horizon social, il suffit qu'il en aperçoive assez pour comprendre que ses actions ont une fin en dehors d'elles-mêmes. Dès lors, si spéciale, si uniforme que puisse être son activité, c'est celle d'un être intelligent, car elle a un sens, et il le sait. Les économistes n'auraient pas laissé dans l'ombre ce caractère essentiel de la division du travail et, par suite, ne l'auraient pas exposée à ce reproche immérité, s'ils ne l'avaient réduite à n'être qu'un moyen d'accroître le rendement des forces sociales, s'ils avaient vu qu'elle est avant tout une source de solidarité.

¹ Cours, IV, 430.

Chapitre II

La division du travail contrainte

I

[Retour à la table des matières](#)

Cependant, ce n'est pas assez qu'il y ait des règles ; car parfois, ce sont ces règles mêmes qui sont la cause du mal. C'est ce qui arrive dans les guerres de classes. L'institution des classes ou des castes constitue une organisation de la division du travail, et c'est une organisation étroitement réglementée ; cependant elle est souvent une source de dissensions. Les classes inférieures n'étant pas ou n'étant plus satisfaites du rôle qui leur est dévolu par la coutume ou par la loi, aspirent aux fonctions qui leur sont interdites et cherchent à en déposséder ceux qui les exercent. De là des guerres intestines qui sont dues à la manière dont le travail est distribué.

On n'observe rien de semblable dans l'organisme. Sans doute, dans les moments de crise, les différents tissus se font la guerre et se nourrissent les uns aux dépens des autres. Mais jamais une cellule ou un organe ne cherche à usurper un autre rôle que celui qui lui revient. La raison en est que chaque élément anatomique va mécaniquement à son but. Sa constitution, sa place dans l'organisme déterminent sa vocation ; sa tâche est une conséquence de sa nature. Il peut s'en acquitter mal, mais il ne peut pas prendre celle d'un autre, à moins que celui-ci n'en fasse l'abandon comme il arrive dans les rares cas de substitution dont nous avons parlé. Il n'en est pas de même dans les sociétés. Ici, la contingence est plus grande ; il y a une plus large distance entre les dispositions héréditaires de l'individu et la fonction sociale qu'il remplira ; les premières n'entraînent pas les secondes avec une nécessité aussi immédiate.

Cet espace, ouvert aux tâtonnements et à la délibération, l'est aussi au jeu d'une multitude de causes qui peuvent faire dévier la nature individuelle de sa direction normale et créer un état pathologique. Parce que cette organisation est plus souple,

elle est aussi plus délicate et plus accessible au changement. Sans doute, nous ne sommes pas, dès notre naissance, prédestinés à tel emploi spécial ; nous avons cependant des goûts et des aptitudes qui limitent notre choix. S'il n'en est pas tenu compte, s'ils sont sans cesse froissés par nos occupations quotidiennes, nous souffrons et nous cherchons un moyen de mettre un terme à nos souffrances. Or, il n'en est pas d'autre que de changer l'ordre établi et d'en refaire un nouveau. Pour que la division du travail produise la solidarité, il ne suffit donc pas que chacun ait sa tâche, il faut encore que cette tâche lui convienne.

Or, c'est cette condition qui n'est pas réalisée dans l'exemple que nous examinons. En effet, si l'institution des classes ou des castes donne parfois naissance à des tiraillements douloureux, au lieu de produire la solidarité, c'est que la distribution des fonctions sociales sur laquelle elle repose ne répond pas, ou plutôt ne répond plus à la distribution des talents naturels. Car, quoi qu'on en ait dit ¹, ce n'est pas uniquement par esprit d'imitation que les classes inférieures finissent par ambitionner la vie des classes plus élevées. Même, à vrai dire, l'imitation ne peut rien expliquer à elle seule, car elle suppose autre chose qu'elle-même. Elle n'est possible qu'entre des êtres qui se ressemblent déjà et dans la mesure où ils se ressemblent ; elle ne se produit pas entre espèces ou variétés différentes. Il en est de la contagion morale comme de la contagion physique : elle ne se manifeste bien que sur des terrains prédisposés. Pour que des besoins se répandent d'une classe dans une autre, il faut que les différences, qui primitivement séparaient ces classes, aient disparu ou diminué. Il faut que, par un effet des changements qui se sont produits dans la société, les uns soient devenus aptes à des fonctions qui les dépassaient au premier abord, tandis que les autres perdaient de leur supériorité originelle. Quand les plébéiens se mirent à disputer aux patriciens l'honneur des fonctions religieuses et administratives, ce n'était pas seulement pour imiter ces derniers, mais c'est qu'ils étaient devenus plus intelligents, plus riches, plus nombreux et que leurs goûts et leurs ambitions s'étaient modifiés en conséquence. Par suite de ces transformations, l'accord se trouve rompu dans toute une région de la société entre les aptitudes des individus et le genre d'activité qui leur est assigné ; la contrainte seule, plus ou moins violente et plus ou moins directe, les lie à leurs fonctions ; par conséquent, il n'y a de possible qu'une solidarité imparfaite et troublée.

Ce résultat n'est donc pas une conséquence nécessaire de la division du travail. Il ne se produit que dans des circonstances toutes particulières, à savoir quand elle est l'effet d'une contrainte extérieure. Il en va tout autrement quand elle s'établit en vertu de spontanés purement internes, sans que rien vienne gêner les initiatives des individus. A cette condition, en effet, l'harmonie entre les natures individuelles et les fonctions sociales ne peut manquer de se produire, du moins dans la moyenne des cas. Car, si rien n'entrave ou ne favorise indûment les concurrents qui se disputent les tâches, il est inévitable que ceux-là seuls qui sont les plus aptes à chaque genre d'activité y parviennent. La seule cause qui détermine alors la manière dont le travail se divise est la diversité des capacités. Par la force des choses, le partage se fait donc dans le sens des aptitudes, puisqu'il n'y a pas de raison pour qu'il se fasse autrement. Ainsi se réalise de soi-même l'harmonie entre la constitution de chaque individu et sa condition. On dira que ce n'est pas toujours assez pour contenter les hommes ; qu'il en est dont les désirs dépassent toujours les facultés. Il est vrai ; mais ce sont des cas exceptionnels et, peut-on dire, morbides. Normalement, l'homme trouve le bonheur à accomplir sa nature ; ses besoins sont en rapport avec ses moyens. C'est ainsi que

¹ TARDE, *Lois de l'imitation*.

dans l'organisme chaque organe lie réclame qu'une quantité d'aliments proportionnée à sa dignité.

La division du travail contrainte est donc le second type morbide que nous reconnaissons, Mais il ne faut pas se tromper sur le sens du mot. Ce qui fait la contrainte, ce n'est pas toute espèce de réglementation, puisque, au contraire, la division du travail, nous venons de le voir, ne peut pas se passer de réglementation. Alors même que les fonctions se divisent d'après des règles préétablies, le partage n'est pas nécessairement l'effet d'une contrainte. C'est ce qui a lieu même sous le régime des castes, tant qu'il est fondé dans la nature de la société. Cette institution, en effet, n'est pas toujours et partout arbitraire. Mais quand elle fonctionne dans une société d'une façon régulière et sans résistance, c'est qu'elle exprime, au moins en gros, la manière immuable dont se distribuent les aptitudes professionnelles. C'est pourquoi, quoique les tâches soient dans une certaine mesure réparties par la loi, chaque organe s'acquitte de la sienne spontanément. La contrainte ne commence que quand la réglementation, ne correspondant plus à la nature vraie des choses et, par suite, n'ayant plus de base dans les mœurs, ne se soutient que par la force.

Inversement, on peut donc dire que la division du travail ne produit la solidarité que si elle est spontanée et dans la mesure où elle est spontanée. Mais par spontanéité, il faut entendre l'absence, non pas simplement de toute violence expresse et formelle, mais de tout ce qui peut entraver, même indirectement, le libre déploiement de la force sociale que chacun porte en soi. Elle suppose, non seulement que les individus ne sont pas relégués par la force dans des fonctions déterminées, mais encore qu'aucun obstacle, de nature quelconque, ne les empêche d'occuper dans les cadres sociaux la place qui est en rapport avec leurs facultés. En un mot, le travail ne se divise spontanément que si la société est constituée de manière à ce que les inégalités sociales expriment exactement les inégalités naturelles. Or, pour cela, il faut et il suffit que ces dernières ne soient ni rehaussées ni dépréciées par quelque cause extérieure. La spontanéité parfaite n'est donc qu'une conséquence et une autre forme de cet autre fait : l'absolue égalité dans les conditions extérieures de la lutte. Elle consiste, non dans un état d'anarchie qui permettrait aux hommes de satisfaire librement toutes leurs tendances bonnes ou mauvaises, mais dans une organisation savante où chaque valeur sociale, n'étant exagérée ni dans un sens ni dans l'autre par rien qui lui fût étranger, serait estimée à son juste prix. On objectera que, même dans ces conditions, il y a encore lutte, par suite des vainqueurs et des vaincus, et que ces derniers n'accepteront jamais leur défaite que contraints. Mais cette contrainte ne ressemble pas à l'autre et n'a de commun avec elle que le nom : ce qui constitue la contrainte proprement dite, c'est que la lutte même est impossible, c'est que l'on n'est même pas admis à combattre.

Il est vrai que cette spontanéité parfaite ne se rencontre nulle part comme un fait réalisé. Il n'y a pas de société où elle soit sans mélange. Si l'institution des castes correspond à la répartition naturelle des capacités, ce n'est cependant que d'une manière approximative et, en somme, grossière. L'hérédité, en effet, n'agit jamais avec une telle précision que, même là où elle rencontre les conditions les plus favorables à son influence, les enfants répètent identiquement les parents, Il y a toujours des exceptions à la règle et, par conséquent, des cas où l'individu n'est pas en harmonie avec les fonctions qui lui sont attribuées. Ces discordances deviennent plus nombreuses à mesure que la société se développe, jusqu'au jour où les cadres, devenus trop étroits, se brisent. Quand le régime des castes a disparu juridiquement, il se survit à lui-même dans les mœurs, grâce à la persistance de certains préjugés, une

certaine faveur s'attache aux uns, une certaine défaveur aux autres, qui est indépendante de leurs mérites. Enfin, alors même qu'il ne reste, pour ainsi dire, plus de trace de tous ces vestiges du passé, la transmission héréditaire de la richesse suffit à rendre très inégales les conditions extérieures dans lesquelles la lutte s'engage; car elle constitue au profit de quelques-uns des avantages qui ne correspondent pas nécessairement à leur valeur personnelle. Même aujourd'hui et chez les peuples les plus cultivés, il y a des carrières qui sont ou totalement fermées, ou plus difficiles aux déshérités de la fortune. Il pourrait donc sembler que l'on n'a pas le droit de considérer comme normal un caractère que la division du travail ne présente jamais à l'état de pureté, si l'on ne remarquait d'autre part que plus on s'élève dans l'échelle sociale, plus le type segmentaire disparaît sous le type organisé, plus aussi ces inégalités tendent à se niveler complètement.

En effet, le déclin progressif des castes, à partir du moment où la division du travail s'est établie, est une loi de l'histoire ; car, comme elles sont liées à l'organisation politico-familiale, elles régressent nécessairement avec cette organisation. Les préjugés auxquels elles ont donné naissance et qu'elles laissent derrière elles ne leur survivent pas indéfiniment, mais s'éteignent peu à peu. Les emplois publics sont de plus en plus librement ouverts à tout le monde, sans condition de fortune. Enfin, même cette dernière inégalité, qui vient de ce qu'il y a des riches et des pauvres de naissance, sans disparaître complètement, est du moins quelque peu atténuée. La société s'efforce de la réduire autant que possible, en assistant par divers moyens ceux qui se trouvent placés dans une situation trop désavantageuse, et en les aidant à en sortir. Elle témoigne ainsi qu'elle se sent obligée de faire la place libre à tous les mérites et qu'elle reconnaît comme injuste une infériorité qui n'est pas personnellement méritée. Mais ce qui manifeste mieux encore cette tendance c'est la croyance, aujourd'hui si répandue, que l'égalité devient toujours plus grande entre les citoyens et qu'il est juste qu'elle devienne plus grande. Un sentiment aussi général ne saurait être une pure illusion, mais doit exprimer, d'une manière confuse, quelque aspect de la réalité. D'autre part, comme les progrès de la division du travail impliquent au contraire une inégalité toujours croissante, l'égalité dont la conscience publique affirme ainsi la nécessité ne peut être que celle dont nous parlons, à savoir l'égalité dans les conditions extérieures de la lutte.

Il est d'ailleurs aisé de comprendre ce qui rend nécessaire ce nivellement. Nous venons de voir, en effet, que toute inégalité extérieure compromet la solidarité organique. Ce résultat n'a rien de bien fâcheux pour les sociétés inférieures, où la solidarité est surtout assurée par la communauté des croyances et des sentiments. En effet, quelque tendus qu'y puissent être les liens qui dérivent de la division du travail, comme ce n'est pas eux qui attachent le plus fortement l'individu à la société, la cohésion sociale n'est pas menacée pour cela. Le malaise qui résulte des aspirations contrariées ne suffit pas à tourner ceux-là même qui en souffrent contre l'ordre social qui en est la cause, car ils y tiennent, non parce qu'ils y trouvent le champ nécessaire au développement de leur activité professionnelle, mais parce qu'il résume à leurs yeux une multitude de croyances et de pratiques dont ils vivent. Ils y tiennent, parce que toute leur vie intérieure y est liée, parce que toutes leurs convictions le supposent, parce que, servant de base à l'ordre moral et religieux, il leur apparaît comme sacré. Des froissements privés et de nature temporelle sont évidemment trop légers pour ébranler des états de conscience qui gardent d'une telle origine une force exceptionnelle. D'ailleurs, comme la vie professionnelle est peu développée, ces froissements ne sont qu'intermittents. Pour toutes ces raisons, ils sont faiblement ressentis. On s'y

fait donc sans peine ; on trouve même ces inégalités, non seulement tolérables, mais naturelles.

C'est tout le contraire qui se produit quand la solidarité organique devient prédominante ; car, alors, tout ce qui la relâche atteint le lien social dans sa partie vitale. D'abord, comme, dans ces conditions, les activités spéciales s'exercent d'une manière à peu près continue, elles ne peuvent être contrariées sans qu'il en résulte des souffrances de tous les instants. Ensuite, comme la conscience collective s'affaiblit, les tiraillements qui se produisent ainsi ne peuvent plus être aussi complètement neutralisés. Les sentiments communs n'ont plus la même force pour retenir quand même l'individu attaché au groupe ; les tendances subversives, n'ayant plus le même contrepoids, se font jour plus facilement. Perdant de plus en plus le caractère transcendant qui la plaçait comme dans une sphère supérieure aux intérêts humains, l'organisation sociale n'a plus la même force de résistance, en même temps qu'elle est davantage battue en brèche ; oeuvre tout humaine, elle ne peut plus s'opposer aussi bien aux revendications humaines. Au moment même où le flot devient plus violent, la digue qui le contenait est ébranlée : il se trouve donc être beaucoup plus dangereux. Voilà pourquoi, dans les sociétés organisées, il est indispensable que la division du travail se rapproche de plus en plus de cet idéal de spontanéité que nous venons de définir. Si elles s'efforcent et doivent s'efforcer d'effacer autant que possible les inégalités extérieures, ce n'est pas seulement parce que l'entreprise est belle, mais c'est que leur existence même est engagée dans le problème. Car elles ne peuvent se maintenir que si toutes les parties qui les forment sont solidaires, et la solidarité n'en est possible qu'à cette condition. Aussi peut-on prévoir que cette oeuvre de justice deviendra toujours plus complète, à mesure que le type organisé se développera. Quelque importants que soient les progrès réalisés dans ce sens, ils ne donnent vraisemblablement qu'une faible idée de ceux qui s'accompliront.

II

L'égalité dans les conditions extérieures de la lutte n'est pas seulement nécessaire pour attacher chaque individu à sa fonction, mais encore pour relier les fonctions les unes aux autres.

En effet, les relations contractuelles se développent nécessairement avec la division du travail, puisque celle-ci n'est pas possible sans l'échange dont le contrat est la forme juridique. Autrement dit, une des variétés importantes de la solidarité organique est ce qu'on pourrait appeler la solidarité contractuelle. Sans doute, il est faux de croire que toutes les relations sociales puissent se ramener au contrat, d'autant plus que le contrat suppose autre chose que lui-même ; il y a cependant des liens spéciaux qui ont leur origine dans la volonté des individus. Il y a un *consensus* d'un certain genre qui s'exprime dans les contrats et qui, dans les espèces supérieures, représente un facteur important du consensus général. Il est donc nécessaire que, dans ces mêmes sociétés, la solidarité contractuelle soit, autant que possible, mise à l'abri de tout ce qui peut la troubler. Car si, dans les sociétés moins avancées, elle peut être instable sans grand inconvénient pour les raisons que nous avons dites, là où elle est une des formes éminentes de la solidarité sociale, elle ne peut être menacée sans que l'unité du corps social soit menacée du même coup. Les conflits qui naissent des

contrats prennent donc plus de gravité à mesure que le contrat lui-même prend plus d'importance clans la vie générale. Aussi, tandis qu'il est des sociétés primitives qui n'interviennent même pas pour les résoudre ¹, le droit contractuel des peuples civilisés devient toujours plus volumineux ; or, il n'a pas d'autre objet que d'assurer le concours régulier des fonctions qui entrent en rapports de cette manière.

Mais, pour que ce résultat soit atteint, il ne suffit pas que l'autorité publique veille à ce que les engagements contractés soient tenus ; il faut encore que, du moins dans la grande moyenne des cas, ils soient spontanément tenus. Si les contrats n'étaient observés que par force ou par peur de la force, la solidarité contractuelle serait singulièrement précaire. Un ordre tout extérieur dissimulerait mai des tiraillements trop généraux pour pouvoir être indéfiniment contenus. Mais, dit-on, pour que ce danger ne soit pas à craindre, il suffit que les contrats soient librement consentis. Il est vrai ; mais la difficulté n'est pas pour cela résolue, car, qu'est-ce qui constitue le libre consentement ?

L'acquiescement verbal ou écrit n'en est pas une preuve suffisante ; on peut n'acquiescer que forcé. Il faut donc que toute contrainte soit absente ; mais où commence la contrainte ? Elle ne consiste pas seulement dans l'emploi direct de la violence ; car la violence indirecte supprime tout aussi bien la liberté. Si l'engagement que j'ai arraché en menaçant quelqu'un de la mort, est moralement et légalement nul, comment serait-il valable si, pour l'obtenir, j'ai profité d'une situation dont je n'étais pas la cause, il est vrai, mais qui mettait autrui dans la nécessité de me céder ou de mourir ?

Dans une société donnée, chaque objet d'échange a, à chaque moment, une valeur déterminée que l'on pourrait appeler sa valeur sociale. Elle représente la quantité de travail utile qu'il contient ; il faut entendre par là, non le travail intégral qu'il a pu coûter, mais la part de cette énergie susceptible de produire des effets sociaux utiles, c'est-à-dire qui répondent à des besoins normaux. Quoique une telle grandeur ne puisse être calculée mathématiquement, elle n'en est pas moins réelle. On aperçoit même facilement les principales conditions en fonction desquelles elle varie ; c'est, avant tout, la somme d'efforts nécessaires à la production de l'objet, l'intensité des besoins qu'il satisfait, et enfin l'étendue de la satisfaction qu'il y apporte. En fait, d'ailleurs, c'est autour de ce point qu'oscille la valeur moyenne ; elle ne s'en écarte que sous l'influence de facteurs anormaux et, dans ce cas, la conscience publique a généralement un sentiment plus ou moins vif de cet écart. Elle trouve injuste tout échange où le prix de l'objet est sans rapport avec la peine qu'il coûte et les services qu'il rend.

Cette définition posée, nous dirons que le contrat n'est pleinement consenti que si les services échangés ont une valeur sociale équivalente. Dans ces conditions, en effet, chacun reçoit la chose qu'il désire et livre celle qu'il donne en retour pour ce que l'une et l'autre valent. Cet équilibre des volontés que constate et consacre le contrat se produit donc et se maintient de soi-même puisqu'il n'est qu'une conséquence et une autre forme de l'équilibre même des choses. Il est vraiment spontané. Il est vrai que nous désirons parfois recevoir, pour le produit que nous cédon, plus qu'il ne vaut ; nos ambitions sont sans limites et, par conséquent, ne se modèrent que parce qu'elles se contiennent les unes les autres. Mais cette contrainte, qui nous empêche de

¹ Voir STRABON, p. 702. De même dans le Pentateuque on ne trouve pas de réglementation du contrat.

satisfaire sans mesure nos désirs même déréglés, ne saurait être confondue avec celle qui nous ôte les moyens d'obtenir la juste rémunération de notre travail. La première n'existe pas pour l'homme sain. La seconde seule mérite d'être appelée de ce nom ; seule, elle altère le consentement. Or, elle n'existe pas dans le cas que nous venons de dire. Si, au contraire, les valeurs échangées ne se font pas contrepoids, elles n'ont pu s'équilibrer que si quelque force extérieure a été jetée dans la balance. Il y a eu lésion d'un côté ou de l'autre ; les volontés n'ont donc pu se mettre d'accord que si l'une d'elles a subi une pression directe ou indirecte, et cette pression constitue une violence. En un mot, pour que la force obligatoire du contrat soit entière, il ne suffit pas qu'il ait été l'objet d'un assentiment exprimé ; il faut encore qu'il soit juste, et il n'est pas juste par cela seul qu'il a été verbalement consenti. Un simple état du sujet ne saurait engendrer à lui seul ce pouvoir de lier qui est inhérent aux conventions ; du moins, pour que le consentement ait cette vertu, il faut qu'il repose lui-même sur un fondement objectif.

La condition nécessaire et suffisante pour que cette équivalence soit la règle des contrats, c'est que les contractants soient placés dans des conditions extérieures égales. En effet, comme l'appréciation des choses ne peut pas être déterminée a priori, mais se dégage des échanges eux-mêmes, il faut que les individus qui échangent n'aient, pour faire apprécier ce que vaut leur travail, d'autre force que celle qu'ils tirent de leur mérite social. De cette manière, en effet, les valeurs des choses correspondent exactement aux services qu'elles rendent et à la peine qu'elles coûtent ; car tout autre facteur, capable de les faire varier, est, par hypothèse, éliminé. Sans doute, leur mérite inégal fera toujours aux hommes des situations inégales dans la société ; mais ces inégalités ne sont extérieures qu'en apparence, car elles *ne* font que traduire au-dehors des inégalités internes ; elles n'ont donc d'autre influence sur la détermination des valeurs *que* d'établir entre ces dernières une graduation parallèle à la hiérarchie des fonctions sociales. Il n'en est plus de même si quelques-uns reçoivent de quelque autre source un supplément d'énergie ; car celle-ci a nécessairement pour effet de déplacer le point d'équilibre, et il est clair que ce déplacement est indépendant de la valeur sociale des choses. Toute supériorité a son contrecoup sur la manière dont les contrats se forment ; si donc elle ne tient pas à la personne des individus, à leurs services sociaux, elle fausse les conditions morales de l'échange. Si une classe de la société est obligée, pour vivre, de faire accepter à tout prix ses services, tandis que l'autre peut s'en passer, grâce aux ressources dont elle dispose et qui pourtant ne sont pas nécessairement dues à quelque supériorité sociale, la seconde fait injustement la loi à la première. Autrement dit, il ne peut pas y avoir des riches et des pauvres de naissance sans qu'il y ait des contrats injustes. A plus forte raison, en était-il ainsi quand la condition sociale elle-même était héréditaire et que le droit consacrait toute sorte d'inégalités.

Seulement, ces injustices ne sont pas fortement senties tant que les relations contractuelles sont peu développées et que la conscience collective est forte. Par suite de la rareté des contrats, elles ont moins d'occasions de se produire, et surtout les croyances communes en neutralisent les effets. La société n'en souffre pas parce qu'elle n'est pas en danger pour cela. Mais, à mesure que le travail se divise davantage et que la foi sociale s'affaiblit, elles deviennent plus insupportables, parce que les circonstances qui leur donnent naissance reviennent plus souvent, et aussi parce que les sentiments qu'elles éveillent ne peuvent plus être aussi complètement tempérés par des sentiments contraires. C'est ce dont témoigne l'histoire du droit contractuel, qui tend de plus en plus à retirer toute valeur aux conventions où les contractants se sont trouvés dans des situations trop inégales.

A l'origine, tout contrat, conclu dans les formes, a force obligatoire, de quelque manière qu'il ait été obtenu. Le consentement n'en est même pas le facteur primordial. L'accord des volontés ne suffit pas à les lier, et les liens formés ne résultent pas directement de cet accord. Pour que le contrat existe, il faut et il suffit que certaines cérémonies soient accomplies, que certaines paroles soient prononcées, et la nature des engagements est déterminée, non par l'intention des parties, mais par les formules employées ¹. Le contrat consensuel n'apparaît qu'à une époque relativement récente ². C'est un premier progrès dans la voie de la justice. Mais, pendant longtemps, le consentement, qui suffisait à valider les pactes, put être très imparfait, c'est-à-dire extorqué par la force ou par la fraude. Ce fut assez tard que le prêteur romain accorda aux victimes de la ruse et de la violence l'action *de dolo* et l'action *quod metus causa* ³ ; encore la violence n'existait-elle légalement que s'il y avait eu menace de mort ou de supplices corporels ⁴. Notre droit est devenu plus exigeant sur ce point. En même temps, la lésion, dûment établie, fut admise parmi les causes qui peuvent, dans certains cas, vicier les contrats ⁵. N'est-ce pas, d'ailleurs, pour cette raison que les peuples civilisés refusent tous de reconnaître le contrat d'usure ? C'est qu'en effet il suppose qu'un des contractants est trop complètement à la merci de l'autre. Enfin, la morale commune condamne plus sévèrement encore toute espèce de contrat léonin, où l'une des parties est exploitée par l'autre, parce qu'elle est la plus faible et ne reçoit pas le juste prix de sa peine. La conscience publique réclame d'une manière toujours plus instante une exacte réciprocité dans les services échangés, et, ne reconnaissant qu'une forme obligatoire très réduite aux conventions qui ne remplissent pas cette condition fondamentale de toute justice, elle se montre beaucoup plus indulgente que la loi pour ceux qui les violent.

C'est aux économistes que revient le mérite d'avoir les premiers signalé le caractère spontané de la vie sociale, d'avoir montré que la contrainte ne peut que la faire dévier de sa direction naturelle et que, normalement, elle résulte, non d'arrangements extérieurs et imposés, mais d'une libre élaboration interne. A ce titre, ils ont rendu un important service à la science de la morale ; seulement, ils se sont mépris sur la nature de cette liberté. Comme ils y voient un attribut constitutif de l'homme, comme ils la déduisent logiquement du concept de l'individu en soi, elle leur semble être entière dès l'état de nature, abstraction faite de toute société. L'action sociale, d'après eux, n'a donc rien à y ajouter ; tout ce qu'elle peut et doit faire, c'est d'en régler le fonctionnement extérieur de manière à ce que les libertés concurrentes ne se nuisent pas les unes aux autres. Mais si elle ne se renferme pas strictement dans ces limites, elle empiète sur leur domaine légitime et le diminue.

¹ Voir le contrat *verbis, litteris et re* dans le droit romain. Cf. Esmein, *Études sur les contrats dans le très ancien droit français*, Paris, 1883.

² Ulpien regarde les contrats consensuels comme étant *juris gentium* (L. V, 7 pr., et § 1, De Pact., II, 14). Or tout le *jus gentium* est certainement d'origine postérieure au droit civil. Voir VOIGT, *Jus gentium*.

³ L'action *quod metus causa* qui est un peu antérieure à l'action *de dolo* est postérieure à la dictature de Sylla. On en place la date en 674.

⁴ Voir L. 3, § 1, et L. 7, § 1.

⁵ Dioclétien décida que le contrat pourrait être rescindé si le prix était inférieur à la moitié de la valeur réelle. Notre droit n'admet la rescision pour cause de lésion que dans les ventes d'immeubles.

Mais, outre qu'il est faux que toute réglementation soit le produit de la contrainte, il se trouve que la liberté elle-même est le produit d'une réglementation. Loin d'être une sorte d'antagoniste de l'action sociale, elle en résulte. Elle est si peu une propriété inhérente de l'état de nature qu'elle est au contraire une conquête de la société sur la nature. Naturellement, les hommes sont inégaux en force physique ; ils sont placés dans des conditions extérieures inégalement avantageuses, la vie domestique elle-même, avec l'hérédité des biens qu'elle implique et les inégalités qui en dérivent, est, de toutes les formes de la vie sociale, celle qui dépend le plus étroitement de causes naturelles, et nous venons de voir que toutes ces inégalités sont la négation même de la liberté. En définitive, ce qui constitue la liberté, c'est la subordination des forces extérieures aux forces sociales ; car c'est seulement à cette condition que ces dernières peuvent se développer librement. Or, cette subordination est bien plutôt le renversement de l'ordre naturel ¹. Elle ne peut donc se réaliser que progressivement, à mesure que l'homme s'élève au-dessus des choses pour leur faire la loi, pour les dépouiller de leur caractère fortuit, absurde, amoral, c'est-à-dire dans la mesure où il devient un être social. Car il ne peut échapper à la nature qu'en se créant un autre monde d'où il la domine ; ce monde, c'est la société ².

La tâche des sociétés les plus avancées est donc, peut-on dire, une oeuvre de justice. Qu'en fait elles sentent la nécessité de s'orienter dans ce sens, c'est ce que nous avons montré déjà et ce que nous prouve l'expérience de chaque jour. De même que l'idéal des sociétés inférieures était de créer ou de maintenir une vie commune aussi intense que possible, où l'individu vînt s'absorber, le nôtre est de mettre toujours plus d'équité dans nos rapports sociaux, afin d'assurer le libre déploiement de toutes les forces socialement utiles. Cependant, quand on songe que, pendant des siècles, les hommes se sont contentés d'une justice beaucoup moins parfaite, on se prend à se demander si ces aspirations ne seraient pas dues peut-être à des impatiences sans raisons, si elles ne représentent pas une déviation de l'état normal plutôt qu'une anticipation de l'état normal à venir, si, en un mot, le moyen de guérir le mal dont elles révèlent l'existence est de les satisfaire ou de les combattre. Les propositions établies dans les livres précédents nous ont permis de répondre avec précision à cette question qui nous préoccupe. Il n'est pas de besoins mieux fondés que ces tendances, car elles sont une conséquence nécessaire des changements qui se sont faits dans la structure des sociétés. Parce que le type segmentaire s'efface et que le type organisé se développe, parce que la solidarité organique se substitue peu à peu à celle qui résulte des ressemblances, il est indispensable que les conditions extérieures se nivellent. L'harmonie des fonctions et, par suite l'existence, sont à ce prix. De même que les peuples anciens avaient, avant tout, besoin de foi commune pour vivre, nous, nous avons besoin de justice, et on peut être certain que ce besoin deviendra toujours plus exigeant si, comme tout le fait prévoir, les conditions qui dominent l'évolution sociale restent les mêmes.

¹ Bien entendu, nous ne voulons pas dire que la société soit en dehors de la nature, si l'on entend par là l'ensemble des phénomènes soumis à la loi de causalité. Par ordre naturel, nous entendons seulement celui qui se produirait dans ce qu'on a appelé l'état de nature, c'est-à-dire sous l'influence exclusive de causes physiques et organico-psychiques.

² Voir liv. II, chap. V. - On voit une fois de plus que le contrat libre ne se suffit pas à soi-même, puisqu'il est possible que grâce à une organisation sociale très complexe.

Chapitre III

Autre forme anormale

[Retour à la table des matières](#)

Il nous reste à décrire une dernière forme anormale.

Il arrive souvent dans une entreprise commerciale, industrielle ou autre, que les fonctions sont distribuées de telle sorte qu'elles n'offrent pas une matière suffisante à l'activité des individus. Qu'il y ait à cela une déplorable perte de forces, et c'est ce qui est évident, mais nous n'avons pas à nous occuper du côté économique du phénomène. Ce qui doit nous intéresser, c'est un autre fait qui accompagne toujours ce gaspillage, à savoir une incoordination plus ou moins grande de ces fonctions. On sait en effet que, dans une administration où chaque employé n'a pas de quoi s'occuper suffisamment les mouvements s'ajustent mal entre eux, les opérations se font sans ensemble, en un mot la solidarité se relâche, l'incohérence et le désordre apparaissent. A la cour du Bas-Empire, les fonctions étaient spécialisées à l'infini, et pourtant il en résultait une véritable anarchie. Ainsi, voilà des cas où la division du travail, poussée très loin, produit une intégration très imparfaite. D'où cela vient-il ? On serait tenté de répondre que ce qui manque, c'est un organe régulateur, une direction. L'explication est peu satisfaisante, car, très souvent, cet état maladif est l'œuvre du pouvoir directeur lui-même. Pour que le mal disparaisse, il ne suffit donc pas qu'il y ait une action régulatrice, mais qu'elle s'exerce d'une certaine manière. Aussi bien savons-nous de quelle manière elle s'exercera. Le premier soin d'un chef intelligent et expérimenté sera de supprimer les emplois inutiles, de distribuer le travail de manière à ce que chacun soit suffisamment occupé, d'augmenter par conséquent l'activité fonctionnelle de chaque travailleur, et l'ordre renaîtra spontanément en même temps que le travail sera plus économiquement aménagé. Comment cela se fait-il ? C'est ce qu'on voit mal au premier abord. Car enfin, si chaque fonctionnaire a une tâche bien déterminée, s'il s'en acquitte exactement, il aura

nécessairement besoin des fonctionnaires voisins, et il ne pourra pas ne pas s'en sentir solidaire. Qu'importe que cette tâche soit petite ou grande, pourvu qu'elle soit spéciale ? Qu'importe qu'elle absorbe ou non son temps et ses forces ?

Il importe beaucoup au contraire. C'est qu'en effet, d'une manière générale, la solidarité dépend très étroitement de l'activité fonctionnelle des parties spécialisées. Ces deux termes varient l'un comme l'autre. Là où les fonctions sont languissantes, elles ont beau être spéciales, elles se coordonnent mal entre elles et sentent incomplètement leur mutuelle dépendance. Quelques exemples vont rendre ce fait très sensible. Chez un homme, « la suffocation oppose une résistance au passage du sang à travers les capillaires, et cet obstacle est suivi d'une congestion et d'arrêt du cœur ; en quelques secondes, il se produit un grand trouble dans tout l'organisme, et au bout d'une minute ou deux les fonctions cessent ¹ ». La vie tout entière dépend donc très étroitement de la respiration. Mais, chez une grenouille, la respiration peut être suspendue longtemps sans entraîner aucun désordre, soit que l'aération du sang qui s'effectue à travers la peau lui suffise, soit même qu'elle soit totalement privée d'air respirable et se contente de l'oxygène emmagasiné dans ses tissus. Il y a donc une assez grande indépendance et, par conséquent, une solidarité imparfaite entre la fonction de respiration de la grenouille et les autres fonctions de l'organisme, puisque celles-ci peuvent subsister sans le secours de celles-là. Ce résultat est dû à ce fait que les tissus de la grenouille, ayant une activité fonctionnelle moins grande que ceux de l'homme, ont aussi moins besoin de renouveler leur oxygène et de se débarrasser de l'acide carbonique produit par leur combustion. De même, un mammifère a besoin de prendre de la nourriture très régulièrement ; le rythme de sa respiration, à l'état normal, reste sensiblement le même ; ses périodes de repos ne sont jamais très longues ; en d'autres termes, ses fonctions respiratoires, ses fonctions de nutrition, ses fonctions de relation, sont sans cesse nécessaires les unes aux autres et à l'organisme tout entier, à tel point qu'aucune d'elles ne peut rester longtemps suspendue sans danger pour les autres et pour la vie générale. Le serpent, au contraire, ne prend de nourriture qu'à de longs intervalles, ses périodes d'activité et d'assoupissement sont très distantes l'une de l'autre ; sa respiration, très apparente à de certains moments, est parfois presque nulle, c'est-à-dire que ses fonctions ne sont pas étroitement liées, mais peuvent sans inconvénient s'isoler les unes des autres. La raison en est que son activité fonctionnelle est moindre que celle des mammifères. La dépense des tissus étant plus faible, ils ont moins besoin d'oxygène ; l'usure étant moins grande, les réparations sont moins souvent nécessaires, ainsi que les mouvements destinés à poursuivre une proie et à s'en emparer. M. Spencer a d'ailleurs fait remarquer qu'on trouve dans la nature inorganisée des exemples du même phénomène. « Voyez, dit-il, une machine très compliquée dont les parties ne sont pas bien ajustées ou sont devenues trop lâches par l'effet de l'usure ; examinez-la quand elle va s'arrêter. Vous observez certaines irrégularités de mouvement près du moment où elle arrive au repos : quelques parties s'arrêtent les premières, se remettent en mouvement par l'effet de la continuation du mouvement des autres, et alors elles deviennent à leur tour des causes de renouvellement du mouvement dans les autres parties qui avaient cessé de se mouvoir. En d'autres termes, quand les changements rythmiques de la machine sont rapides, les actions et les réactions qu'ils exercent les uns sur les autres sont régulières et tous les mouvements sont bien intégrés : mais, à mesure que la vitesse diminue, des irrégularités se produisent, les mouvements se désintègrent ². »

¹ SPENCER, *Principes de biologie*, II, 131.

² SPENCER, *Principes de biologie*, II, 131.

Ce qui fait que tout accroissement de l'activité fonctionnelle détermine un accroissement de solidarité, c'est que les fonctions d'un organisme ne peuvent devenir plus actives qu'à condition de devenir aussi plus continues. Considérez-en une en particulier. Comme elle ne peut rien sans le concours des autres, elle ne peut produire davantage que si les autres aussi produisent plus ; mais le rendement de celles-ci ne peut s'élever, à son tour, que si celui de la précédente s'élève encore une fois par un nouveau contrecoup. Tout surcroît d'activité dans une fonction, impliquant un surcroît correspondant dans les fonctions solidaires, en implique un nouveau dans la première : ce qui n'est possible que si celle-ci devient plus continue. Bien entendu, d'ailleurs, ces contrecoups ne se produisent pas indéfiniment, mais un moment arrive où l'équilibre s'établit de nouveau. Si les muscles et les nerfs travaillent davantage, il leur faudra une alimentation plus riche, que l'estomac leur fournira, à condition de fonctionner plus activement ; mais, pour cela, il faudra qu'il reçoive plus de matériaux nutritifs à élaborer, et ces matériaux ne pourront être obtenus que par une nouvelle dépense d'énergie nerveuse ou musculaire. Une production industrielle plus grande nécessite l'immobilisation d'une plus grande quantité de capital sous forme de machines ; mais ce capital, à son tour, pour pouvoir s'entretenir, réparer ses pertes, c'est-à-dire payer le prix de son loyer, réclame une production industrielle plus grande. Quand le mouvement qui anime toutes les parties d'une machine est très rapide, il est ininterrompu parce qu'il passe sans relâche des unes aux autres. Elles s'entraînent mutuellement, pour ainsi dire. Si, de plus, ce n'est pas seulement une fonction isolée mais toutes à la fois qui deviennent plus actives, la continuité de chacune d'elles sera encore augmentée.

Par suite, elles seront plus solidaires. En effet, étant plus continues, elles sont en rapports d'une manière plus suivie et ont plus continuellement besoin les unes des autres. Elles sentent donc mieux leur dépendance. Sous le règne de la grande industrie, l'entrepreneur est plus dépendant des ouvriers, pourvu qu'ils sachent agir de concert ; car les grèves, en arrêtant la production, empêchent le capital de s'entretenir. Mais l'ouvrier, lui aussi, peut moins facilement chômer, parce que ses besoins se sont accrus avec son travail. Quand, au contraire, l'activité est moindre, les besoins sont plus intermittents, et il en est ainsi des relations qui unissent les fonctions. Elles ne sentent que de temps en temps leur solidarité, qui est plus lâche par cela même.

Si donc le travail fourni non seulement n'est pas considérable, mais encore n'est pas suffisant, il est naturel que la solidarité elle-même, non seulement soit moins parfaite, mais encore fasse plus ou moins complètement défaut. C'est ce qui arrive dans ces entreprises où les tâches sont partagées de telle sorte que l'activité de chaque travailleur est abaissée au-dessous de ce qu'elle devrait être normalement. Les différentes fonctions sont alors trop discontinues pour qu'elles puissent s'ajuster exactement les unes aux autres et marcher toujours de concert ; voilà d'où vient l'incohérence qu'on y constate.

Mais il faut des circonstances exceptionnelles pour que la division du travail se fasse de cette manière. Normalement, elle ne se développe pas sans que l'activité fonctionnelle ne s'accroisse en même temps et dans la même mesure. En effet, les mêmes causes qui nous obligent à nous spécialiser davantage nous obligent aussi à travailler davantage. Quand le nombre des concurrents augmente dans l'ensemble de la société, il augmente aussi dans chaque profession particulière ; la lutte y devient plus vive et, par conséquent, il faut plus d'efforts pour la pouvoir soutenir. De plus, la division du travail tend par elle-même à rendre les fonctions plus actives et plus continues. Les économistes ont, depuis longtemps, dit les raisons de ce phénomène ;

voici quelles sont les principales : 1° Quand les travaux ne sont pas divisés il faut sans cesse se déranger, passer d'une occupation à une autre. La division du travail fait l'économie de tout ce temps perdu ; suivant l'expression de Karl Marx, elle resserre les pores de la journée. 2° L'activité fonctionnelle augmente avec l'habileté, le talent du travailleur que la division du travail développe ; il y a moins de temps employé aux hésitations et aux tâtonnements.

Le sociologue américain Carey a fort bien mis en relief ce caractère de la division du travail : « Il ne peut, dit-il, exister de continuité dans les mouvements du colon isolé. Dépendant pour ses subsistances de sa puissance d'appropriation et forcé de parcourir des surfaces immenses de terrain, il se trouve souvent en danger de mourir, faute de nourriture. Lors même qu'il réussit à s'en procurer, il est forcé de suspendre ses recherches et de songer à effectuer les changements de résidence indispensables pour transporter à la fois ses subsistances, sa misérable habitation et lui-même. Arrivé là, il est forcé de devenir tour à tour cuisinier, tailleur... Privé du secours de la lumière artificielle, ses nuits sont complètement sans emploi, en même temps que le pouvoir de faire de ses journées un emploi fructueux dépend complètement des chances de la température. Découvrant enfin cependant qu'il a un voisin¹, il se fait des échanges entre eux ; mais, comme tous deux occupent des parties différentes de l'île, ils se trouvent forcés de se rapprocher exactement comme les pierres à l'aide desquelles ils broient leur blé... En outre, lorsqu'ils se rencontrent, il se présente des difficultés pour fixer les conditions du commerce, à raison de l'irrégularité dans l'approvisionnement des diverses denrées dont ils veulent se dessaisir. Le pêcheur a eu une chance favorable et a pêché une grande quantité de poissons, mais le hasard a permis au chasseur de se procurer du poisson et, en ce moment, il n'a besoin que de fruits, et le pêcheur n'en possède pas. La différence étant, ainsi que nous le savons, indispensable pour l'association, l'absence de cette condition offrirait ici un obstacle à l'association, difficile à surmonter.

« Cependant, avec le temps, la richesse et la population se développent et, avec ce développement, il se manifeste un accroissement dans le mouvement de la société ; dès lors, le mari échange des services contre ceux de sa femme, les parents contre ceux de leurs enfants, et les enfants échantent des services réciproques ; l'un fournit le poisson, l'autre la viande, un troisième du blé, tandis qu'un quatrième transforme le laine en drap. A chaque pas, nous constatons un accroissement dans la rapidité du mouvement, en même temps qu'un accroissement de force de la part de l'homme². »

D'ailleurs, en fait, on peut observer que le travail devient plus continu à mesure qu'il se divise davantage. Les animaux, les sauvages travaillent de la manière la plus capricieuse, quand ils sont poussés par la nécessité de satisfaire quelque besoin immédiat. Dans les sociétés exclusivement agricoles et pastorales, le travail est presque tout entier suspendu pendant la mauvaise saison. A Rome, il était interrompu par une multitude de fêtes ou de jours néfastes³. Au Moyen Âge, les chômages sont encore multipliés⁴. Cependant, à mesure que l'on avance, le travail devient une occupation permanente, une habitude et même, si cette habitude est suffisamment

¹ Bien entendu ce n'est là qu'une manière d'exposer les choses. Ce n'est pas ainsi qu'elles se sont historiquement passées. L'homme n'a pas découvert un beau jour qu'il avait un voisin.

² *Science sociale*, trad. franç., I, pp. 229-231.

³ Voir MARQUARDT, *Röm. Staatsverwaltung*, III, 545 et suiv.

⁴ Voir LEVASSEUR, *Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*, I, 474 et 475.

consolidée, un besoin. Mais elle n'aurait pu se constituer, et le besoin correspondant n'aurait pu naître, si le travail était resté irrégulier et intermittent comme autrefois.

Nous sommes ainsi conduits à reconnaître une nouvelle raison qui fait de la division du travail une source de cohésion sociale. Elle ne rend pas seulement les individus solidaires, comme nous l'avons dit jusqu'ici, parce qu'elle limite l'activité de chacun, mais encore parce qu'elle l'augmente. Elle accroît l'unité de l'organisme, par cela seul qu'elle en accroît la vie; du moins, à l'état normal, elle ne produit pas un de ces effets sans l'autre.

CONCLUSION

I

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons maintenant résoudre le problème pratique que nous nous sommes posé au début de ce travail.

S'il est une règle de conduite dont le caractère moral n'est pas contesté, c'est celle qui nous ordonne de réaliser en nous les traits essentiels du type collectif. C'est chez les peuples inférieurs qu'elle atteint son maximum de rigueur. Là, le premier devoir est de ressembler à tout le monde, de n'avoir rien de personnel ni en fait de croyances, ni en fait de pratiques. Dans les sociétés plus avancées, les similitudes exigées sont moins nombreuses ; il en est pourtant encore, nous l'avons vu, dont l'absence nous constitue en état de faute morale. Sans doute, le crime compte moins de catégories différentes ; mais, aujourd'hui comme autrefois, si le criminel est l'objet de la réprobation, c'est parce qu'il n'est pas notre semblable. De même, à un degré inférieur, les actes simplement immoraux et prohibés comme tels sont ceux qui témoignent de dissemblances moins profondes, quoique encore graves. N'est-ce pas, d'ailleurs, cette règle que la morale commune exprime, quoique dans un langage un peu différent, quand elle ordonne à l'homme d'être un homme dans toute l'acception du mot, c'est-à-dire d'avoir toutes les idées et tous les sentiments qui constituent une conscience humaine ? Sans doute, si l'on prend la formule à la lettre, l'homme qu'elle nous prescrit d'être serait l'homme en général et non celui de telle ou telle espèce sociale. Mais, en réalité, cette conscience humaine que nous devons réaliser intégralement en nous n'est autre chose que la conscience collective du groupe dont nous faisons partie. Car de quoi peut-elle être composée, sinon des idées et des sentiments auxquels nous sommes le plus attachés ? Où irions-nous chercher les traits de notre modèle si ce n'est en nous et autour de nous ? Si nous croyons que cet idéal collectif est celui de l'humanité tout entière, c'est qu'il est devenu assez abstrait et général pour paraître convenir à tous les hommes indistinctement. Mais, en fait, chaque peuple se fait de ce

type soi-disant humain une conception particulière qui tient à son tempérament personnel. Chacun se le représente à son image. Même le moraliste qui croit pouvoir, par la force de la pensée, se soustraire à l'influence des idées ambiantes, ne saurait y parvenir ; car il en est tout imprégné et, quoi qu'il fasse, c'est elles qu'il retrouve dans la suite de ses déductions. C'est pourquoi chaque nation a son école de philosophie morale en rapport avec son caractère.

D'autre part, nous avons montré que cette règle avait pour fonction de prévenir tout ébranlement de la conscience commune et, par conséquent, de la solidarité sociale, et qu'elle ne peut s'acquitter de ce rôle qu'à condition d'avoir un caractère moral. Il est impossible que les offenses aux sentiments collectifs les plus fondamentaux soient tolérées sans que la société se désintègre ; mais il faut qu'elles soient combattues à l'aide de cette réaction particulièrement énergique qui est attachée aux règles morales.

Or, la règle contraire, qui nous ordonne de nous spécialiser, a exactement la même fonction. Elle aussi est nécessaire à la cohésion des sociétés, du moins à partir d'un certain moment de leur évolution. Sans doute, la solidarité qu'elle assure diffère de la précédente ; mais si elle est autre, elle n'est pas moins indispensable. Les sociétés supérieures ne peuvent se maintenir en équilibre que si le travail y est divisé ; l'attraction du semblable pour le semblable suffit de moins en moins à produire cet effet. Si donc le caractère moral de la première de ces règles est nécessaire pour qu'elle puisse jouer son rôle, cette nécessité n'est pas moindre pour la seconde. Elles correspondent toutes deux au même besoin social et le satisfont seulement de manières différentes, parce que les conditions d'existence des sociétés diffèrent elles-mêmes. Par conséquent, sans, qu'il soit nécessaire de spéculer sur le fondement premier de l'éthique, nous pouvons induire la valeur morale de l'une de la valeur morale de l'autre. Si, à certains points de vue, il y a entre elles un véritable antagonisme, ce n'est pas qu'elles servent à des fins différentes ; au contraire, c'est qu'elles mènent au même but, mais par des voies opposées. Par suite, il n'est pas nécessaire de choisir entre elles une fois pour toutes, ni de condamner l'une au nom de l'autre ; ce qu'il faut, c'est faire à chacune, à chaque moment de l'histoire, la place qui lui convient.

Peut-être même pouvons-nous généraliser davantage.

Les nécessités de notre sujet nous ont, en effet, obligé à classer les règles morales et à en passer en revue les principales espèces. Nous sommes ainsi mieux en état qu'au début pour apercevoir, ou tout au moins pour conjecturer, non plus seulement le signe extérieur, mais le caractère interne qui leur est commun à toutes et qui peut servir à les définir. Nous les avons réparties en deux genres : les règles à sanction répressive, soit diffuse, soit organisée, et les règles à sanction restitutive. Nous avons vu que les premières expriment les conditions de cette solidarité *sui generis* qui dérive des ressemblances et à laquelle nous avons donné le nom de mécanique ; les secondes, celles de la solidarité négative¹ et de la solidarité organique. Nous pouvons donc dire d'une manière générale que la caractéristique des règles morales est qu'elles énoncent les conditions fondamentales de la solidarité sociale. Le droit et la morale, c'est l'ensemble des liens qui nous attachent les uns aux autres et à la société, qui font de la masse des individus un agrégat et un cohérent. Est moral, peut-on dire, tout ce

¹ Voir liv. I, chap. III, § II.

qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme, et la moralité est d'autant plus solide que ces liens sont plus nombreux et plus forts. On voit combien il est inexact de la définir, comme on a fait souvent, par la liberté ; elle consiste bien plutôt dans un état de dépendance. Loin qu'elle serve à émanciper l'individu, à le dégager du milieu qui l'enveloppe, elle a, au contraire, pour fonction essentielle d'en faire la partie intégrante d'un tout et, par conséquent, de lui enlever quelque chose de la liberté de ses mouvements. On rencontre parfois, il est vrai, des âmes qui ne sont pas sans noblesse et qui, pourtant, trouvent intolérable l'idée de cette dépendance. Mais c'est qu'elles n'aperçoivent pas les sources d'où découle leur propre moralité, parce que ces sources sont trop profondes. La conscience est un mauvais juge de ce qui se passe au fond de l'être, parce qu'elle n'y pénètre pas.

La société n'est donc pas, comme on l'a cru souvent, un événement étranger à la morale ou qui n'a sur elle que des répercussions secondaires ; c'en est, au contraire, la condition nécessaire. Elle n'est pas une simple juxtaposition d'individus qui apportent, en y entrant, une moralité intrinsèque ; mais l'homme n'est un être moral que parce qu'il vit en société, puisque la moralité consiste à être solidaire d'un groupe et varie comme cette solidarité. Faites évanouir toute vie sociale, et la vie morale s'évanouit du même coup, n'ayant plus d'objet où se prendre. L'état de nature des philosophes du XVIII^e siècle, s'il n'est pas immoral, est du moins amoral ; c'est ce que Rousseau reconnaissait lui-même. D'ailleurs, nous ne revenons pas pour cela à la formule qui exprime la morale en fonction de l'intérêt social. Sans doute, la société ne peut exister si les parties n'en sont solidaires ; mais la solidarité n'est qu'une de ses conditions d'existence. Il en est bien d'autres qui ne sont pas moins nécessaires et qui ne sont pas morales. De plus, il peut se faire que, dans ce réseau de liens qui constituent la morale, il y en ait qui ne soient pas utiles par eux-mêmes ou qui aient une force sans rapport avec leur degré d'utilité. L'idée d'utile n'entre donc pas comme élément essentiel dans notre définition.

Quant à ce qu'on appelle la morale individuelle, si l'on entend par là un ensemble de devoirs dont l'individu serait à la fois le sujet et l'objet, qui ne le relieraient qu'à lui-même et qui, par conséquent, subsisteraient alors même qu'il serait seul, c'est une conception abstraite qui ne correspond à rien dans la réalité. La morale, à tous ses degrés, ne s'est jamais rencontrée que dans l'état de société, n'a jamais varié qu'en fonction de conditions sociales. C'est donc sortir des faits et entrer dans le domaine des hypothèses gratuites et des imaginations invérifiables que de se demander ce qu'elle pourrait devenir si les sociétés n'existaient pas. Les devoirs de l'individu envers lui-même sont, en réalité, des devoirs envers la société ; ils correspondent à certains sentiments collectifs qu'il n'est pas plus permis d'offenser, quand l'offensé et l'offenseur sont une seule et même personne, que quand ils sont deux êtres distincts. Aujourd'hui, par exemple, il y a dans toutes les consciences saines un très vif sentiment de respect pour la dignité humaine, auquel nous sommes tenus de conformer notre conduite tant dans nos relations avec nous-mêmes que dans nos rapports avec autrui, et c'est même là tout l'essentiel de la morale qu'on appelle individuelle. Tout acte qui y contrevient est blâmé, alors même que l'agent et le patient du délit ne font qu'un. Voilà pourquoi, suivant la formule kantienne, nous devons respecter la personnalité humaine partout où elle se rencontre, c'est-à-dire chez nous comme chez nos semblables. C'est que le sentiment dont elle est l'objet n'est pas moins froissé dans un cas que dans l'autre.

Or, non seulement la division du travail présente le caractère par lequel nous définissons la moralité, mais elle tend de plus en plus à devenir la condition essentielle de la solidarité sociale. A mesure qu'on avance dans l'évolution, les liens qui attachent l'individu à sa famille, au sol natal, aux traditions que lui a léguées le passé, aux usages collectifs du groupe se détendent. Plus mobile, il change plus aisément de milieu, quitte les siens pour aller ailleurs vivre d'une vie plus autonome, se fait davantage lui-même ses idées et ses sentiments. Sans doute, toute conscience commune ne disparaît pas pour cela ; il restera toujours, tout au moins, ce culte de la personne, de la dignité individuelle dont nous venons de parler, et qui, dès aujourd'hui, est l'unique centre de ralliement de tant d'esprits. Mais combien c'est peu de chose surtout quand on songe à l'étendue toujours croissante de la vie sociale, et, par répercussion, des consciences individuelles ! Car, comme elles deviennent plus volumineuses, comme l'intelligence devient plus riche, l'activité plus variée, pour que la moralité reste constante, c'est-à-dire pour que l'individu reste fixé au groupe avec une force simplement égale à celle d'autrefois, il faut que les liens qui l'y attachent deviennent plus forts et plus nombreux. Si donc il ne s'en formait pas d'autres que ceux qui dérivent des ressemblances, l'effacement du type segmentaire serait accompagné d'un abaissement régulier de la moralité. L'homme ne serait plus suffisamment retenu ; il ne sentirait plus assez autour de lui et au-dessus de lui cette pression salubre de la société, qui modère son égoïsme et qui fait de lui un être moral. Voilà ce qui fait la valeur morale de la division du travail. C'est que, par elle, l'individu reprend conscience de son état de dépendance vis-à-vis de la société ; c'est d'elle que viennent les forces qui le retiennent et le contiennent. En un mot, puisque la division du travail devient la source éminente de la solidarité sociale, elle devient du même coup la base de l'ordre moral.

On peut donc dire à la lettre que, dans les sociétés supérieures, le devoir n'est pas d'étendre notre activité en surface, mais de la concentrer et de la spécialiser. Nous devons borner notre horizon, choisir une tâche définie et nous y engager tout entiers, au lieu de faire de notre être une sorte d'œuvre d'art achevée, complète, qui tire toute sa valeur d'elle-même et non des services qu'elle rend. Enfin, cette spécialisation doit être poussée d'autant plus loin que la société est d'une espèce plus élevée sans qu'il soit possible d'y assigner d'autre limite ¹. Sans doute, nous devons aussi travailler à réaliser en nous le type collectif dans la mesure où il existe. Il y a des sentiments communs, des idées communes, sans lesquels, comme on dit, on n'est pas un homme. La règle qui nous prescrit de nous spécialiser reste limitée par la règle contraire. Notre conclusion n'est pas qu'il est bon de pousser la spécialisation aussi loin que possible, mais aussi loin qu'il est nécessaire. Quant à la part à faire entre ces deux nécessités antagonistes, elle se détermine à l'expérience et ne saurait être calculée a priori. Il nous suffit d'avoir montré que la seconde n'est pas d'une autre nature que la première, mais qu'elle est elle-même morale, et que, de plus, ce devoir devient

¹ Cependant, il y a peut-être une autre limite mais dont nous n'avons pas à parler, car elle concerne plutôt l'hygiène individuelle. On pourrait soutenir que, par suite de notre constitution organico-psychique, la division du travail ne peut dépasser une certaine limite sans qu'il en résulte des désordres. Sans entrer dans la question, remarquons toutefois que l'extrême spécialisation à laquelle sont parvenues les fonctions biologiques ne semble pas favorable à cette hypothèse. De plus, dans l'ordre même des fonctions psychiques et sociales est-ce que, à la suite du développement historique, la division du travail n'a pas été portée au dernier degré entre l'homme et la femme ? Est-ce que des facultés tout entières n'ont pas été perdues par cette dernière et réciproquement ? Pourquoi le même phénomène ne se produirait-il pas entre individus du même sexe ? Sans doute, il faut toujours du temps pour que l'organisme s'adapte à ces changements ; mais on ne voit pas pourquoi un jour viendrait où cette adaptation deviendrait impossible.

toujours plus important et plus pressant, parce que les qualités générales dont il vient d'être question suffisent de moins en moins à socialiser l'individu.

Ce n'est donc pas sans raison que le sentiment public éprouve un éloignement toujours plus prononcé pour le dilettante et même pour ces hommes qui, trop épris d'une culture exclusivement générale, refusent de se laisser prendre tout entiers dans les mailles de l'organisation professionnelle. C'est qu'en effet ils ne tiennent pas assez à la société ou, si l'on veut, la société ne les tient pas assez, ils lui échappent, et, précisément parce qu'ils ne la sentent ni avec la vivacité, ni avec la continuité qu'il faudrait, ils n'ont pas conscience de toutes les obligations que leur impose leur condition d'êtres sociaux. L'idéal général auquel ils sont attachés étant, pour les raisons que nous avons dites, formel et flottant, ne peut pas les tirer beaucoup hors d'eux-mêmes. On ne tient pas à grand-chose quand on n'a pas d'objectif plus déterminé et, par conséquent, on ne peut guère s'élever au-dessus d'un égoïsme plus ou moins raffiné. Celui, au contraire, qui s'est donné à une tâche définie est, à chaque instant, rappelé au sentiment de la solidarité commune par les mille devoirs de la morale professionnelle ¹.

II

Mais est-ce que la division du travail, en faisant de chacun de nous un être incomplet, n'entraîne pas une diminution de la personnalité individuelle ? C'est un reproche qu'on lui a souvent adressé.

Remarquons tout d'abord qu'il est difficile de voir pourquoi il serait plus dans la logique de la nature humaine de se développer en surface qu'en profondeur. Pourquoi une activité plus étendue, mais plus dispersée, serait-elle supérieure à une activité plus concentrée, mais circonscrite ? Pourquoi y aurait-il plus de dignité à être complet et médiocre, qu'à vivre d'une vie plus spéciale, mais plus intense, surtout s'il nous est possible de retrouver ce que nous perdons ainsi, Par notre association avec d'autres êtres qui possèdent ce qui nous manque et qui nous complètent ? On part de ce principe que l'homme doit réaliser sa nature d'homme, accomplir son [en grec dans le texte], comme disait Aristote. Mais cette nature ne reste pas constante aux différents moments de l'histoire ; elle se modifie avec les sociétés. Chez les peuples inférieurs, l'acte propre de l'homme est de ressembler à ses compagnons, de réaliser en lui tous les traits du type collectif que l'on confond alors, plus encore qu'aujourd'hui, avec le type humain. Mais, dans les sociétés plus avancées, sa nature est, en grande partie,

¹ Parmi les conséquences pratiques que l'on pourrait déduire de la proposition que nous venons d'établir, il en est une qui intéresse la pédagogie. On raisonne toujours en matière d'éducation comme si la base morale de l'homme était faite de généralités. Nous venons de voir qu'il n'en est rien. L'homme est destiné à remplir une fonction spéciale dans l'organisme social et, par conséquent, il faut qu'il apprenne par avance à jouer son rôle d'organe ; car une éducation est nécessaire pour cela, tout aussi bien que pour lui apprendre son rôle d'homme, comme on dit. Nous ne voulons pas dire, d'ailleurs, qu'il faille élever l'enfant pour tel ou tel métier prématurément, mais il faut lui faire aimer les tâches circonscrites et les horizons définis. Or, ce goût est bien différent de celui des choses générales et ne peut pas être éveillé par les mêmes moyens.

d'être un organe de la société, et son acte propre, par conséquent, est de jouer son rôle d'organe.

Il y a plus : loin d'être entamée par les progrès de la spécialisation, la personnalité individuelle se développe avec la division du travail.

En effet, être une personne, c'est être une source autonome d'action. L'homme n'acquiert donc cette qualité que dans la mesure où il y a en lui quelque chose qui est à lui, à lui seul et qui l'individualise, où il est plus qu'une simple incarnation du type générique de sa race et de son groupe. On dira que, en tout état de cause, il est doué de libre arbitre et que cela suffit à fonder sa personnalité. Mais, quoi qu'il en soit de cette liberté, objet de tant de discussions, ce n'est pas cet attribut métaphysique, impersonnel, invariable, qui peut servir de base unique à la personnalité concrète, empirique et variable des individus. Celle-ci ne saurait être constituée par le pouvoir tout abstrait de choisir entre deux contraires ; mais encore faut-il que cette faculté s'exerce sur des fins et des mobiles qui soient propres à l'agent. En d'autres termes, il faut que les matériaux mêmes de sa conscience aient un caractère personnel. Or, nous avons vu dans le second livre de cet ouvrage que ce résultat se produit progressivement à mesure que la division du travail progresse elle-même. L'effacement du type segmentaire, en même temps qu'il nécessite une plus grande spécialisation, dégage partiellement la conscience individuelle du milieu organique qui la supporte comme du milieu social qui l'enveloppe et, par suite de cette double émancipation, l'individu devient davantage un facteur indépendant de sa propre conduite. La division du travail contribue elle-même à cet affranchissement ; car les natures individuelles, en se spécialisant, deviennent plus complexes et, par cela même, sont soustraites en partie à l'action collective et aux influences héréditaires qui ne peuvent guère s'exercer que sur les choses simples et générales.

C'est donc par suite d'une véritable illusion que l'on a pu croire parfois que la personnalité était plus entière tant que la division du travail n'y avait pas pénétré. Sans doute, à voir du dehors la diversité d'occupations qu'embrasse alors l'individu, il peut sembler qu'il se développe d'une manière plus libre et plus complète. Mais, en réalité, cette activité qu'il manifeste n'est pas sienne. C'est la société, c'est la race qui agissent en lui et par lui ; il n'est que l'intermédiaire par lequel elles se réalisent. Sa liberté n'est qu'apparente et sa personnalité d'emprunt. Parce que la vie de ces sociétés est, à certains égards, moins régulière, on s'imagine que les talents originaux peuvent plus aisément s'y faire jour, qu'il est plus facile à chacun d'y suivre ses goûts propres, qu'une plus large place y est laissée à la libre fantaisie. Mais c'est oublier que les sentiments personnels sont alors très rares. Si les mobiles qui gouvernent la conduite ne reviennent pas avec la même périodicité qu'aujourd'hui, ils ne laissent pas d'être collectifs, par conséquent impersonnels, et il en est de même des actions qu'ils inspirent. D'autre part, nous avons montré plus haut comment l'activité devient plus riche et plus intense à mesure qu'elle devient plus spéciale ¹.

Ainsi, les progrès de la personnalité individuelle et ceux de la division du travail dépendent d'une seule et même cause. Il est donc impossible de vouloir les uns sans vouloir les autres.

Or, nul ne conteste aujourd'hui le caractère obligatoire de la règle qui nous ordonne d'être et d'être, de plus en plus, une personne.

¹ Voir plus haut, p. 255 et suiv. et p. 298.

Une dernière considération va faire voir à quel point la division du travail est liée à toute notre vie morale.

C'est un rêve depuis longtemps caressé par les hommes que d'arriver enfin à réaliser dans les faits l'idéal de la fraternité humaine. Les peuples appellent de leurs vœux un état où la guerre ne serait plus la loi des rapports internationaux, où les relations des sociétés entre elles seraient réglées pacifiquement comme le sont déjà celles des individus entre eux, où tous les hommes collaboreraient à la même oeuvre et vivraient de la même vie. Quoique ces aspirations soient en partie neutralisées par celles qui ont pour objet la société particulière dont nous faisons partie, elles ne laissent pas d'être très vives et prennent de plus en plus de force. Or, elles ne peuvent être satisfaites que si tous les hommes forment une même société, soumise aux mêmes lois. Car, de même que les conflits privés ne peuvent être contenus que par l'action régulatrice de la société qui enveloppe les individus, les conflits intersociaux ne peuvent être contenus que par l'action régulatrice d'une société qui comprenne en son sein toutes les autres. La seule puissance qui puisse servir de modérateur à l'égoïsme individuel est celle du groupe ; la seule qui puisse servir de modérateur à l'égoïsme des groupes est celle d'un autre groupe qui les embrasse.

A vrai dire, quand on a posé le problème en ces termes, il faut bien reconnaître que cet idéal n'est pas à la veille de se réaliser intégralement ; car il y a trop de diversités intellectuelles et morales entre les différents types sociaux qui coexistent sur la terre pour qu'ils puissent fraterniser au sein d'une même société. Mais ce qui est possible, c'est que les sociétés de même espèce s'agrègent ensemble, et c'est bien dans ce sens que paraît se diriger notre évolution. Déjà nous avons vu qu'au dessus des peuples européens tend à se former, par un mouvement spontané, une société européenne qui a, dès à présent, quelque sentiment d'elle-même et un commencement d'organisation¹. Si la formation d'une société humaine unique est à jamais impossible, ce qui toutefois n'est pas démontré², du moins la formation de sociétés toujours plus vastes nous rapproche indéfiniment du but. Ces faits ne contredisent d'ailleurs en rien la définition que nous avons donnée de la moralité, car si nous tenons à l'humanité et si nous devons y tenir, c'est qu'elle est une société qui est en train de se réaliser de cette manière et dont nous sommes solidaires³.

Or, nous savons que des sociétés plus vastes ne peuvent se former sans que la division du travail se développe : car non seulement elles ne pourraient se maintenir en équilibre sans une spécialisation plus grande des fonctions, mais encore l'élévation du nombre des concurrents suffirait à produire mécaniquement ce résultat ; et cela, d'autant plus que l'accroissement de volume ne va généralement pas sans un accroissement de densité. On peut donc formuler la proposition suivante : l'idéal de la

¹ Voir pp. 265-266.

² Rien ne dit que la diversité intellectuelle et morale des sociétés doive se maintenir. L'expansion toujours plus grande des sociétés supérieures d'où résulte l'absorption ou l'élimination des sociétés moins avancées tend, en tout cas, à la diminuer.

³ Aussi les devoirs que nous avons envers elle ne priment-ils pas ceux qui nous lient à notre patrie. Car celle-ci est la seule société, actuellement réalisée, dont nous faisons partie ; l'autre n'est guère que *desideratum* dont la réalisation n'est même pas assurée.

fraternité humaine ne peut se réaliser que dans la mesure où la division du travail progresse, Il faut choisir : ou renoncer à notre rêve, si nous nous refusons à circonscrire davantage notre activité, ou bien en poursuivre l'accomplissement, mais à la condition que nous venons de marquer.

III

Mais si la division du travail produit la solidarité, ce n'est pas seulement parce qu'elle fait de chaque individu un échangiste comme disent les économistes¹ ; c'est qu'elle crée entre les hommes tout un système de droits et de devoirs qui les lient les uns aux autres d'une manière durable. De même que les similitudes sociales donnent naissance à un droit et à une morale qui les protègent, la division du travail donne naissance à des règles qui assurent le concours pacifique et régulier des fonctions divisées. Si les économistes ont cru qu'elle engendrait une solidarité suffisante, de quelque manière qu'elle se fît, et si, par suite, ils ont soutenu que les sociétés humaines pouvaient et devaient se résoudre en des associations purement économiques, c'est qu'ils ont cru qu'elle n'affectait que des intérêts individuels et temporaires. Par conséquent, pour estimer les intérêts en conflit et la manière dont ils doivent s'équilibrer, c'est-à-dire pour déterminer les conditions dans lesquelles l'échange doit se faire, les individus seuls sont compétents ; et comme ces intérêts sont dans un perpétuel devenir, il n'y a place pour aucune réglementation permanente. Mais une telle conception est, de tous points, inadéquate aux faits. La division du travail ne met pas en présence des individus, mais des fonctions sociales. Or, la société est intéressée au jeu de ces dernières : suivant qu'elles concourent régulièrement ou non, elle sera saine ou malade. Son existence en dépend donc, et d'autant plus étroitement qu'elles sont plus divisées. C'est pourquoi elle ne peut les laisser dans un état d'indétermination, et d'ailleurs elles se déterminent d'elles-mêmes. Ainsi se forment ces règles dont le nombre s'accroît à mesure que le travail se divise et dont l'absence rend la solidarité organique ou impossible ou imparfaite.

Mais il ne suffit pas qu'il y ait des règles, il faut encore qu'elles soient justes et, pour cela, il est nécessaire que les conditions extérieures de la concurrence soient égales. Si, d'autre part, on se rappelle que la conscience collective se réduit de plus en plus au culte de l'individu, on verra que ce qui caractérise la morale des sociétés organisées, comparée à celle des sociétés segmentaires, c'est qu'elle a quelque chose de plus humain, partant, de plus rationnel. Elle ne suspend pas notre activité à des fins qui ne nous touchent pas directement ; elle ne fait pas de nous les serviteurs de puissances idéales et d'une tout autre nature que la nôtre, qui suivent leurs voies propres sans se préoccuper des intérêts des hommes. Elle nous demande seulement d'être tendres pour nos semblables et d'être justes, de bien remplir notre tâche, de travailler à ce que chacun soit appelé à la fonction qu'il peut le mieux remplir, et reçoive le juste prix de ses efforts. Les règles qui la constituent n'ont pas une force contraignante qui étouffe le libre examen ; mais parce qu'elles sont davantage faites pour nous et, dans un certain sens, par nous, nous sommes plus libres vis-à-vis d'elles. Nous voulons les comprendre, et nous craignons moins de les changer. Il faut se garder, d'ailleurs, de trouver insuffisant un tel idéal sous prétexte qu'il est trop

¹ Le mot est de M. de MOLINARI, *La morale économique*, p. 248.

terrestre et trop à notre portée. Un idéal n'est pas plus élevé parce qu'il est plus transcendant, mais parce qu'il nous ménage de plus vastes perspectives. Ce qui importe, ce n'est pas qu'il plane bien haut au-dessus de nous, au point de nous devenir étranger, mais c'est qu'il ouvre à notre activité une assez longue carrière, et il s'en faut que celui-ci soit à la veille d'être réalisé. Nous ne sentons que trop combien c'est une oeuvre laborieuse que d'édifier cette société où chaque individu aura la place qu'il mérite, sera récompensé comme il le mérite, où tout le monde, par suite, concourra spontanément au bien de tous et de chacun. De même, une morale n'est pas au-dessus d'une autre parce qu'elle commande d'une manière plus sèche et plus autoritaire, parce qu'elle est plus soustraite à la réflexion. Sans doute, il faut qu'elle nous attache à autre chose que nous-mêmes ; mais il n'est pas nécessaire qu'elle nous enchaîne jusqu'à nous immobiliser.

On a dit ¹ avec raison que la morale, - et par là il faut entendre non seulement les doctrines, mais les mœurs, - traversait une crise redoutable. Ce qui précède peut nous aider à comprendre la nature et les causes de cet état maladif. Des changements profonds se sont produits, et en très peu de temps, dans la structure de nos sociétés ; elles se sont affranchies du type segmentaire avec une rapidité et dans des proportions dont on ne trouve pas un autre exemple dans l'histoire. Par suite, la morale qui correspond à ce type social a régressé, mais sans que l'autre se développât assez vite pour remplir le terrain que la première laissait vide dans nos consciences. Notre foi s'est troublée ; la tradition a perdu de son empire ; le jugement individuel s'est émancipé du jugement collectif. Mais, d'un autre côté, les fonctions qui se sont dissociées au cours de la tourmente n'ont pas eu le temps de s'ajuster les unes aux autres, la vie nouvelle qui s'est dégagée comme tout d'un coup n'a pas pu s'organiser complètement, et surtout ne s'est pas organisée de façon à satisfaire le besoin de justice qui s'est éveillé plus ardent dans nos cœurs. S'il en est ainsi, le remède au mal n'est pas de chercher à ressusciter quand même des traditions et des pratiques qui, ne répondant plus aux conditions présentes de l'état social, ne pourraient vivre que d'une vie artificielle et apparente. Ce qu'il faut, c'est faire cesser cette anomie, c'est trouver les moyens de faire concourir harmoniquement ces organes qui se heurtent encore en des mouvements discordants, c'est introduire dans leurs rapports plus de justice en atténuant de plus en plus ces inégalités extérieures qui sont la source du mal. Notre malaise n'est donc pas, comme on semble parfois le croire, d'ordre intellectuel ; il tient à des causes plus profondes. Nous ne souffrons pas parce que nous ne savons plus sur quelle notion théorique appuyer la morale que nous pratiquons jusqu'ici ; mais parce que, dans certaines de ses parties, cette morale est irrémédiablement ébranlée, et que celle qui nous est nécessaire est seulement en train de se former. Notre anxiété ne vient pas de ce que la critique des savants a ruiné l'explication traditionnelle qu'on nous donnait de nos devoirs et, par conséquent, ce n'est pas un nouveau système philosophique qui pourra jamais la dissiper ; mais c'est que, certains de ces devoirs n'étant plus fondés dans la réalité des choses, il en est résulté un relâchement qui ne pourra prendre fin qu'à mesure qu'une discipline nouvelle s'établira et se consolidera. En un mot, notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale. Une telle oeuvre ne saurait s'improviser dans le silence du cabinet ; elle ne peut s'élever que d'elle-même, peu à peu, sous la pression des causes internes qui la rendent nécessaire. Mais ce à quoi la réflexion peut et doit servir, c'est à marquer le but qu'il faut atteindre. C'est ce que nous avons essayé de faire.

¹ Voir BEAUSSIRE, *Les principes de la morale*, Introduction.

Émile DURKHEIM (1892)

**« La contribution de Montesquieu à la
constitution de la science sociale »**

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim

« La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale »
(1892)

Thèse originalement publiée dans la **Revue d'Histoire politique et constitutionnelle**, juillet-décembre 1937

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim, **Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie**, (pages 25 à 113). Note introductive de Georges Davy. Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966. Série B : Les Classiques de la sociologie. Collection : Petite bibliothèque de sociologie internationale. 200 pages.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée le 1 juillet 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

« [La contribution de Montesquieu a la constitution de la science sociale](#) ». (1898)

[Introduction](#)

Chapitre I. - [Conditions nécessaires à la constitution de la Science sociale](#)

Chapitre II. - [En quelle mesure Montesquieu a-t-il assigné à la Science sociale un objet propre ?](#)

Chapitre III. - [Comment Montesquieu classe les Sociétés par types et par espèces](#)

Chapitre IV. - [En quelle mesure Montesquieu a-t-il pensé qu'il existe des lois déterminées des choses sociales ?](#)

Chapitre V. - [De la Méthode suivie par Montesquieu](#)

[Conclusion](#)

Émile Durkheim ¹

« La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale »

in Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, pp. 25 à 113.

Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966. (pp. 25 à 113)

SÉRIE 8 : Les Classiques de la sociologie, 200 pp.

¹ NOTE DU TRADUCTEUR. - La thèse latine d'Émile Durkheim, imprimée à Bordeaux en 1892 à l'imprimerie Gounouilhou, est dédiée à Fustel de Coulanges. Le titre latin est : *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*. Bien qu'elle ait déjà été traduite par M. F. Alengry dans la Revue d'Histoire politique et constitutionnelle (juillet-septembre 1937), nous avons cru devoir en donner une traduction nouvelle, la traduction de M. Alengry comportant, nous a-t-il paru, de trop grandes libertés prises avec le texte, soit sous forme d'inexactitudes, soit sous forme d'omissions.

Tout en nous attachant à suivre le texte d'aussi près que possible, nous nous sommes permis de moderniser certaines expressions que le latin ne pouvait rendre que difficilement. C'est ainsi que nous avons traduit *scientia politica* par « science sociale » : c'est évidemment de la Sociologie qu'il s'agit ; mais Durkheim ne pouvait guère employer couramment en latin ce terme qu'il risque cependant deux fois dans son texte, mais qu'on avait (il y fait lui-même allusion dans son Introduction) taxé de barbarisme à cause de son origine hybride. Nous ne nous défendons même pas de quelque arbitraire : nous avons rendu *civitas* tantôt par « cité », tantôt par « État » ou par « régime politique », tantôt même par « société », selon que le contexte nous paraissait indiquer qu'écrivait en français, l'auteur eût employé plutôt tel ou tel de ces termes. Il en a été de même pour le mot *mores* qui nous a semblé devoir être traduit tantôt par « mœurs » ou par « moralité. », tantôt par « coutumes ». Il nous est arrivé de nous inspirer de la terminologie de Durkheim lui-même (notamment dans sa thèse française sur la Division du travail social) : c'est ainsi que nous avons rendu *populi consensus* par « solidarité sociale » et *societatis amplitudo* par « volume social ». Enfin nous avons risqué, pour rendre *societatis genera*, l'expression « types de sociétés », que justifiera, nous l'espérons, l'idée indiquée par l'auteur au début de son chapitre V.

Les notes de Durkheim sont composées en romain, celles du traducteur sont composées en italique et suivies de l'indication [N. du T.]. - A.C.

La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Oublieux de notre histoire, nous avons pris l'habitude de considérer la science sociale comme étrangère à nos mœurs et à l'esprit français. Le fait que d'illustres philosophes qui ont tout récemment écrit sur ces matières, ont jeté leur éclat en Angleterre et en Allemagne¹, nous a fait oublier que cette science a d'abord pris naissance chez nous. Et pourtant ce n'est pas seulement le Français Auguste Comte qui a été le premier à lui donner son fondement propre, à en distinguer les parties essentielles et à lui donner un nom particulier, à vrai dire un peu barbare : le nom de sociologie ; mais tout cet élan qui nous porte aujourd'hui vers les problèmes sociaux, est venu de nos philosophes du XVIIIe siècle. Dans cette brillante cohorte d'écrivains, Montesquieu se détache parmi tous les autres : c'est lui, en effet, qui, dans son livre De l'Esprit des Lois, a établi les principes de la science nouvelle.

Sans doute, dans cet ouvrage, Montesquieu n'a pas traité de tous les faits sociaux, mais d'un seul genre parmi ceux-ci, a savoir : des lois. Toutefois la méthode qu'il emploie pour interpréter les différentes formes du droit, est valable aussi pour les autres institutions sociales et peut leur être appliquée d'une façon générale. Bien mieux, comme les lois touchent à la vie sociale toute entière, Montesquieu aborde nécessairement celle-ci à peu près sous

¹ Rappelons quelques dates. En Angleterre : BAGEHOT, *Physics and Politics*, 1872 ; SPENCER, *Principles of Sociology*, 1876 et suiv. (trad. fr., 1878-1879), et *Descriptive Sociology*, 1873-1881. En Allemagne : SCHAEFFLE, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 1875 ; TONNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. [N. du T.].

tous ses aspects : c'est ainsi que pour exposer ce qu'est le droit domestique, comment les lois s'harmonisent avec la religion, la moralité, etc., il est obligé de considérer la nature de la famille, de la religion, de la moralité, si bien qu'il a, au vrai, écrit un traité portant sur l'ensemble des faits sociaux.

Qu'on n'aille pas croire pour autant que ce livre renferme beaucoup de propositions qui, tels des théorèmes parfaitement démontrés, puissent être retenues par la science actuelle. A cette époque, en effet, presque tous les instruments qui nous sont nécessaires pour nous permettre d'explorer à fond la nature des sociétés, faisaient défaut. L'histoire, encore dans l'enfance, commençait à peine à grandir ; les récits des voyageurs touchant les peuples lointains, leurs mœurs et leurs lois étaient très rares et sans certitude ; la statistique¹ qui permet de calculer selon une méthode déterminée les divers événements de la vie, les décès, les mariages, les crimes, etc., n'était pas encore en usage. En outre, la société n'étant rien d'autre qu'un grand être vivant qui a son esprit propre, analogue au nôtre, on peut d'autant plus exactement à facilement découvrir les lois de la société humaine que celles de l'esprit, humain sont déjà connues : or, au dernier siècle, toutes ces études n'étaient encore qu'à leurs débuts et se trouvaient à peine ébauchées. Mais il s'en faut qu'on ne puisse bien mériter de la science qu'en l'enrichissant de vérités certaines : il n'est pas moins appréciable de lui donner conscience de son objet, de sa nature et de sa méthode et de préparer les bases sur lesquelles elle s'établira. Telle fut précisément la contribution de Montesquieu à notre science. Il n'a pas toujours correctement interprété l'histoire, et il est facile de le convaincre d'erreur ; mais personne auparavant ne s'était avancé aussi loin dans la voie qui a conduit ses successeurs à la vraie science sociale; personne n'avait discerné aussi clairement les conditions nécessaires à l'établissement de cette science.

Mais il nous faut d'abord exposer quelles sont ces conditions.

¹ Le mot statistique n'est pas dans le texte (Durkheim écrit : nova illa disciplina qua ...). Mais c'est d'elle évidemment qu'il est question. [N. du T.].

« La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale »

Chapitre I

Conditions nécessaires à la constitution de la science sociale

[Retour à la table des matières](#)

Une discipline ne mérite le nom de science que si elle a un objet déterminé à explorer. La science en effet s'occupe de choses, de réalités ; si elle n'a pas un donné à décrire et à interpréter, elle repose sur le vide ; il n'est rien qu'elle puisse se proposer en dehors de cette description et de cette interprétation du réel. C'est sous cet angle que l'arithmétique considère les nombres, la géométrie, l'espace et les figures, les sciences de la nature, les corps animés et inanimés, la psychologie enfin, l'esprit humain. Aussi, pour qu'une science sociale pût être constituée, était-il nécessaire, avant toutes choses, de lui assigner un objet déterminé.

Au premier abord, rien de plus facile que de résoudre cette difficulté. La Science sociale n'a-t-elle pas pour objet les choses sociales, c'est-à-dire les lois, les mœurs, les religions, etc. ? Mais, si l'on regarde l'histoire, il est clair que, parmi les philosophes, aucun, jusqu'à une époque toute récente, ne les a conçues ainsi. Ils pensaient en effet que tout cela dépend de la volonté humaine, si bien qu'ils ne se rendaient pas compte que c'étaient de véritables choses, tout comme les autres choses de la nature, qui ont leurs caractères propres et, par suite, exigent des sciences capables de les décrire et de les expliquer ; il leur paraissait suffisant de rechercher ce que, dans les sociétés constituées, la volonté humaine doit se proposer comme but ou ce qu'elle doit fuir. Aussi recherchaient-ils, non ce que sont les institutions et les faits

sociaux, leur nature et leur origine, mais ce qu'ils devraient être ; ils se souciaient, non de nous fournir une image de la nature aussi vraie que possible, mais de proposer à notre admiration et à notre imitation l'idée d'une société parfaite. Aristote lui-même, bien qu'il ait prêté attention à l'expérience beaucoup plus que Platon, s'est proposé de découvrir, non les lois de la vie en commun, mais la meilleure forme de société. Au point de départ, il pose que les sociétés ne doivent avoir d'autre but que de rendre leurs membres heureux par la pratique de la vertu et que celle-ci consiste dans la contemplation ; il n'établit pas ce principe comme une loi que les sociétés observent en réalité, mais comme une loi qu'elles devraient suivre pour que les hommes puissent accomplir leur nature propre. Par la suite, il est vrai, il se retourne vers les faits historiques, mais ce n'est guère que pour porter sur eux un jugement et pour montrer comment ses propres principes peuvent s'adapter à des contingences diverses. Les autres écrivains politiques qui lui ont succédé, ont plus ou moins suivi son exemple. Qu'ils négligent complètement la réalité ou qu'ils l'examinent plus ou moins attentivement, tous n'ont qu'un but : non pas de connaître cette réalité, mais de la corriger ou même de la transformer de fond en comble ; le présent et le passé ne les retiennent ¹ pour ainsi dire pas : ils regardent vers l'avenir. Or toute discipline qui regarde vers l'avenir, manque d'un objet bien déterminé et doit par suite recevoir le nom, non pas de science, mais d'art.

Je reconnais que cet art a toujours impliqué une certaine science. Jamais personne n'a affirmé qu'une forme d'État devait être préférée aux autres sans essayer d'appuyer ses préférences par des arguments démonstratifs ; et, nécessairement, ces arguments reposent sur quelque réalité. Si, par exemple, on croit que la démocratie vaut mieux que l'aristocratie, on montre qu'elle s'accorde mieux avec la nature humaine ou bien l'on fait voir, par l'histoire, que les peuples qui jouissaient de la liberté ont surpassé les autres, etc. Quoi que nous tentions, lorsque nous agissons avec méthode, soit pour explorer la nature, soit pour formuler des règles de vie, il faut en revenir aux choses, c'est-à-dire à la science.

Mais, en premier lieu, les écrivains ayant l'habitude de déduire leurs opinions sur ces questions de la condition humaine plutôt que de l'état des sociétés, cette science, si toutefois il est permis d'employer ce mot, ne contient le plus souvent rien qui soit véritablement social. Et en effet, quand on a démontré que les hommes sont nés pour la liberté ou au contraire qu'ils ont besoin, avant tout, de sécurité, et que l'on conclut de là de quelle façon l'État doit être constitué, où est, en pareil cas, la science sociale ? Tout ce qui, en de telles discussions, ressemble à la science, relève de la psychologie, tandis que tout ce qui a trait à la société, est de l'art ; si par hasard quelque chose y appartient à la propre description ou interprétation des choses sociales, ce n'en est qu'une minime partie, et reléguée au second plan. Telle est la théorie d'Aristote sur les causes qui modifient ou bouleversent les constitutions politiques.

D'autre part, la science, lorsqu'elle se mêle à l'art, ne peut conserver sans altération sa nature propre : elle dégénère en l'on ne sait quoi d'équivoque.

¹ Le texte latin porte ici, par une faute typographique évidente, *destineat* au lieu de *detineat*. [N. du T.].

L'art en effet consiste à agir ; il est donc pressé par l'urgence ; il entraîne et pousse avec lui la science qu'il contient. La vraie science ne souffre pas tant de précipitation. En effet, chaque fois que l'on recherche ce qu'il faut faire - ce qui est le rôle propre de l'art, on n'a pas le loisir de temporiser sans limite on doit répondre le plus vite possible, parce qu'il faut vivre. Si l'État est malade, il est impossible de demeurer dans le doute et l'hésitation jusqu'à ce que la science sociale ait décrit la nature du mal et découvert ses causes ; il faut agir sans retard. Toutefois, possédant une intelligence et la faculté de délibérer, nous ne prenons pas nos décisions au hasard ; il est nécessaire que nous comprenions ou plutôt croyions comprendre les raisons de nos desseins. C'est pourquoi nous recueillons, comparons et interprétons hâtivement les faits qui nous tombent sous le sens ; en un mot, nous constituons, tout en marchant, une science improvisée grâce à laquelle notre opinion semble avoir un fondement. Voilà la science – combien altérée ! on le voit - qui se rencontre au sein de l'art lui-même. Ayant procédé sans méthode, elle ne peut nous offrir que des probabilités douteuses qui n'ont pour nous que l'autorité que nous voulons bien leur prêter. Si nous les suivons, ce n'est pas que les arguments sur lesquels elles semblent s'appuyer, ne laissent place à aucune incertitude, c'est qu'elles répondent à nos sentiments intimes : elles ne nous inspirent que ce à quoi nous portent nos tendances spontanées. Au reste, en ces matières où notre intérêt est en cause, tout excite nos sentiments avec vivacité. Quand quelque chose est d'une telle importance pour notre vie, nous ne sommes pas capables de l'examiner avec soin et d'un esprit calme ; il y a des choses que nous aimons, d'autres que nous haïssons, d'autres que nous souhaitons ; et nous apportons avec nous nos haines, nos amours, nos désirs, qui viennent troubler notre réflexion. Ajoutez encore qu'il n'existe aucune règle bien déterminée permettant de discerner ce qui, par soi, est utile et ce qui ne l'est pas. Car, une seule et même chose étant le plus souvent utile par certain côté, préjudiciable de l'autre, et le préjudice ne pouvant être comparé mathématiquement avec l'utilité, chacun suit sa nature propre et, selon son naturel, considère tel ou tel côté de la chose et néglige l'autre. Il y a, par exemple, des gens qui sont tellement épris de la concorde des citoyens qu'ils ne voient rien de plus utile que l'unité aussi complète que possible de l'État et qui n'ont aucun regret pour la liberté si cette cohésion excessive la supprime ; il en est d'autres au contraire qui placent la liberté avant tout. C'est pourquoi tout cet assemblage d'arguments sur lesquels s'appuient les diverses opinions, n'exprime pas les choses, les réalités, ni le véritable ordre des choses, mais seulement des états d'âmes : ce qui est à l'opposé de la science véritable.

La science diffère donc de l'art au point qu'elle ne peut rester fidèle à sa propre nature qu'en demeurant entièrement indépendante, c'est-à-dire à condition de s'appliquer à un certain objet en vue de le connaître sans aucune préoccupation d'utilité. C'est à cette condition en effet que, sans être poussé par aucune nécessité vitale, loin des débats publics ou privés, on peut avoir le loisir de vaquer à l'étude dans la paix et le silence du cabinet, sans que rien nous pousse à avancer nos conclusions au delà de ce qu'autorisent nos arguments. Sans doute, même sur les questions abstraites, nos pensées ont leur origine dans le cœur ; car le cœur est la source d'où vient toute notre vie. Mais, si nous ne voulons pas nous abandonner témérairement à l'esclavage des sentiments, il faut qu'ils soient gouvernés par la raison et, par suite, que nous placions celle-ci au-dessus des contingences et des accidents de la vie ;

autrement, étant inférieure en force aux désirs de toutes sortes qui nous agitent, elle se tournerait inévitablement du côté où ils la pousseraient.

N'allons pas croire que la science soit, pour cela, inutile à la direction de la vie humaine ; bien au contraire, elle prête à l'art une aide, d'autant plus efficace qu'elle en est mieux séparée. Qu'y a-t-il de plus souhaitable pour nous que d'être sains d'esprit et de corps ? Seule pourtant la science peut déterminer en quoi consiste la bonne santé mentale et corporelle. La science sociale, répartissant les diverses sociétés humaines en types et en espèces, ne peut faire autrement que de décrire ce qu'est la forme normale de la vie sociale dans chaque espèce, pour la simple raison qu'elle décrit l'espèce elle-même : car tout ce qui appartient à l'espèce est normal et tout ce qui est normal est sain. En outre, comme une autre partie de la science traite des maladies et de leurs causes, nous sommes ainsi informés, non seulement de ce qui est souhaitable, mais aussi de ce qu'il faut fuir et des moyens par lesquels les dangers peuvent être écartés. Aussi importe-t-il à l'art lui-même que la science se sépare et, pour ainsi dire, s'émancipe de lui.

Mais il y a plus : chaque science doit avoir son objet propre et particulier ; car si cet objet lui était commun avec les autres sciences, elle se confondrait elle-même avec elles.

II

Or n'importe quelle matière n'est pas susceptible d'une étude scientifique.

La première tâche de la science est de décrire, telles qu'elles sont, les réalités dont il s'agit. Mais, si ces réalités différaient entre elles au point de ne pas constituer un type, aucune description n'en pourrait être tentée par la voie rationnelle. Elles devraient en effet être considérées et définies une à une, chacune à part des autres. Or tout cas individuel comprend une infinité de propriétés entre lesquelles aucun choix ne peut être fait : on ne peut pas décrire ce qui est infini. Il ne resterait donc plus qu'à les traiter à la manière des poètes et des littérateurs qui dépeignent sans méthode ni procédé rationnel les choses telles qu'elles leur paraissent être. Au contraire, si elles peuvent être ramenées à des types, elles présentent quelque chose qui peut être véritablement défini et c'est ce qui constitue la nature de ces types. Car les caractères communs à tous les individus du même type, sont en nombre fini et font connaître leur essence : il suffit donc de les superposer les uns aux autres et de noter par où ils concordent. En un mot, la science ne peut décrire les individus, mais seulement les types. C'est pourquoi il n'y aura dans la Science sociale aucune place pour cette première approche de la science, si l'on ne peut classer les sociétés humaines par types et par espèces.

Aristote, il est vrai, avait depuis longtemps distingué l'aristocratie, la monarchie et la [mot en grec dans le texte]. Mais il ne faut pas confondre les espèces de sociétés avec les différentes formes d'États : deux sociétés peuvent être de types différents, tout en étant gouvernées de la même façon. C'est ainsi que certaines [mot en grec dans le texte], savoir les cités grecques, et la

plupart des nations barbares méritent également le nom de *monarchies* et l'ont en effet reçu d'Aristote ¹ parce qu'elles vivaient les unes et les autres sous des rois : elles n'en diffèrent pas moins en nature. Bien plus, chez le même peuple, le régime de l'État peut être changé, bien que la société elle-même ne change pas pour cela d'espèce. Cette classification des sociétés par Aristote n'exprime donc rien touchant la nature des sociétés. Mais les philosophes qui ont traité par la suite de ces questions, ont imité cette classification et n'ont pas essayé d'en établir une autre ; c'est qu'ils ne croyaient pas à la possibilité de comparer entre elles les sociétés humaines sauf en ce qui touche à la forme de l'État. Les autres éléments qui ont trait à la moralité, à la religion, au commerce, à la famille, etc., leur paraissaient être tellement fortuits et variables que personne n'entreprit de les ramener à des genres ou à des espèces. Et pourtant ce sont là des éléments qui ont des liens profonds avec la nature des sociétés : c'est là la véritable matière de la vie et par conséquent de la science sociale.

III

La description n'est cependant que le degré le plus bas de la science : celle-ci ne s'achève que par l'interprétation des choses. Or, pour cette interprétation, une autre condition est requise, dont l'existence dans les faits sociaux a été tout aussi longtemps niée.

Interpréter les choses, ce n'est rien d'autre que disposer les idées que nous en avons, selon un ordre déterminé qui doit être le même que celui de ces choses. Ce qui suppose que, dans les choses elles-mêmes, cet ordre existe, c'est-à-dire qu'il s'y trouve des séries continues, dont les éléments sont liés entre eux de telle sorte qu'un effet résulte toujours de la même cause et ne peut sortir d'une autre. Que l'on suppose au contraire détruite la nécessité de ce lien causal, les effets pouvant se produire sans cause ou à la suite d'une cause quelconque, tout devient aussitôt capricieux et fortuit ; or ce qui est capricieux n'est pas susceptible d'interprétation. Il faut donc choisir : ou bien les choses sociales sont incompatibles avec la science, ou bien elles sont gouvernées par la même loi que les autres parties de l'univers.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner à fond toute cette question. Nous voulons montrer seulement qu'aucune science des sociétés n'est possible si elles échappent à cette loi ; et, la science faisant défaut, c'est aussi l'art lui-même, nous l'avons vu, qui s'évanouit en même temps, à moins qu'on ne fasse appel, pour établir les règles de la vie humaine, à on ne sait quelle faculté autre que notre raison. D'ailleurs, comme ce principe d'après lequel tous les phénomènes de l'univers sont étroitement liés entre eux, a déjà été mis à l'épreuve dans les autres domaines de la nature et qu'il ne s'y est jamais présenté comme faux, il est fort vraisemblable qu'il est valable aussi pour les sociétés humaines, lesquelles font partie de la nature. Rien en effet n'est plus opposé à une bonne méthode que de supposer à cette règle tant d'exceptions dont nous ne connaissons pas même un exemple. Beaucoup, il est vrai, ont objecté que cette nécessité est inconciliable avec la liberté humaine ; mais, comme nous

¹ [Mots en grec dans le texte] (Pol., III, 14, 1285 a, 17).

l'avons déjà dit dans un autre ouvrage ¹, cette discussion doit être écartée. Car, si le libre arbitre supprime vraiment les lois nécessaires, comme la volonté se manifeste inévitablement dans les choses extérieures, ce n'est pas seulement l'esprit, ce sont aussi le corps et les choses inanimées qu'il faut reconnaître étrangers à tout ordre et, par suite, à toute science. Or, il n'est personne aujourd'hui qui oserait mettre en question la possibilité des sciences de la nature ; il n'y a pas de raison pour que la science sociale ne jouisse pas du même statut.

Pourtant les hommes et les philosophes eux-mêmes sont naturellement enclins à rejeter des choses sociales le principe dont nous parlons. En effet, nous croyons ordinairement que nos actes n'ont pas d'autres raisons que celles dont l'action sur notre volonté apparaît à la lumière de la conscience et nous nions l'existence des autres parce que nous ne les sentons pas ; nous faisons de même pour les institutions sociales : c'est aux causes les plus apparentes que nous attribuons la puissance la plus grande, bien qu'elles la reçoivent d'autres causes. N'est-ce pas une tendance naturelle que de tenir ce qui est premier selon l'ordre de la connaissance pour premier aussi dans l'ordre de la réalité ? Or, y a-t-il, dans les institutions politiques, juridiques, religieuses, quelque chose qui soit plus manifeste, qui frappe davantage le regard, que la personnalité de ceux qui ont gouverné les États, rédigé les lois, établi les cérémonies sacrées ? Aussi la volonté personnelle des rois, des législateurs, des prophètes ou des prêtres semble-t-elle être la source d'où émane la vie sociale toute entière. Tous ces actes s'accomplissent en effet sous les regards de tout le monde et n'ont en eux-mêmes rien d'obscur. Le reste, au contraire, demeurant caché parmi les éléments peu apparents de l'organisme social, ne peut être aperçu facilement. C'est de là qu'est née cette superstition si répandue d'après laquelle le législateur, doué d'un pouvoir à peu près illimité, serait capable de créer, modifier, supprimer les lois selon son bon plaisir. Les historiens ont beau avoir aujourd'hui démontré que le droit est issu des mœurs, c'est-à-dire de la vie elle-même, moyennant de minimes développements intervenant peu à peu et en dehors des intentions concertées des législateurs : l'opinion en question est si profondément ancrée dans l'esprit humain que beaucoup y persévèrent encore. Qui l'accepte cependant doit se refuser à admettre qu'il existe un ordre déterminé dans les sociétés humaines : en pareil cas, en effet, les lois, les mœurs, les institutions dépendraient, non pas d'une nature constante de l'État, mais de l'événement fortuit qui a suscité tel ou tel législateur. S'il est vrai que, des mêmes citoyens, sous l'autorité d'un autre chef, un autre État peut sortir, la même cause, dans les mêmes circonstances, aura le pouvoir d'engendrer des effets différents ; les choses sociales n'auront donc pas de lien rationnel.

Rien n'a davantage retardé la science sociale que cette manière de voir, que les philosophes eux aussi ont tous acceptée soit consciemment soit inconsciemment. Les autres obstacles que nous avons indiqués ci-dessus ou dont nous parlerons plus bas, ne pouvaient en effet être écartés tant que celui-ci subsistait. Tant que tout, dans les sociétés, paraissait livré à une telle contingence, il ne pouvait venir à l'esprit de personne de les classer par types et par espèces. Il ne peut y avoir de types dans les choses s'il n'existe des causes qui, tout en faisant sentir leur puissance en des lieux et à des moments différents,

¹ De la Division du travail social, p. I et II.

engendrent toujours et partout les mêmes effets. D'autre part, si le législateur organise et dirige arbitrairement la vie sociale, où trouvera-t-on matière à science ? Tout ce qui est matière de science, consiste en des choses qui possèdent une nature propre et stable et sont capables de résister à la volonté humaine ; si au contraire elles sont, pour ainsi dire, flexibles à l'infini, rien ne nous excitera à les observer. Il n'y aura même en elles rien que l'observation puisse chercher à saisir ; car, si elles avaient par elles-mêmes une nature propre, personne ne pourrait les arranger selon son bon plaisir. De là vient que la Science sociale n'a été longtemps qu'un art.

Mais, dira-t-on, personne n'a jamais nie que la science de la nature humaine fût nécessaire à qui veut diriger les hommes. - Je l'accorde ; mais, comme nous l'avons montré ci-dessus, cette science doit être appelée psychologie, et non pas science sociale ; car elle a trait à l'homme individuel, non à la société. Pour que la science sociale existe réellement, il faut que les sociétés possèdent une certaine nature qui résulte de la nature même des éléments dont elles se composent ainsi que de leur disposition, et qui soit la source des faits sociaux : ces éléments une fois posés, ce personnage du législateur et sa légende s'évanouissent.

IV

Il ne suffit pas cependant d'avoir une matière propre à être connue scientifiquement. Si les types et les lois demeurent cachés au fond des choses de telle sorte qu'on ne puisse d'aucune manière les en tirer, la science de ces choses sociales restera éternellement à l'état de simple possibilité. Pour qu'elle s'établisse en fait, il est nécessaire que nous disposions de quelque méthode, appropriée à la nature des choses étudiées et aux exigences de la science.

Qu'on n'aille pas croire cependant que cette méthode se présente d'elle-même à l'esprit, dès qu'on aborde la science ; bien au contraire on ne la découvre que moyennant de multiples tentatives. La science des êtres vivants n'a-t-elle pas trouvé tout récemment le moyen d'étudier les lois de la vie chez les vivants eux-mêmes ? La psychologie, elle aussi, a longtemps tâtonné avant de réussir à se constituer une méthode propre. La science sociale est embarrassée de difficultés encore plus grandes. Les choses y sont en effet si diverses que ce qu'elles ont de commun reste comme dissimulé aux regards ; elles y sont si mobiles qu'elles semblent fuir l'observateur. De plus, les causes et les effets sont à tel point impliqués les uns dans les autres qu'il faut prendre de grandes précautions pour ne pas les confondre entre eux. Surtout, il est impossible de faire des expériences dans les sociétés humaines et il n'est pas facile de trouver un autre procédé capable de remplacer l'expérience. Il apparaît donc que la méthode ne peut être constituée avant que la science n'ait été ébauchée : elle se dégage de la science, tout en lui étant indispensable.

Cherchons maintenant jusqu'à quel point Montesquieu, dans l'*Esprit des lois*, a satisfait à ces conditions indispensables à la science.

« La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale »

Chapitre II

En quelle mesure Montesquieu a-t-il assigné à la science sociale un objet propre

I

[Retour à la table des matières](#)

Il est étrange que tant de discussions aient eu pour objet le but que Montesquieu s'est proposé dans son livre : en plusieurs passages il nous dit lui-même quel est son projet. « Cet Ouvrage a pour objet les Lois, les Coutumes et les divers Usages de tous les Peuples de la Terre. On peut dire que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes »¹. Montesquieu aborde donc l'étude des choses sociales en vue d'examiner leur nature, « d'en chercher l'origine, d'en découvrir les causes physiques et morales »². Quant à jouer le rôle du législateur, cela, déclare-t-il humblement, dépasse ses forces : bien loin de l'assumer, il se garde surtout d'imiter l'exemple de ceux qui entreprennent de refaire la société depuis ses bases. « Je n'écris point, dit-il, pour censurer ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes... Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois ; qu'on pût mieux

¹ Défense de l'Esprit des Lois, seconde *partie*, *début* [éd. de 1750, p. 45. - N. du T.].

² *Loc. cit.* [N. du T.].

sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, je me croirais le plus heureux des mortels » ¹.

Ce dessein, il s'est si bien appliqué à le réaliser que beaucoup l'ont même blâmé de n'avoir jamais rien blâmé, mais d'avoir respecté la réalité au point de n'oser même pas porter un jugement sur elle. Il est bien loin pourtant de considérer les choses humaines d'un regard aussi tranquille, et ceux qui lui ont reproché cette indifférence, ont sans aucun doute laissé échapper le sens de son ouvrage. Mais beaucoup de coutumes qui s'écartent des nôtres et que repoussent aujourd'hui tous les peuples de l'Europe, ont, à son avis, un fondement légitime dans la nature de certaines sociétés. C'est ainsi qu'il estime qu'une certaine forme d'esclavage, modérée certes et humaine ², que la polygamie ³, que les religions fausses ⁴ et beaucoup d'autres coutumes de ce genre sont adaptées à certaines époques et à certains pays ; il n'est pas jusqu'à la forme de régime politique qui lui est la plus odieuse, nous voulons dire : le gouvernement despotique ⁵, qu'il ne juge nécessaire aux peuples de l'Orient.

Ne concluons pas de là que Montesquieu s'est tenu à l'écart de tout problème se rapportant à la pratique. Il déclare au contraire lui-même qu'il recherche « les institutions qui conviennent le plus à la société et à chaque société ; ... celles qui ont un degré de bonté par elles-mêmes [et celles qui n'en ont aucun] ⁶ : de deux pratiques pernicieuses, celle qui l'est plus et celle qui l'est moins » ⁷. C'est pourquoi ce ne sont pu seulement les lois, mais les règles de la vie humaine qui sont étudiées dans son livre ; ce n'est pas seulement la science, mais aussi l'art. Bien plus, ce n'est pas sans quelque raison qu'on peut le blâmer de ne pas les avoir séparés suffisamment. Il ne consacre pas une partie de son ouvrage à chercher ce qui est, une autre à déterminer ce qui doit être : l'art et la science s'y mêlent à tel point que le plus souvent on passe sans s'en apercevoir de l'un à l'autre. Il ne sépare pas encore de façon nette ces deux séries de problèmes, il les discute simultanément : et, qui n'est pas sans inconvénient, puisqu'elles exigent des méthodes différentes.

Cette confusion est pourtant différente de celle qui était habituelle chez les philosophes antérieurs. D'abord, la science que l'on rencontre chez Montesquieu, est réellement la science sociale : elle ne traite pas de la conscience de l'homme individuel ; ce sont les choses sociales qu'elle a pour objet. Cette science nouvelle, bien qu'elle ne soit pas suffisamment distinguée de l'art, possède du moins l'existence. J'ajoute que, bien loin d'être étouffée sous les problèmes qui ont trait à l'action, elle occupe la majeure partie du livre. Elle commande à l'art, bien loin d'en être la servante, et elle peut mieux ainsi rester fidèle à sa nature propre. L'auteur s'est en effet avant tout donné comme but de connaître et d'expliquer ce qui est ou a été. Les règles qu'il énonce, ne sont le plus souvent rien d'autre que des vérités, traduites en un autre langage, que

¹ Préface. Cf. liv. IV, chap. 1er, note : « On dit ici ce qui est et non pas ce qui doit être. » [N. du T.].

² Livre XV, chap. VIII.

³ Livre XVI, chap. 1er et *passim*.

⁴ Livre XXV, chap. XXV-XXVI.

⁵ *En latin : Tyrannida*. [N. du T.].

⁶ *Les mots entre crochets n'ont pas été traduits par Durkheim*. [N. du T.].

⁷ *Défense de l'Esprit des Lois*, seconde partie.

la science a déjà démontrées auparavant à l'aide de sa méthode propre. Il ne s'agit pas en effet d'instaurer on ne sait quel nouvel ordre politique, mais de déterminer des formes politiques normales ¹, ce qui est le propre de la science. Comme, pour chaque corps social, le salut du peuple est la loi suprême ² et que la société ne peut se conserver sans veiller à sauvegarder l'intégrité de sa nature propre, il suffit de décrire cette nature pour pouvoir en conclure ce qu'il y a lieu de rechercher et ce qu'il y a lieu de fuir : car la maladie doit être évitée de toute façon, tandis que la santé est toujours souhaitable. Par exemple, après avoir démontré que la Démocratie ne peut exister que dans les petits États, Montesquieu pouvait facilement formuler ce précepte ³ que toute Démocratie doit s'abstenir d'étendre excessivement ses frontières, Ce n'est, comme nous le verrons mieux plus loin ⁴, que dans de rares cas qu'il peut arriver que l'art remplace la science sans y être dûment autorisé.

D'ailleurs, ces règles mêmes, étant établies par des moyens nouveaux, diffèrent beaucoup de celles que l'on rencontre chez les écrivains politiques antérieurs. Ces derniers nous présentaient un type, supérieur à toutes les déterminations spatiales et temporelles, qui devait convenir au genre humain tout entier. Ils avaient la conviction qu'il existait une forme unique de régime politique, une discipline unique de la moralité et du droit, qui était en accord avec la nature de tous les hommes, et que toutes les autres formes qui se rencontrent dans l'histoire, sont vicieuses ou tout au moins imparfaites et que seule l'inexpérience des peuples a pu leur donner naissance. N'en soyons pas surpris : ils avaient fermé les yeux sur l'histoire ; ils ne pouvaient donc se rendre compte que l'homme n'est pas toujours et partout le même, qu'il est au contraire mobile et divers et que, par suite, ces différences dans les mœurs, les lois, les institutions sont fondées dans la nature des choses. Montesquieu, lui, comprend que les règles de vie sont sujettes à changer avec les conditions de vie. Dans ses investigations, il avait vu s'offrir à lui différentes espèces de sociétés qui étaient également normales ; il ne pouvait donc lui venir à l'esprit de formuler des règles qui fussent valables pour tous les peuples : il adapte les siennes à la nature propre de chaque genre de société. Ce que la monarchie doit rechercher, la démocratie doit le fuir ; et pourtant ni la monarchie ni non plus la démocratie ne possèdent par elles-mêmes une telle supériorité qu'elles doivent, l'une ou l'autre, être préférées à tous les régimes politiques ⁵. Mais ce sont les conditions de temps et de lieu qui font que c'est tantôt telle forme de gouvernement, tantôt telle autre qui convient ⁶. Montesquieu n'est donc pas tellement indifférent aux avantages des choses qu'il décrit ; mais il traite ces problèmes avec une autre méthode que celle dont on usait habituellement. Il n'approuve pas tout ce qui s'est fait ; mais il décide de ce qui est bien et de ce

¹ *En latin : justas. [N. du T.].*

² Livre XXVI, chap. XXIII.

³ *Le texte latin porte ici, par une faute typographique évidente, præcipue au lieu de præcipere. [N. du T.].*

⁴ Voir plus loin, chapitre III, § III.

⁵ « il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi. » (Liv. 1er, chap. III).

⁶ Il admire sans doute la Monarchie parce qu'il trouve dans sa structure un art beaucoup plus grand, mais ce n'est pas, à ses yeux, une raison pour y voir la forme d'État la meilleure en soi : tout au contraire, s'il arrivait qu'elle fût établie dans une société comptant un petit nombre de citoyens ce serait, pour lui, une société destinée à périr.

qui ne l'est pas, d'après des normes qu'il tire des choses elles-mêmes et qui, pour cette raison, correspondent à la diversité de ces choses.

II

Montesquieu ne se borne pas à aborder les choses sociales comme un objet offert à l'observateur : il les considère comme distinctes de celles que traitent les autres sciences.

Certes, il énumère des lois qui, abstraction faite de tout état de société, découlent de la condition humaine et qui, par suite, relèvent de la psychologie pure, et il les appelle lois de la nature¹. Mais remarquons quelles elles sont : ce sont le droit de conserver la vie ou de vivre en paix², le droit de se nourrir, le droit pour chaque sexe de céder à son penchant pour l'autre³, enfin le droit d'avoir des relations de société avec ses voisins⁴. Il ajoute qu'une certaine idée de Dieu est la première des lois naturelles par son importance, sinon selon l'ordre chronologique ; mais on ne voit pas clairement quelle place il lui assigne parmi les autres⁵. Quoi qu'il en soit, tous ces éléments, étant issus de la vie individuelle, ont aussi leur fin dans la vie individuelle, et non dans la vie sociale, ou du moins c'est à peine s'ils la préparent ; car l'instinct qui nous pousse à nouer des relations avec nos semblables, s'il ouvre les voies à la société, n'en produit cependant pas les formes, la nature, ni les lois. Il n'y a rien dans les institutions sociales qui puisse être expliqué par ce moyen. Au reste, tout ce problème n'est traité par notre auteur que de façon rapide et superficielle : il n'a pas directement rapport au but qu'il se propose ; il ne l'effleure que pour mieux définir son sujet, c'est-à-dire le distinguer des problèmes voisins.

Quant aux lois qui regardent la société, il les sépare absolument des précédentes et il leur donne un nom particulier⁶, parce qu'elles ne peuvent se déduire de la nature de l'homme. Ce sont celles dont il est question dans son livre ; c'est là le véritable objet de la recherche qu'il entreprend : c'est le droit des gens, le droit civil, le droit politique, ce sont toutes les institutions principales de la société humaine. Mais interprétons avec attention le sens des

¹ « Avant toutes ces lois, sont celles de la nature, ainsi nommées parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les connaître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés. » (Liv. 1er, chap. II).

² « L'homme dans l'état de nature songerait à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être... On ne chercherait donc point à s'attaquer et la paix serait la première loi naturelle. » (Ibid. ; liv. XXVI, chap. III et VII).

³ « La prière naturelle qu'ils se font toujours l'un (un sexe) à l'autre serait une troisième loi. »

⁴ « Le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle. »

⁵ *Ibid.* ; cf. *Défense*, etc., objection septième de la Première Partie. En d'autres passages, il comprend dans le droit naturel certaines règles de vie familiale (Liv. XXVI, chap. IV, V, XIV) et les lois de la pudeur (Liv. XV, chap. XII, et liv. XXVI, chap. III). Mais peut-être estime-t-il qu'elles résultent de l'attrait de chaque sexe pour l'autre.

⁶ Lois positives (Liv. 1er, chap. III).

termes. S'il ne donne pas le nom de *naturelles* à ces diverses formes du droit, il ne les estime pas cependant étrangères à la nature, mais fondées dans la réalité d'une autre façon que les premières : elles résultent en effet, selon lui, non de la nature de l'homme, mais de celle des sociétés. Leurs causes doivent être cherchées, non dans l'esprit humain, mais dans les conditions de la vie sociale. Si l'on veut, par exemple, comprendre les règles du droit civil chez un peuple donné, on doit considérer le nombre des citoyens, la façon dont ils sont associés entre eux ; s'il s'agit des préceptes du droit politique, on examinera la situation respective des dirigeants et des simples particuliers, etc. Bien sûr, les sociétés n'étant constituées que d'hommes individuels, leur nature dépend pour une part de celle des hommes ; mais, dans des sociétés différentes, l'homme lui-même est autre. Il n'a pas la même mentalité¹, il n'a pas les mêmes désirs en Monarchie, en Démocratie ou sous le Gouvernement despotique. Si Montesquieu a réservé le nom de « naturelles » aux seules lois qui concernent la vie individuelle, comme si les autres ne le méritaient pas, il faut en rendre responsables les habitudes de son époque. Les philosophes appelaient alors « état de nature » l'état de l'homme vivant en l'absence de toute société et « droit naturel » les lois auxquelles on se conformait dans un tel état. Il a retenu le terme dans son sens habituel, bien que celui-ci présentât quelque ambiguïté.

Cette manière de voir a instauré une nouvelle philosophie du droit. En effet, jusqu'à cette époque, les philosophes se divisaient, sur ces problèmes, en deux écoles. Les uns enseignaient que le droit, dans son ensemble, ne se fonde pas sur la nature des choses, mais a été établi par la libre volonté des hommes et à la suite d'on ne sait quelle convention originelle. Les autres étaient d'avis qu'une partie du droit, mais celle-là seulement, était naturelle : savoir celle qui pouvait se déduire de la notion générale de l'homme. Seule en effet la nature de l'homme individuel semblait suffisamment définie et stable pour pouvoir servir de fondement solide au droit. Ces derniers ne différaient donc pas tellement d'avis avec les philosophes antérieurs. Les principes suprêmes, d'ailleurs en très petit nombre, pouvant seuls être ramenés à cette origine, les lois particulières dont regorgent les codes des différents peuples, étaient, à leurs yeux aussi, oeuvre artificielle de l'homme. Ces auteurs s'opposaient sans doute à Hobbes, qui niaient que l'homme fût poussé par un élan naturel à la vie sociale. Mais ils pensaient que sinon la société elle-même, du moins les formes politiques et la plupart des institutions sociales ne relèvent que de la pure convention. Montesquieu au contraire déclare que ce ne sont pas seulement les règles générales qui sont naturelles, mais aussi tout le système des lois, telles qu'elles sont ou ont été en vigueur chez les différentes nations : il les fait dériver toutefois de la nature du corps social, et non de celle de l'homme. Il a admirablement compris en effet que la nature des sociétés n'est pas moins consistante et inébranlable que celle de l'homme, et qu'il n'est pas plus facile de faire passer les peuples que les êtres vivants d'une espèce à une autre. Rien de plus injuste par conséquent que de comparer Montesquieu à Machiavel, lequel n'a considéré les lois que comme des instruments dont les princes peuvent user à leur gré. Notre auteur au contraire établit le droit sur un fondement aussi stable que Grotius et ses disciples, mais, comme non-, l'avons dit, d'une manière toute nouvelle.

¹ En latin : *animi habitus*. [N. du T.].

Il est vrai que, dans plusieurs passages de son œuvre, il semble parler de certains principes, même (lu droit civil et politique, comme s'ils se suffisaient à eux-mêmes et étaient indépendants de la nature des sociétés. « Avant qu'il y eût des lois faites, dit-il, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux » ¹.

Et pourtant ce passage ne contredit nullement l'interprétation exposée ci-dessus. Dire en effet que le droit des sociétés est fondé en nature, ce n'est pas affirmer qu'il n'existe aucune similitude entre les lois et coutumes des peuples. De même que toutes les sociétés, même les plus différentes, ont quelque chose de commun, de même il est des lois que l'on rencontre en toute société. Ce sont celles que Montesquieu dit convenir à la société humaine dans son ensemble : se présentant partout où la société existe, elles sont impliquées dans la notion même de société et peuvent s'expliquer par elle. Aussi, pour que leur vérité soit bien démontrée, il est sans importance qu'elles aient été réellement instituées par l'homme ou non, qu'il existe des sociétés ou qu'il n'y en ait jamais eu : il suffit qu'elles soient simplement conçues comme possibles ². Ces lois, Montesquieu les appelle dans un autre passage la loi, absolument et universellement, et il déclare qu'elles ne sont rien d'autre que la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ³ : elles peuvent en effet se déduire, par le seul pouvoir de la raison, de la définition de la société, pour peu que nous la possédions. Peut-être d'ailleurs, parce qu'on les rencontre chez tous les peuples et qu'en un sens, ou les conçoit comme antérieures à l'institution des sociétés, ne les a-t-il pas séparées nettement des lois de la nature.

Il n'est qu'une objection qui puisse être opposée à juste titre à cette doctrine. C'est qu'elle divise le droit et la vie morale, qui est une, en deux parts n'ayant ni même origine ni même nature. Il n'est donc pas facile de voir comment ils se rejoignent, d'autant plus qu'ils sont souvent en désaccord. Il arrive parfois que le droit naturel et que le droit civil ou politique exigent de nous des attitudes contraires : s'ils n'ont pas de fondement commun, comment décider auquel des deux on doit obéir ? Montesquieu, sans doute, semble estimer qu'on doit suivre les lois de la nature de préférence aux autres ⁴. Mais pourquoi la nature de l'homme est-elle dans tous les cas plus sacrée que celle de la société ? Notre philosophe laisse la question sans réponse. Pour les philosophes antérieurs, cette difficulté n'existait pas, puisqu'ils déduisaient le droit d'un principe unique. Mais, s'il y a dualité de principes, notre vie se trouve tirée en deux sens, souvent contraires entre eux. Il ne reste qu'une voie qui nous permette de nous évader de cette impasse : c'est de poser toutes les règles du droit et des mœurs, même celles qui regardent la vie individuelle, comme résultant de la vie sociale. Mais Montesquieu, tout en instaurant une

¹ Livre III, chap. 1er.

² « Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit : comme, par exemple, que, supposé qu'il y eût des sociétés *d'hommes*, il serait *juste* de se conformer à leurs lois. »

³ Livre III, chap. III.

⁴ Voir livre XXVI, chap. III, IV et surtout V.

manière de voir nouvelle, reste, sur ce point comme sur plusieurs autres, prisonnier d'une conception intérieure.

« La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale »

Chapitre III

Comment Montesquieu classe les sociétés par types et par espèces

I

[Retour à la table des matières](#)

Il semble que Montesquieu ait classé, non les sociétés, mais la façon dont elles sont gouvernées et, par suite, repris simplement, en la modifiant quelque peu, la division habituelle. Il distingue en effet trois types ¹ : la République qui englobe l'Aristocratie et la Démocratie la Monarchie, et le Gouvernement despotique. C'est pourquoi Comte le critique vivement d'avoir abandonné le projet qu'il avait exposé au commencement de son livre, et d'être revenu à la forme de l'œuvre aristotélicienne ². Si cependant l'on y regarde de plus près, on se convaincra que ces deux conceptions ne se ressemblent qu'en apparence.

Leur différence deviendra déjà manifeste, pour peu qu'on prenne garde que cette classification n'est pas tirée du nombre des gouvernants, selon la méthode d'Aristote. La Démocratie et l'Aristocratie sont considérées par Montesquieu comme deux variétés d'un seul et même type, bien que, dans l'une, ce soient tous les citoyens, dans l'autre, un petit nombre seulement qui aient accès au gouvernement. Par contre, la Monarchie et le Gouvernement despo-

¹ Nous traduisons par « types » le mot latin *genera*. [N. du T.].

² Cours de philosophie positive, t. IV, p. 181. [Ed. Schleicher, t. IV, p. 129].

tique, quoique dans l'une et l'autre le pouvoir appartienne à un seul, constituent deux espèces, non seulement dissemblables, mais même absolument opposées entre elles. C'est pourquoi beaucoup d'auteurs ont accusé cette division de confusion et d'équivoque ; et l'accusation serait justifiée s'il était vrai que Montesquieu n'eût rien vu d'autre dans les sociétés que le régime politique. Mais, sur ce point, sa manière de voir a une bien plus grande portée. Car ces trois types de sociétés ne diffèrent pas seulement par le nombre des gouvernants et l'administration des affaires publiques, mais par leur nature toute entière.

Cela apparaît déjà clairement dès que l'on comprend comment il les distingue. Tandis qu'Aristote et ses imitateurs empruntent leur classification à une notion abstraite de l'État, Montesquieu la tire des choses elles-mêmes. Ces trois types, il ne les déduit pas de quelque principe, posé a priori ; il les a formés par la comparaison des sociétés qu'il a connues par l'histoire ou les relations des voyageurs, ou bien par ses propres voyages à lui-même. Aussi, le sens des termes nous échapperait-il si nous ne commencions par chercher quels peuples sont ici désignés.

Il donne le nom de République, non à n'importe quelle société administrée par le peuple tout entier ou par une certaine partie du peuple, mais aux cités grecques et italiques de l'antiquité, auxquelles il faut ajouter les célèbres villes italiennes qui jetèrent leur éclat au moyen âge ¹. Les premières tiennent cependant la place principale ; dans tout le livre, chaque fois qu'il est question de République, il est clair que l'auteur a en vue Rome, Athènes, Sparte. C'est la raison pour laquelle il rassemble Démocratie et Aristocratie sous le même titre, celui de République. Comme, dans ces cités, l'une et l'autre forme se rencontrent pareillement ou même que l'une succède à l'autre chez le même peuple, elles ne pouvaient être complètement séparées. Au contraire, les peuples barbares, bien que très fréquemment gouvernés par l'ensemble des citoyens, ne se trouvent pas mêlés sous le même nom, ainsi que nous le verrons plus loin, et il n'est pas douteux que, si Montesquieu eût connu la forme politique que la France s'est donnée aujourd'hui, il ne l'aurait pas comptée au nombre des Républiques.

En ce qui concerne la Monarchie, il ne trouve cette structure sociale que chez les grands peuples de l'Europe moderne uniquement ². Il démontre en effet qu'elle fut nécessairement inconnue aux peuples de l'antiquité et qu'elle fit sa première apparition lorsque les Germains envahirent l'empire romain et s'en partagèrent les fragments ³. Certes, il n'ignore pas que les Grecs et les Latins ont longtemps vécu sous le pouvoir des rois ; mais cette constitution de l'âge héroïque lui paraît extrêmement différente de la vraie nature de la Monarchie ⁴. Quant au Gouvernement despotique, bien qu'en un sens, il puisse prendre naissance, par corruption, de n'importe quelle forme politique, ce n'est, selon lui, qu'en Orient qu'il a eu une existence naturelle. Il entend par

¹ Voir liv. X, chap. VIII, et liv. V, chap. VIII [*Montesquieu y parle de Venise et fait allusion à Gênes.* - N. du T.].

² Livre XI, chap. VIII.

³ Livre XI, chap. VIII et *Lettres persanes*, 131.

⁴ « Le plan de cette constitution est opposé à celui de nos monarchies d'aujourd'hui » (Liv. XI, chap. XI).

là les Turcs, les Perses et beaucoup d'autres peuples d'Asie, auxquels il faut joindre les peuples de l'Europe septentrionale. Or, qui pourrait douter que cités antiques, royaumes d'Orient et nations modernes de l'Europe occidentale ne soient trois espèces de sociétés, entièrement distinctes les unes des autres ?

II

Voyez d'ailleurs comment il les décrit. Il ne les distingue pas seulement les unes des autres parce qu'elles ne sont pas gouvernées de la même façon, mais parce qu'elles diffèrent par le nombre, la disposition et la cohésion de leurs éléments ¹.

La République n'a fleuri que dans les petites villes et n'a jamais pu s'étendre au delà de leurs limites restreintes : tel est le type de la cité chez les Anciens. L'État despotique se rencontre au contraire chez des peuples aux dimensions considérables qui occupent d'immenses étendues, telles que les nations asiatiques. La Monarchie enfin a un volume ² moyen, et, si le nombre de ses sujets est supérieur à celui de la République, il est inférieur à celui du Gouvernement despotique ³.

De plus, les membres de ces différentes sociétés ne sont pas disposés selon la même ordonnance ni unis entre eux par les mêmes liens. En République et surtout en Démocratie, tous sont égaux entre eux et même semblables. La cité a, pour ainsi dire, l'aspect d'un bloc dont les éléments sont de même nature et juxtaposés les uns aux autres, sans qu'aucun possède la supériorité ⁴. Tous veillent également à la chose commune ; ceux qui détiennent les magistratures ne sont pas au-dessus des autres, car ils ne remplissent leurs charges que pour un temps. Bien mieux, même dans la vie privée, ils ne diffèrent guère davantage entre eux. En effet, c'est le principe de la République ⁵, ou du moins le but auquel elle tend, que personne ne dépasse trop les autres en ressources ; car, s'il est vrai qu'une égalité absolue n'est pas facile à réaliser, du moins, partout où la République existe, les lois font obstacle à ce qu'il y ait une trop grande distance entre les fortunes individuelles ⁶. Or ceci ne pourrait se faire si chacun pouvait accroître ses richesses sans limites ; il est nécessaire que les moyens de tous soient médiocres pour qu'ils soient suffisamment égaux. « Chacun, dit Montesquieu, devant y avoir le même bonheur, y doit goûter les

¹ On sait que ce sont là les éléments que Durkheim lui-même met à la base de ce qu'il appelle la Morphologie sociale. [N. du T.].

² Nous traduisons ainsi, en nous inspirant de la Division du travail social et des Règles de la méthode sociologique, le mot latin *amplitudo*. [N. du T.].

³ Voir liv. VIII, chap. XV-XX.

⁴ Est-il besoin de rappeler que c'est ce que Durkheim appelle, dans la Division du travail social, la « solidarité mécanique » ? [N. du T.].

⁵ Livre V, chap. III et suiv.

⁶ Livre V, chap. V.

mêmes plaisirs et former les mêmes espérances. chose qu'on ne petit attendre que de la frugalité générale » ¹.

Dans ces conditions, les fortunes privées, étant à ce point réduites, ne tiennent pas beaucoup de place dans la vie et la pensée de chacun, qui sont au contraire toutes remplies du souci de l'intérêt commun. Ainsi est donc supprimée la cause d'où la différence entre les hommes tire son origine principale. Bien mieux, la vie privée elle-même ne peut y être très différente. Car cette condition médiocre établie par la loi entre tous les citoyens supprime à peu près tous les stimulants au commerce, lequel ne peut guère exister sans une certaine inégalité des conditions ². Aussi tous ont-ils à peu près la même activité : ils travaillent à tirer d'une certaine portion de terre, qui est égale pour tous, ce qui leur est nécessaire pour vivre ³. En un mot, toute division du travail fait défaut entre les parties du corps social, à moins qu'on ne veuille appeler de ce nom cette alternance dans l'exercice des magistratures publiques dont nous avons parlé ci-dessus. - Cette peinture exprime plus spécialement la nature de la Démocratie ; quant à l'Aristocratie, comme elle est, pour Montesquieu, une altération de la Démocratie, il pense qu'elle est d'autant plus parfaite qu'elle est plus semblable à la Démocratie ⁴, ou peut la laisser de côté sans danger d'erreur.

Ce que petit faire, dans une telle société, la volonté unanime de tous les citoyens, on le comprend facilement. L'image de la patrie occupe les esprits, tandis que chacun en particulier est indifférent à son intérêt propre, parce qu'il n'a à peu près rien en propriété ; il n'y a donc rien qui puisse désunir les citoyens en les tirant vers des partis contraires. C'est là cette *vertu* que Montesquieu considère comme le fondement de la République. Il appelle en effet de ce nom, non pas la vertu éthique, mais la vertu politique qui consiste dans l'amour de la patrie et par laquelle nous nous faisons passer, nous-mêmes et nos intérêts, après ceux de l'État ⁵. On peut sans doute critiquer ce terme, non sans raison, car il est ambigu ; mais il n'est pas surprenant qu'il se soit présenté de lui-même à l'esprit de Montesquieu : n'appelons-nous pas *vertu* toute disposition morale qui impose une limite à un souci excessif de l'intérêt personnel ? Or, en République, cette disposition existe nécessairement chez tous, puisque l'âme sociale ⁶, s'il est permis de parler ainsi, réside dans l'esprit de chacun et que, par contre, ensuite de la frugalité générale, l'amour de soi n'a pas de matière où s'alimenter. Dans la conscience de chacun, la partie qui exprime la société et qui est la même chez tous, est étendue et puissante ; celle qui se rapporte au contraire à nous seuls et à nos affaires personnelles est restreinte et sans force : aussi, les citoyens, sans avoir besoin d'être poussés

¹ Livre V, chap. III. - « Le bon sens, et le bonheur des particuliers consiste beaucoup dans la médiocrité de leurs talents et de leurs fortunes ». (Ibid.).

² Livre V, chap. VI, et liv. IV. chap. VI.

³ « L'amour de la frugalité borne le désir d'avoir à l'attention que demande le nécessaire pour sa famille ». (Liv. V, chap. III).

⁴ « Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite ». (Liv. II, chap. III).

⁵ « On peut définir cette vertu l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence ». (Liv. IV, chap. V).

⁶ En latin : civitatis anima. [N. du T.].

par une force extérieure, mais par suite d'un élan naturel, se détournent-ils d'eux-mêmes pour se tourner vers le bien commun.

Toute différente est la nature de la Monarchie. Dans celle-ci, toutes les fonctions, non seulement de la vie publique, mais aussi de la vie privée sont partagées entre les diverses classes ¹ de citoyens. Les uns s'adonnent à l'agriculture ; d'autres, au commerce ; d'autres, aux divers arts et métiers ² ; il en est qui font les lois, d'autres qui les font exécuter, soit en jugeant, soit en gouvernant ³, et personne n'a le droit de s'écarter de son rôle et d'empiéter sur celui des autres ⁴. C'est pourquoi la Monarchie ne peut se définir par le pouvoir d'un seul. Montesquieu lui-même ajoute d'ailleurs qu'une société ne doit jamais être appelée de ce nom, même si elle est gouvernée par un seul, lorsqu'il n'existe pas de lois fixes et constantes selon lesquelles le roi gouverne et qu'il ne peut modifier à son gré ⁵. Ceci implique qu'il existe des ordres ⁶ constitués qui imposent des limites à son pouvoir. Bien qu'il soit supérieur à eux, il est nécessaire pourtant que ces ordres possèdent une puissance propre et qu'ils ne lui soient pas tellement inégaux qu'ils ne puissent lui résister. Supposez en effet que rien ne fasse obstacle à l'autorité du prince : il ne pourrait y avoir de loi qui limite sa volonté, puisque les lois elles-mêmes dépendraient de celle-ci seule. C'est là le principe par où la Monarchie diffère des autres régimes politiques : la *division du travail* qui, dans la République, était nulle, tend ici à son développement maximum ⁷. La société pourrait alors être comparée à un être vivant dont les éléments, chacun suivant sa nature, remplissent différentes fonctions ⁸.

C'est la raison pour laquelle Montesquieu estime la liberté politique propre à la Monarchie ⁹. En effet, les classes ou, pour nous servir d'un terme très usité à notre époque, les *organes* du corps social ne limitent pas seulement l'autorité du prince, ils se limitent réciproquement eux-mêmes. Chacun d'eux, étant empêché par les autres de s'accroître à l'infini et de tirer à soi toutes les forces de l'organisme, peut développer sa nature particulière sans obstacles, mais non pas sans mesure. On comprend maintenant quelle place tient chez Montesquieu la célèbre théorie de la division des pouvoirs ; elle n'est rien d'autre que la forme particulière de ce principe d'après lequel les différentes fonctions publiques doivent être réparties en des mains différentes. Si

¹ En latin : classes. [N. du T.].

² « Pour que l'état monarchique se soutienne, le luxe doit aller en croissant du laboureur à l'artisan au négociant, aux nobles, aux magistrats, etc... ». (Liv. VII, chap. IV).

³ Livre XI, chap. VI.

⁴ « Toutes ces prérogatives seront particulières à la noblesse et ne passeront point au peuple, si l'on ne veut choquer le principe du gouvernement ». (Liv. V, chap. IX). - « Il est contre l'esprit du commerce que la noblesse le fasse dans la monarchie ». (Liv. XX, chap. XXI. Cf. liv. XI, chap. VI).

⁵ Livre II, chap. 1er.

⁶ En latin : ordines. [N. du T.].

⁷ « Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique ». (Liv. II, chap. IV). - « Les monarchies se corrompent lorsqu'on ôte peu à peu les prérogatives des corps ou les privilèges des villes ». (Liv. VIII, chap. VI). - « La monarchie se perd lorsqu'un prince... ôte les fonctions naturelles des uns pour les donner arbitrairement aux autres ». (*Ibid*).

⁸ C'est la « solidarité organique » dont parle la Division du travail. [N. du T.].

⁹ « La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par nature ». (Liv. XI, chap. IV).

Montesquieu attache une telle importance à cette répartition, ce n'est pas en vue de supprimer tout désaccord entre les divers pouvoirs, mais au contraire en vue de les faire mieux rivaliser entre eux afin qu'aucun ne s'élève au-dessus des autres et les réduise à néant ¹.

Le lien social ² ne peut donc être le même que dans la République. Chaque classe en effet, n'embrassant qu'un domaine restreint de la vie sociale, ne voit rien au delà de la fonction qu'elle remplit. Aussi est-ce l'image de cette classe, non celle de la patrie, qui occupe les esprits ; chaque ordre ne tend qu'à un but : c'est de grandir lui-même, non d'accroître le bien commun. Il y a plus : même l'homme privé veille davantage à ses intérêts, En effet, tandis que, dans la République, l'égalité de tous a pour conséquence nécessaire la frugalité générale, cette diversité de conditions du régime monarchique excite au contraire les ambitions. Il y a des degrés différents d'honneurs, de dignités, de richesses, de pouvoir, de sorte que chacun a devant les yeux une condition de vie supérieure à la sienne et que, par suite, il envie ³. Les membres de la société détournent donc tout de l'intérêt commun vers l'intérêt personnel, si bien que toutes les conditions de cette *vertu* qui est le fondement de la République, font défaut ⁴. Mais la cohésion des éléments naît de leur diversité même. Cette ambition qui met en mouvement les ordres et les individus, les stimule en effet, en même temps, à s'acquitter chacun le mieux possible de sa fonction. Aussi poursuivent-ils inconsciemment le bien commun, tout en croyant viser seulement des avantages personnels ⁵. C'est cette émulation même entre les divers éléments de la société qui produit leur accord.

A ce stimulant de la vie publique dans la Monarchie, Montesquieu donne le nom d'honneur ⁶. Par ce terme, il désigne les ambitions particulières, soit des individus, soit des classes, qui font que personne n'accepte volontiers une diminution de sa condition, mais essaye au contraire de l'élever toujours le plus possible ⁷. Ce qui ne peut se faire si les hommes n'ont pas des dispositions naturelles suffisamment élevées et un certain souci de la liberté et de la dignité qui n'est pas sans grandeur ⁸. Toutefois, l'honneur, pouvant faire naître

¹ « La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés : elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir... Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir ». (*Ibid.*).

² En latin : sociale vinculum. [N. du T.].

³ « Le gouvernement monarchique suppose, comme nous avons dit, des rangs et même une *noblesse* d'origine. La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions ; il est donc, par la chose même, placé dans ce gouvernement ». (Liv. III, chap. VII).

⁴ « Les vertus qu'on nous y montre sont toujours moins ce que l'on doit aux autres que ce que l'on se doit à soi-même ; elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens que ce qui nous en distingue ». (Liv. IV, chap. II, début).

⁵ « Il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers ». (Liv. III, chap. VII).

⁶ « L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même ». Liv. III, chap. VII).

⁷ « L'ambition est pernicieuse dans une république ; elle a de bons effets dans la monarchie ; elle donne la vie à ce gouvernement ». (*Ibid.*). - « L'honneur, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition » (Liv. III, chap. VI. Cf. liv. XX, chap. XXII).

⁸ « L'honneur veut qu'on puisse indifféremment aspirer aux emplois ou les refuser ; il tient cette liberté au-dessus de la fortune même. L'honneur a donc ses règles suprêmes. Les principes sont qu'il nous est bien permis de faire cas de notre fortune, mais qu'il nous est

un amour de soi excessif, devient facilement un défaut. C'est pour cette raison qu'en plusieurs passages Montesquieu en parle avec quelque sévérité, ainsi que des mœurs de la Monarchie¹. Ne croyons point d'ailleurs que, par ce jugement, il ait voulu rabaisser la Monarchie. Car ces inconvénients, qu'il reconnaît, viennent seulement du développement pris par les affaires privées et de la liberté plus grande dont jouissent les particuliers pour poursuivre leur intérêt propre. La vertu lui paraît d'ailleurs si difficile et si rare que le chef prudent doit, selon lui, ne l'utiliser qu'avec le plus grand ménagement. C'est Pourquoi cette organisation si sage de la société qui, sans avoir besoin de la vertu, pousse les hommes à entreprendre de grandes choses, est à ses yeux si digne d'admiration qu'il lui fait facilement grâce de certains défauts².

Sur le Gouvernement despotique, je serai bref ; car Montesquieu lui-même semble avoir mis moins de soin à le décrire. Au reste, il tient le milieu entre les sociétés précédentes. L'État despotique est en effet une sorte de Monarchie dans laquelle tous les ordres seraient abolis³ et où n'existerait aucune division du travail, ou bien une Démocratie dans laquelle tous les citoyens, sauf le chef de l'État, seraient égaux entre eux, mais égaux dans la servitude⁴. Il offre donc l'aspect d'un être monstrueux dans lequel la tête seule serait vivante, parce qu'elle aurait tiré à elle toutes les forces de l'organisme⁵. Aussi le principe de la vie sociale ne peut-il être ni la vertu parce que le peuple ignore les affaires de la communauté, ni l'honneur parce qu'aucune différence de condition n'existe. Si les hommes sont attachés à la société, c'est parce qu'ils sont si peu actifs qu'ils suivent la volonté du prince sans résistance, c'est-à-dire uniquement par crainte⁶.

Ce qui précède suffit à établir clairement que Montesquieu a distingué de véritables espèces sociales⁷. Ce serait encore plus manifeste si l'on descendait aux détails. Car ce ne sont pas seulement les principes de structure qui diffèrent, mais la vie tout entière. Les mœurs⁸, les pratiques religieuses⁹, la famille¹⁰, le mariage¹¹, l'éducation des enfants¹², les crimes et les châtiments¹³ ne sont pas les mêmes dans la République, dans l'État despotique ou

souverainement défendu d'en faire aucun de notre vie. La seconde est que, lorsque nous avons été une fois placés dans un rang, nous ne devons rien faire ni souffrir qui fasse voir que nous nous tenons inférieurs à ce rang même ». (Liv. IV, chap. II).

¹ Voir ces passages dans *JANET* : Hist. de la Science politique, 3^e éd., II, p. 469.

² « Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut ; comme dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de foi-ces et de roues qu'il est possible ». (Liv. III, chap. V).

³ Livre VIII, chap. VI, début.

⁴ « Les hommes sont tous égaux dans le gouvernement républicain ; ils sont égaux dans le gouvernement despotique ; dans le premier, c'est parce qu'ils sont tout ; dans le second, c'est parce qu'ils ne sont rien ». (Liv. VI, chap. II).

⁵ « Le despotisme se suffit à lui-même ; tout est vide autour de lui ». (Liv. VI, chap. III, à la fin).

⁶ Livre III, chap. IX.

⁷ En latin : *societatum species*. [N. du T.].

⁸ Livre XIX, chap. II.

⁹ Livre XXIV, chap. V.

¹⁰ Livre XXIII.

¹¹ Livre XVI.

¹² Livre IV.

¹³ Livre XII, chap. XVIII et suiv.

dans la Monarchie. Montesquieu paraît même avoir été plus attentif aux différences entre les sociétés qu'à ce qui est commun à toutes.

III

Mais, dira-t-on, s'il a véritablement classé et décrit des espèces de sociétés, pourquoi les a-t-il définies ainsi et leur a-t-il donné ces noms ? Ce n'est pas, en effet, d'après la division du travail, ce n'est pas d'après la nature du lien social qu'il les distingue et les nomme, mais uniquement d'après la constitution de l'autorité souveraine.

Ces divers points de vue ne s'opposent pas entre eux. Il était en effet nécessaire de caractériser chaque type par la propriété qui, en lui, est essentielle et dont les autres sont la conséquence. Or, à première vue, la forme du gouvernement semble remplir cette condition. Il n'est rien en effet de plus apparent dans la vie publique, rien qui attire davantage les regards de tous. Le chef de l'État se tenant, pour ainsi dire, au sommet de la société et étant souvent appelé, et non sans raison, « la tête » du corps social, c'est de lui, croit-on, que tout dépend. Ajoutez à cela que, les philosophes n'ayant jusqu'alors rien découvert d'autre dans les choses sociales qui pût être classé par types et par espèces, il était difficile à Montesquieu, bien que sa tentative fût nouvelle, de se dépouiller tout à fait de leur manière de voir. Là est la raison pour laquelle il s'est appliqué à distinguer les formes de sociétés d'après les formes de gouvernement. Certes, bien des objections peuvent être faites à la méthode qu'il a suivie : ce caractère n'a par lui-même rien de propre ni de particulier ; comme nous l'avons déjà montré, la nature du pouvoir suprême peut subir des modifications tandis que celle de la société demeure inchangée, ou inversement elle peut être une et identique dans des sociétés qui diffèrent extrêmement les unes des autres. Mais l'erreur se trouve plutôt dans les termes que dans les choses ; car, en dehors de ce qui touche au régime politique, Montesquieu énumère beaucoup d'autres caractères qui lui servent à distinguer les sociétés les unes des autres.

Bien mieux, si l'on néglige les termes dont il se sert, on ne trouvera sans doute dans tout l'ouvrage rien de plus vrai ni de plus pénétrant que cette classification, dont les principes peuvent être conservés, même aujourd'hui. Non seulement, en effet, les trois formes de vie sociale qu'il a décrites, constituent trois espèces réellement distinctes, mais de plus leur description, telle qu'on la trouve dans son livre, exprime avec une certaine part de vérité leur nature et leurs différences propres. Certes, l'égalité et la frugalité n'ont pas été, dans les cités antiques, aussi grandes que l'a cru Montesquieu. Il est certain pourtant que, si on les compare avec les peuples d'aujourd'hui, les intérêts privés y ont eu une étendue très restreinte, tandis que les affaires de la communauté y tenaient une place considérable. Il a admirablement compris qu'à Rome et à Athènes chaque citoyen eut fort peu de choses en propre, et que ce fut là la cause qui assura l'unité de la société. Chez nous, au contraire, les bornes de la vie individuelle se sont étendues : chacun de nous a sa personnalité, ses opinions, ses mœurs, sa religion ; il se distingue profondément, lui-même et tout ce qui touche à lui, de la société et des choses publiques. La

solidarité sociale ¹ ne peut donc être la même ni avoir la même origine : elle vient de la division du travail qui rend les citoyens et les ordres sociaux nécessaires les uns aux autres. Enfin, avec beaucoup de sagacité, il a nettement distingué des autres ce type d'organisation qu'il appelle Gouvernement despotique. Car l'empire des Perses ou des Turcs n'a rien de commun avec les cités grecques ou italiennes ni avec les nations chrétiennes de l'Europe.

Mais, dira-t-on, le Gouvernement despotique n'est qu'une forme de la Monarchie ; car le roi, même en Monarchie, a le droit de modifier les lois ; c'est donc sa volonté qui est la loi suprême. -Il faut remarquer cependant que la structure des sociétés y est tout à fait différente : dans l'État despotique, elle ne présente pas cette différence de conditions qui est particulière à la Monarchie. Par ailleurs, il est sans importance qu'en Monarchie le roi possède ou non le droit de modifier les lois ; car il n'en a pas réellement la possibilité, pour cette raison que la puissance des ordres limite son propre pouvoir. On a objecté avec raison à Montesquieu qu'il n'a existé nulle part d'empire où le pouvoir du despote ait été sans mesure ². Mais l'auteur corrige lui-même la première définition qu'il avait donnée et reconnaît que, jusque sous le Gouvernement despotique, il y a aussi certains tempéraments apportés au pouvoir souverain, mais qui sont autres que dans la Monarchie ; car ils ont leur source, non dans l'institution des différents ordres, mais dans l'autorité souveraine et unique dont jouit la religion non seulement auprès du peuple, mais même dans l'esprit du despote ³. Il est hors de doute que, dans ces sociétés, la religion possède réellement un tel pouvoir : car non seulement elle ne dépend pas de la volonté du prince, mais c'est au contraire le prince, ainsi que notre auteur le remarque pertinemment ⁴, qui reçoit précisément d'elle son pouvoir exorbitant : rien d'étonnant par suite s'il est limité par elle.

Si l'on veut comprendre pleinement la manière de voir de Montesquieu sur ce sujet, il faut aux précédents un quatrième type que ses interprètes omettent généralement. Il mérite de nous arrêter ; car c'est de lui que la Monarchie est sortie ⁵. Il comprend les sociétés qui vivent de la chasse ou de l'élevage. Ces dernières diffèrent en effet des autres par de nombreux et de remarquables caractères : leurs membres sont très peu nombreux ⁶ ; la terre n'est pas partagée entre eux ⁷ ; elles n'ont pas de lois, mais des coutumes ⁸ ; ce sont les vieillards qui y possèdent l'autorité suprême, mais ils ont un tel souci de la liberté qu'ils ne tolèrent aucun pouvoir durable ⁹. Il est certain que telle est la

¹ En latin : *populi consensus*. [N. du T.].

² JANET, Ouvrage cité, II, p. 345.

³ « C'est la religion qui corrige un peu la constitution turque ». (Liv. V, chap. XIV). - « il y a pourtant une chose que l'on peut quelquefois opposer à la volonté du prince, c'est la religion ». (Liv. III, chap. X). - « De là vient que, dans ce pays, la religion a ordinairement tant de force, c'est qu'elle forme une espèce de dépôt et de permanence, et, si ce n'est pas la religion, ce sont les coutumes qu'on vénère au lieu de lois ». (Liv. II, chap. IV).

⁴ « Dans les empires mahométans, c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour le prince ». (Liv. V, chap. XIV).

⁵ Livre XI, chap. VIII.

⁶ Livre XVIII, chap. X.

⁷ Livre XVIII, chap. XIII.

⁸ Ibidem.

⁹ Livre XVIII, chap. XIV.

nature des sociétés inférieures qui, pour cette raison, peuvent être appelées une Démocratie inférieure. Montesquieu divise ce type en deux variétés. Quand les hommes sont dispersés en petites sociétés de ce genre qui ne sont unies entre elles par aucun lien social, il les appelle peuples *sauvages* ; il les nomme *barbares* quand elles se réunissent en un tout ¹. Les premières s'adonnent plutôt à la chasse, les autres mènent la vie des peuples pasteurs.

La classification des sociétés, telle que Montesquieu l'a conçue, est représentée par le tableau suivant :

Sociétés		
Qui possèdent une constitution définie du pouvoir souverain	Monarchie	
	République	Aristocratie Démocratie
	Gouvernement despotique ²	
Sans constitution définie du pouvoir souverain	Peuples barbares Peuples sauvages	

Il suffit d'avoir sous les yeux ce tableau et les multiples variétés de peuples qu'il englobe, pour comprendre que Montesquieu ne s'est pas borné à reprendre avec quelque infidélité la classification d'Aristote, mais qu'il a édifié une oeuvre nouvelle.

¹ Livre XVIII, chap. XI.

² Il faut y ajouter les sociétés qui sont constituées de plusieurs peuples, unis par un lien fédératif. (Liv. IX, chap Ier-III).

« La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale »

Chapitre IV

En quelle mesure Montesquieu a-t-il pensé qu'il existe des lois déterminées des choses sociales

I

[Retour à la table des matières](#)

Allons plus loin : Montesquieu ne se contente pas de classer les sociétés par types ; il estime que les faits sociaux, et principalement ceux dont il parle de façon spéciale, à savoir les lois, obéissent à un ordre déterminé et sont par suite susceptibles d'une interprétation rationnelle. Cette idée apparaît dès le début du livre, où l'on trouve la célèbre définition : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». Car cette définition embrasse non seulement les lois de la nature, mais aussi celles qui régissent les sociétés humaines.

Auguste Comte a accusé Montesquieu de s'être ensuite détourné de ce principe, de telle sorte qu'on ne pourrait découvrir aucun ordre dans la masse des faits accumulés dans le reste de l'ouvrage ¹. Mais cette accusation s'écarte de la vérité. En effet, chaque fois qu'il s'agit de quelque loi, Montesquieu nous

¹ Cours de philosophie positive, t. IV, p. 181. [Éd. Schleicher, t. IV, p. 129].

la montre dépendant de conditions déterminées. Ces conditions sont de deux genres. Les unes sont inhérentes à la nature des choses auxquelles la loi se rapporte : à la nature du commerce si elle a trait au commerce ; à celle de la religion, si elle concerne la religion. Mais il est une autre cause qui étend son action bien plus loin et qui prévaut sur les autres : c'est la nature de la société. La plupart des lois, comme nous l'avons déjà dit, ne peuvent être les mêmes en Monarchie qu'en République ou sous le Gouvernement despotique ; chez les peuples inférieurs, elles font complètement défaut. Qu'un peuple soit de tel type ou de tel autre, et un système unique de lois s'ensuit nécessairement.

Montesquieu remonte même encore plus loin la série des causes et des effets. Il ne se borne pas à montrer que les lois dépendent de la forme de société : il recherche aussi les causes dont dépendent les formes de sociétés elles-mêmes, et parmi ces causes, celle qui joue le premier rôle, c'est le volume de la société.

Supposons en effet une société resserrée en d'étroites limites : il n'est personne qui n'ait continuellement les affaires de la communauté sous les yeux et tout entières présentes à l'esprit. De plus, les conditions de vie étant à peu près les mêmes pour tous - car, dans une telle société, la place même manque pour leur diversité, - le genre de vie, lui non plus, ne peut guère différer ; même ceux qui détiennent le pouvoir, n'étant investis que d'une puissance limitée, en rapport avec les limites de la société, ne sont que des « *primi inter pares* ». L'image de la patrie n'est pas seulement sans cesse offerte à l'esprit de tous, elle a en outre une force très grande parce qu'elle n'est bornée par aucune autre ¹. A cette description, l'on reconnaît la République ². Mais, si la société s'accroît, tout change. Car il est déjà plus difficile pour chaque citoyen, pris individuellement, d'avoir le sentiment du bien public : il n'aperçoit qu'une petite partie des intérêts de la société. L'environnement, étant d'autre part beaucoup plus différencié, pousse les individus à s'orienter de côtés différents et à se porter vers des buts opposés. En outre, le pouvoir souverain devient si grand que celui qui l'exerce, domine les autres de très haut ³. C'est pourquoi la société passe nécessairement de la République à la Monarchie ⁴. Mais, si son volume, au lieu d'être moyen, est excessif, la Monarchie se transforme en Gouvernement despotique. Car un empire immense ne pourrait subsister si le prince ne possédait un pouvoir absolu lui permettant de maintenir unis des peuples dispersés sur une si grande étendue ⁵. Si étroit est le lien entre la nature des sociétés et leur volume que le principe propre à chacune est détruit si la population s'accroît ou si au contraire elle diminue outre mesure ⁶.

¹ « Dans une petite république, le bien public est mieux senti, mieux connu, plus près de chaque citoyen ». (Liv. VIII, chap. XVI).

² « Il est de la nature de la république qu'elle n'ait qu'un petit territoire ; sans cela, elle ne peut guère subsister ». (*Ibid.*).

³ « Dans une grande république, il y a de grandes fortunes : il y a Je trop grands dépôts à mettre entre les mains d'un citoyen ; les intérêts se particularisent ». (*Ibid.*).

⁴ « Un État monarchique doit être d'une grandeur médiocre ; s'il était petit, il se formerait en république ». (Liv. VIII, chap. XVII).

⁵ « Un grand Empire suppose une autorité despotique dans celui qui gouverne ». (Liv. VIII, chap. XIX).

⁶ « Il suit que, pour conserver le principe du gouvernement établi, il faut maintenir l'État dans la grandeur qu'il avait déjà ». (Liv. VIII, chap. XX).

Certes, ici, bien des objections doivent être faites. Innombrables sont les peuples qui, tout en ne possédant qu'une grandeur moyenne ou même restreinte, vivent soumis à des despotes. D'autres, comme le peuple juif, bien que surpassant de beaucoup en grandeur les cités grecques et italiques, présentent cependant une certaine forme d'organisation démocratique ? En outre, dans l'explication elle-même, si l'on descend aux détails, on y découvre parfois quelque chose d'incertain et de vague. Il n'en est pas moins vrai que Montesquieu a fait preuve de perspicacité en attribuant au nombre des unités sociales une telle influence. C'est en effet cette cause qui a l'importance la plus grande pour la définition des choses sociales ; bien plus, nous croyons qu'elle est en quelque sorte la source d'où émanent les principales différences entre les sociétés. Selon que les habitants sont rares ou au contraire nombreux, la religion, la famille, la moralité, le droit, etc., ne peuvent être les mêmes. Un seul point a échappé à Montesquieu : c'est que l'important n'est pas le nombre qui sont soumis à la même autorité, mais le nombre de ceux qui sont liés entre eux par quelque relation. Car, si nombreux que soient ceux qui obéissent au même chef, si la distance entre les uns et les autres est telle qu'il ne puisse y avoir entre eux que des relations nulles ou rares, l'abondance de population est sans effet.

Au reste, à cette cause, Montesquieu en ajoute plusieurs autres qui ne sont pas sans influence par elles-mêmes pour la constitution des sociétés. C'est sur elles qu'ont surtout porté les commentaires des interprètes. C'est ainsi que la nature du sol, lorsqu'elle consiste en vastes plaines d'un seul tenant, favorise la constitution de l'État despotique pour cette raison que de grands empires peuvent plus facilement s'étendre dans de tels territoires. Au contraire, les régions montagneuses où les îles sont les citadelles de la liberté parce que l'autorité du chef est comme brisée par les montagnes ou par l'océan ¹. Ce n'est seulement la configuration du sol, mais aussi sa nature qui est à considérer. Une terre peu féconde pousse les esprits à l'effort et à la frugalité et, par suite, fraye les voies à la République ; la fertilité du sol au contraire qui éveille l'amour des richesses et le souci de l'intérêt personnel, les ouvre à la Monarchie ² ; si elle est excessive, elle convient aux formes inférieures de la Démocratie ³ : car les terres, produisant naturellement, n'ont pas besoin d'être cultivées ni, par suite, d'être partagées entre les Membres du groupe. Enfin un climat chaud effémine les esprits et les corps et force les hommes à la servitude ⁴.

Ces mêmes causes ne déterminent pas seulement, pour une part, la nature de la société et toute sa structure juridique, prise dans son ensemble, mais même les lois particulières dans leur texture propre. Ainsi une chaleur excessive engendre l'esclavage civil ⁵, la polygamie ⁶ et beaucoup de coutumes domestiques ⁷. La nonchalance de l'esprit et du corps qui s'ensuit, produit

¹ Livre XVII, chap. VI, et Liv. XVIII, chap. V.

² Livre XVIII, chap. 1er et II.

³ Livre XVIII, chap. IX et suiv.

⁴ Livre XVII, chap. II.

⁵ Livre XV, chap. VII.

⁶ Livre XVI, chap. II.

⁷ Livre XVI, chap. X.

l'immutabilité des lois, des pratiques religieuses et des mœurs ¹. Pour les mêmes raisons, la nature du commerce est autre en Orient qu'en Europe ².

Quoique Montesquieu n'ait pas placé ces dernières causes sur le même rang que la première et qu'il ait reconnu lui-même qu'elles dominent seulement chez les peuples sauvages ³, on doit avouer que leur influence n'a été nulle part aussi grande qu'il l'a pensé. La vertu domestique, politique et privée se rencontre également dans des pays qui diffèrent du tout au tout par la nature de la terre et du climat. Mais, quoi qu'il en soit, cette exagération même montre combien Montesquieu a eu le sentiment que les choses sociales sont soumises à des lois déterminées. Tout ce qui précède, si on le résume en quelques mots, se ramène en effet à ceci : de la grandeur d'un peuple, de la configuration du sol qu'il occupe, de la nature de la terre et du climat, on peut déduire à quel genre appartient cette société et quelles sont ses lois et ses institutions.

Mais nous n'avons mentionné qu'une partie de la doctrine exposée par Montesquieu dans son livre. Voyons-en maintenant une autre qui semble contraire à la première. Cette contradiction mérite d'être examinée à fond. Elle nous permettra de mieux comprendre non seulement quelle est la vraie pensée de notre auteur, mais aussi quelles difficultés a rencontrées, au siècle de Montesquieu et même à notre époque, la constitution de la science sociale.

II

Dès que l'on admet, comme nous l'avons vu ci-dessus, qu'il existe dans la vie sociale un ordre déterminé, on diminue nécessairement le rôle du législateur. Les institutions sociales, étant les conséquences de la nature des choses, ne dépendent plus de la volonté d'un ou de plusieurs citoyens. Or, tout au contraire, chez Montesquieu, le personnage du législateur se détache avec évidence, au point d'apparaître comme l'indispensable artisan des lois. En de nombreux passages, il parle des lois de Rome, de Sparte, d'Athènes, comme si elles avaient été créées de toutes pièces par Romulus ou Numa, par Solon, par Lycurgue ⁴. Quand, dans un autre livre, il raconte les origines de l'État romain, il pose en principe que les institutions des peuples naissants sont faites par les chefs et que c'est ensuite seulement que les chefs se forment d'après les institutions ⁵. C'est la raison pour laquelle il distingue entièrement les lois des mœurs : les mœurs naissent spontanément de la vie en commun, les lois ne peuvent exister sans avoir été établies par une volonté spéciale du légis-

¹ Livre XIV, chap. IV.

² Livre XXI, chap. 1er.

³ « La nature et le climat dominent presque seuls chez les sauvages ». (Liv. XIX, chap. IV).

⁴ « Je prie qu'on fasse un peu d'attention à l'étendue du génie qu'il fallut à ces législateurs pour voir n'en choquant tous les usages reçus... ils montreraient à l'univers leur sagesse ». (Liv. VI, chap. XXXIV. Cf. liv. V, chap. V, et liv. XIX, chap. XVI).

⁵ « Dans la naissance des sociétés, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques ». (*Grandeur et Décadence des Romains*, chap. 1er).

lateur¹. Tel est le sens de cette pensée que l'on trouvera dans le premier chapitre du livre : « Fait pour vivre dans la société, l'homme y pouvait oublier ses devoirs sociaux s'il n'y avait été ramené par les législateurs »². Sans doute, Montesquieu ne croit pas qu'on puisse faire des lois sur n'importe quoi et selon sa fantaisie ; il pense que les mœurs et la religion sont en dehors du pouvoir du législateur et que les lois mêmes qui concernent d'autres sujets doivent être mises en accord avec les mœurs et la religion³. L'établissement de ces lois n'en est pas moins au pouvoir du législateur. Il existe même des sociétés dans lesquelles non seulement les lois, mais même la religion et les mœurs peuvent être plus ou moins façonnées par le prince⁴. Bien que ce fait ne se rencontre que dans des cas assez rares, on voit cependant par là quelle est, aux yeux de Montesquieu, la puissance de l'autorité politique.

On le comprendra facilement pour peu que l'on étudie en quel sens il dit que les lois humaines résultent de la nature des choses : formule équivoque et qui comporte deux interprétations. Elle peut signifier, ou bien que les lois sont issues de la nature des choses, c'est-à-dire des sociétés, comme l'effet sort de la cause qui l'engendre ; ou bien qu'elles sont simplement des moyens qu'exige la nature de la société pour s'accomplir, c'est-à-dire pour atteindre sa fin, moyens qui peuvent cependant lui faire défaut. En d'autres termes, doit-on comprendre que l'état de la société est la cause efficiente des lois ou bien seulement leur cause finale ? Montesquieu ne semble même pas soupçonner le premier sens. Il ne dit pas que les lois de la Démocratie naissent du nombre restreint des citoyens par une nécessité inéluctable, comme la chaleur naît du feu, mais que seules elles permettent d'amener à réalisation la frugalité et l'égalité générale qui sont dans la nature de ce genre de société. Il n'en résulte pas d'ailleurs que les lois puissent être confectionnées arbitrairement ; car, certaines conditions sociales étant données, il n'est qu'un seul corps de lois qui lui convienne et aucun autre ne pourrait lui être imposé sans altération de la société. Mais, pour discerner ce qui convient à chaque peuple, il est nécessaire qu'il y ait des hommes capables d'examiner avec perspicacité la nature des choses et de distinguer vers quel but ce peuple doit tendre et par quels moyens. Or c'est là le rôle des législateurs : rien d'étonnant donc à ce que Montesquieu leur attribue une certaine primauté. Supposez au contraire que les lois tirent leur origine de causes efficientes dont les hommes peuvent même être souvent inconscients, les fonctions du législateur se trouvent alors diminuées : elles ne consistent plus qu'à exprimer plus clairement ce qui subsiste obscurément au fond des autres consciences. Mais il n'invente rien ou presque rien de nouveau ; même s'il n'existait pas, rien n'empêcherait qu'il y eût des lois : elles seraient seulement moins bien définies. Elles ne peuvent être rédigées que par lui, soit ! Mais il est l'instrument qui permet de les établir plutôt que leur cause génératrice.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la question de savoir s'il y a des institutions sociales qui dépendent tout entières de causes finales ; du moins n'est-il

¹ « Les lois sont établies, les mœurs sont inspirées celles-ci tiennent plus à l'esprit général, celles-là tiennent plus à une institution particulière ». (Liv. XIX, chap. XII). - « Nous avons dit que les lois étaient des institutions particulières et précises du législateur, les mœurs et les manières des institutions de la nation en général ». (Liv. XIX, chap. XIV).

² Livre 1er, chap. 1er, fin.

³ Livre XIX, chap. XXI.

⁴ Livre XIX, chap. XVI et XIX.

pas douteux qu'elles sont extrêmement rares. La vie sociale contient en effet tant de choses qu'aucun esprit n'est capable de la saisir dans sa totalité ; aussi n'est-il pas facile de prévoir ce qui lui sera utile, ce qui lui sera nuisible. Quand même ce calcul ne dépasserait pas le plus souvent les forces de l'esprit humain, il est tellement abstrus qu'il ne pourrait avoir grande influence pour mettre en mouvement les volontés. Les choses sociales ne se font pas, d'ordinaire, d'une façon délibérée ; les lois ne sont pas les moyens que le législateur imagine parce qu'ils lui paraissent en harmonie avec la nature de la société : elles naissent le plus souvent de causes qui les engendrent par une sorte de nécessité physique. Par suite des conditions dans lesquelles se trouve la société, la vie commune est déterminée à revêtir nécessairement une certaine forme définie ; or ce sont les lois qui expriment cette forme ; elles résultent donc avec la même nécessité de ces causes efficientes. Si l'on conteste cela, il faut admettre alors que la plupart des choses sociales et principalement les plus importantes sont absolument sans causes. Jamais en effet il n'y eut d'homme qui, du petit volume de la Rome naissante, ait pu déduire les lois qui convenaient à une telle société ; l'égalité et la frugalité que Montesquieu nous dit imposées par les lois, ce n'étaient pas celles-ci qui les avaient créées ; issues de ce genre de vie, les lois ne firent que le consolider.

Montesquieu aurait sans doute compris cela s'il s'était rendu compte que les lois ne diffèrent pas en nature des mœurs, mais qu'au contraire elles découlent d'elles ¹. Elles ne sont rien d'autre que des mœurs mieux définies ; or personne n'ignore que les mœurs ne sont pas d'institution volontaire, mais qu'elles sont engendrées par des causes qui produisent leurs effets à l'insu des hommes eux-mêmes. Aussi bien l'origine de la plupart des lois n'est-elle pas différente. Ce n'est pas à dire, pour cela, qu'elles soient sans utilité ; bien au contraire, elles ne pourraient durer si elles ne jouaient dans la société certains rôles utiles. Mais ce n'est pas cette utilité qui les a fait naître ; bien loin d'avoir été visée, elle est communément ignorée. Nous sentons en effet que les règles du droit et des mœurs sont bonnes ; mais, si l'on nous demande à quoi elles tendent, les discussions n'ont plus de fin. S'il est donc permis de chercher de quelle façon telle ou telle loi est utile à la société, on n'explique pas par là d'où elle est issue. C'est pourquoi celui qui borne ses investigations aux causes finales des choses sociales, laisse échapper leurs origines et mutile ainsi l'image de la science. Or telle sera la science sociale si nous suivons la méthode de Montesquieu ².

¹ Sans doute il invite le législateur à se conformer aux mœurs et au génie propre du peuple considéré (liv. XIX, chap. II-VI) et il montre que les lois ont une certaine influence pour façonner les mœurs (*Ibid.*, chap. XXVII). Il les distingue cependant au point de regarder ce qui a été établi par les lois comme ne pouvant être changé que par les lois, de même que seules les mœurs peuvent changer ce qui touche aux mœurs (*Ibid.*, chap. XIV). D'où il résulte qu'il est difficile de comprendre comment tout cela se mêle chez certains peuples (*Ibid.*, chap. XVI et suiv.).

² Ici l'on peut trouver que Durkheim se montre vraiment trop sévère pour Montesquieu. Voir la Note introductive de M. Davy. [N. du T.].

III

Il y a plus : non seulement les règles du droit ne résultent pas nécessairement de la nature de la société, puisqu'elles peuvent demeurer cachées au fond des choses si quelque législateur ne les distingue et ne les produit à la lumière, mais, si nous en croyons Montesquieu, elles peuvent même avoir une autre forme que celle qui résulte des causes dont elles dépendent. Il attribue en effet aux sociétés humaines je ne sais quelle faculté de s'écarter de leur propre nature : les hommes ne suivraient pas les lois naturelles inhérentes à leur constitution avec la même nécessité que les choses inanimées, mais pourraient de temps en temps secouer le joug¹. Montesquieu introduit donc dans les choses sociales une contingence qui, du moins à première vue, semble ne pas pouvoir s'accorder avec l'existence d'un ordre déterminé ; car, s'il en était ainsi, les rapports entre causes et effets ne demeureraient pas constants et immuables. Aussi importe-t-il de définir ce qu'est cette contingence ; car il est bien à craindre qu'elle ne détruise les fondements mêmes de la science sociale.

Peut-être pensera-t-on que Montesquieu l'a posée en principe parce que, si on la supprimait, la liberté humaine elle aussi apparaîtrait supprimée. Mais, si c'était là la vraie raison, cette contingence serait sans exception et elle s'étendrait à la vie tout entière. Il serait surprenant que notre auteur se soit mis ainsi en contradiction avec lui-même, lui qui a déclaré en termes si nets que les hommes et les sociétés sont régis par des lois et qui s'est efforcé de les découvrir. D'autre part, il est fort peu vraisemblable que sa manière de voir se fonde sur une métaphysique quelconque. Il n'y a rien dans toute son œuvre qui manifeste quelque souci des problèmes métaphysiques ; nulle part il n'est question du libre arbitre. Aussi n'y a-t-il pas de raison pour que cette hypothèse philosophique ait eu chez lui une telle importance. Il y a d'ailleurs dans le premier chapitre du livre un passage qui s'oppose de façon évidente à cette interprétation. Montesquieu y dit que cette contingence n'est pas propre à l'homme : il la trouve aussi chez les animaux, et même les plantes lui semblent n'en être pas complètement dépourvues².

Il nous avertit lui-même qu'il ne l'a imaginée qu'afin de pouvoir expliquer l'origine de l'erreur³. Si nous ne commettons jamais d'erreurs, nous obéirions en toute occasion aux lois de notre nature. Si l'on veut comprendre ce qui a amené Montesquieu à cette opinion, il faut d'abord déterminer ce qu'il veut

¹ « Mais il s'en faut bien que le monde Intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes ». (Livre 1er, chap. 1er).

² « (Les bêtes) ont des lois naturelles, parce qu'elles sont unies par le sentiment... Elles ne suivent pourtant pas invariablement leurs lois naturelles : les plantes, en qui nous ne remarquons ni connaissance ni sentiment, les suivent mieux ». (Liv. 1er, chap. 1er).

³ « il s'en faut que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique... La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature et, par conséquent, sujets à l'erreur ; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes ». (Liv. 1er, chap. III. Cf. la fin du même chapitre).

faire entendre par « nature des choses ». Par ce terme, il désigne non pas toutes les propriétés d'une chose, mais celles-là seulement qui contiennent en elles les autres et qui font que la chose est de tel ou tel genre ¹, c'est-à-dire son *essence*. En outre, il pense qu'il existe un lien logique entre cette nature et les formes normales de la chose, de telle sorte que celles-ci sont impliquées dans la première. C'est pourquoi, s'il est vrai que les hommes et les peuples ne dérogent jamais à leur nature, ils seront toujours et partout tels qu'ils doivent être. Or il existe, dans la vie individuelle comme dans la vie sociale, bien des imperfections : il y a des lois injustes, des institutions défectueuses, que les sociétés ont reçues des erreurs des législateurs. Tout cela, aux yeux de Montesquieu, semble indiquer chez l'homme une certaine faculté de s'égarer hors des lois de la nature. Ce n'est pas une raison pour que ces faits soient dépourvus de causes ; mais ces causes sont fortuites et, pour ainsi dire, « accidentelles » ². Elles ne peuvent donc se ramener à des lois ; elles corrompent en effet la nature des choses que les lois, au contraire, expriment.

Assurément le principe d'où dépend toute cette argumentation est faux. Ces erreurs en effet, dans la mesure où elles touchent à la vie sociale, ne sont pas autre chose que des maladies de l'organisme social ; mais la maladie fait partie de la nature des êtres vivants non moins que la santé. Ces deux états ne sont pas contraires entre eux : ils appartiennent au même genre, de sorte qu'on peut les comparer et que, de cette comparaison, l'interprétation de Fun et de l'autre bénéficie. Mais cette opinion fautive s'accorde si bien avec l'apparence extérieure des choses qu'elle s'est maintenue longtemps jusqu'en physiologie. Comme il paraît évident que les êtres vivants sont naturellement en état de santé, on en conclut que la maladie, puisqu'elle fait obstacle à la santé, est une violation de la nature de la vie. C'est pourquoi Aristote déjà était d'avis que les maladies, les monstres et toutes les formes aberrantes de la vie étaient les résultats de quelque contingence obscure ³. La science sociale ne pouvait donc être affranchie sur-le-champ de cette erreur, d'autant plus que la maladie n'occupe nulle part une plus grande place que dans les sociétés humaines et que l'état normal n'est nulle part plus imprécis ni plus difficile à définir.

C'est ainsi que s'expliquent plusieurs passages où Montesquieu semble doter le législateur de l'étrange pouvoir de faire violence à la nature elle-même. Par exemple, dans les pays où une chaleur excessive invite les habitants à la paresse, il prescrit au législateur de réprimer cette paresse par tous les moyens ⁴. Mais, bien que ce vice ait son origine dans des causes physiques, notre auteur ne pense pas que celui qui s'y oppose, viole les lois de la nature, mais au contraire qu'il ramène les hommes à leur nature normale, laquelle n'est pas compatible avec une telle indolence ⁵. C'est pour la même raison qu'il dit que, chez les peuples qui ont un caractère fier et intrépide, il est nécessaire d'instituer des châtiments terribles pour contenir cette fougue du

¹ « Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel ». (Liv. III, chap. 1er).

² Voir livre VIII, chap. X.

³ ZELLEIR : *Philosophie der Griechen*, 3e éd., II, 2e partie, p. 333.

⁴ Livre XIV, chap. V. [C'est par erreur que le texte porte : chapitre XVI. - N. du T.].

⁵ « Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle, ... c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives ». (Liv. XVI, chap. XII).

caractère ¹. Dans tous ces cas, si le législateur possède un tel pouvoir, ce n'est pas que les sociétés soient sans lois et sans nature définie et puissent par suite être organisées selon sa fantaisie ; c'est au contraire parce que son action est conforme à la nature normale des hommes et des sociétés et se borne à lui servir d'auxiliaire.

Cette manière de voir n'implique donc pas de contradiction proprement dite et expresse. Montesquieu ne dit pas que c'est pour les mêmes faits sociaux qu'un ordre déterminé existe ou fait défaut ; partout où les choses sont normales ², elles se font selon des lois nécessaires et cette nécessité ne cesse que lorsqu'on s'écarte de l'état normal ³. C'est pourquoi cette contingence ne détruit pas la science sociale, mais en limite seulement la portée. Car elle n'a guère pour objet que les formes normales de la vie en société, tandis que les maladies, selon l'opinion de notre auteur, sont presque en dehors de la science, parce qu'elles se situent en dehors des lois de la nature.

La conception même qu'il se fait de la loi naturelle et que toutes ces idées supposent, conserve encore beaucoup d'obscurité et d'imprécision. Les lois sont en effet les rapports nécessaires entre les choses ; or, si elles peuvent parfois être violées, elles ne possèdent pas une nécessité réelle, mais une nécessité purement logique. C'est-à-dire qu'elles expriment ce qui est impliqué dans la définition de la société, mais que celle-ci peut affecter une autre forme que celle qui résulte rationnellement de sa nature. Elles nous apprennent, non ce qui est, mais ce qui est rationnel. Bien plus, quoique Montesquieu, loin de penser que les hommes s'égarent toujours ou même souvent hors du droit chemin, ait au contraire une sorte de respect spontané pour ce qui s'est trouvé confirmé par une expérience générale et prolongée, il admet pourtant que tous les individus d'un même genre présentent certaines anomalies. Il ne voit pas qu'il ne peut guère exister quelque chose d'universel dans toute une espèce, qui ne réponde à des nécessités définies. Par exemple, bien que l'institution de l'esclavage ait été en usage dans toutes les cités grecques et italiques, il déclare qu'elle répugne à la nature de la République ⁴. Bien que le droit de répudiation appartienne exclusivement aux hommes partout où les femmes vivent sous le régime de l'esclavage domestique, il réclame que, dans ces mêmes sociétés, cette faculté soit accordée aux femmes seules ⁵. Il va même jusqu'à penser qu'il n'est qu'un genre de sociétés, à savoir l'État despotique, qui ait par lui-même quelque chose de défectueux et de corrompu ⁶. Tout en reconnaissant lui-même qu'il est nécessaire en certains endroits. L'ordre qu'en de telles conditions la science doit rechercher, n'est donc pas seulement autre que celui qui existe toujours et partout : il peut arriver qu'il n'ait jamais existé. C'est pourquoi les lois qui le reproduisent, ont nécessairement une forme idéale ; car elles expriment les rapports des choses, non tels qu'ils sont, mais

¹ « Le peuple Japonais a un caractère si atroce que ses législateurs et ses magistrats n'ont pu avoir aucune confiance en lui ; ils ne lui ont mis devant les yeux que des juges, des menaces et des châtiments ». (Liv. XIV, chap. XV). [C'est par erreur que le texte porte : liv. XV. - [N. du T.].

² En latin : *justae*. [N. du T.].

³ En latin : *normalis*. [N. du T.].

⁴ Livre XV, chap. 1er, fin.

⁵ Livre XVI, chap. XV.

⁶ « Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature ». (Liv. VIII, chap. X).

tels qu'ils doivent être. Elles ne sont pas inhérentes aux choses, comme les autres lois de la nature, ou plutôt elles ne sont pas les choses elles-mêmes considérées sous un aspect déterminé ; elles les dominent de haut, bien que leur autorité ne soit pas toujours ni nécessairement respectée.

C'est par là que Montesquieu revient pour une part à l'ancienne conception de la science sociale, mais pour une part seulement. Certes, çà et là, il lui arrive d'être tout près de confondre les lois naturelles avec les règles qui prescrivent ce qu'on doit faire. Mais il est bien loin d'imiter les anciens philosophes qui négligent la nature telle qu'elle est, pour en instaurer une autre. Quoiqu'il n'ait établi à ce sujet aucun principe précis, il a instinctivement compris que c'est seulement dans de rares cas qu'une chose peut être universelle sans être en même temps saine et rationnelle. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, il a essayé de décrire et d'expliquer en se guidant sur l'histoire les espèces sociales, et il n'a osé les corriger que lorsqu'il découvrait quelque chose qui lui semblait ne pas s'accorder avec leur essence, telle qu'il l'avait tirée de l'observation de la réalité. Si donc chez Montesquieu la notion de loi naturelle ne s'étend pas à la vie sociale tout entière, elle s'applique cependant à la plus grande partie de celle-ci. Si son oeuvre conserve encore, de l'antique confusion de l'art et de la science, quelque chose d'incertain et de vague, ce défaut ne s'y manifeste que par intervalles.

« La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale »

Chapitre V

De la méthode suivie par Montesquieu

I

[Retour à la table des matières](#)

Tant que la Science sociale n'était qu'un art, les écrivains sociaux usaient principalement de la déduction. De la notion générale de l'homme, ils tiraient la forme de société qui convenait à la nature humaine et les préceptes qui devaient être observés dans la vie en commun. Il est inutile d'énumérer les défauts de cette méthode. La déduction, même dans l'art, ne nous permet d'obtenir que de simples hypothèses. Par la seule force de la raison, personne ne peut établir l'utilité d'un précepte, s'il n'a pas mis cette utilité à l'épreuve de l'expérience. Mais c'est surtout dans la science, lorsqu'elle est distinguée de l'art, que la déduction doit nécessairement n'occuper que le second rang, du moins dès qu'il est question de réalités, et non de notions abstraites comme en mathématiques. Sans doute, la déduction nous fournit des idées qui dirigent notre recherche à travers les obscurités des choses ; mais, tant que ces idées n'ont pas été confirmées par l'observation, on ne peut savoir si elles expriment vraiment la réalité. Il n'est pas d'autre moyen pour découvrir les lois de la nature que d'étudier attentivement la nature elle-même. Disons mieux : il ne suffit pas de l'observer, il faut l'interroger, la tourmenter, la mettre à l'épreuve

de mille manières. La science sociale, puisqu'elle a des choses pour objet, ne peut donc employer avec succès que la méthode expérimentale.

Or il n'est pas facile d'adapter cette méthode à notre science, parce qu'il n'est pas possible d'expérimenter dans les sociétés. Il y a cependant un biais qui permet de surmonter la difficulté. Pour découvrir les lois de la nature, rien d'autre en effet n'est nécessaire que de pouvoir instituer entre les différentes formes d'une même chose des comparaisons suffisamment nombreuses. Par ce moyen, les rapports constants et immuables qu'exprime la loi se trouvent séparés des autres, c'est-à-dire des rapports passagers et fortuits. Tout l'essentiel de l'expérimentation consiste simplement à faire varier les choses à volonté de sorte qu'elles offrent une large et féconde matière à la comparaison. Mais rien ne s'oppose à ce que l'on compare des faits sociaux de même genre, tels qu'ils se présentent dans des sociétés différentes, et à ce que l'on note ceux d'entre eux qui concordent constamment, ceux qui disparaissent simultanément, ceux qui varient en même temps et selon le même rapport. Ces comparaisons, bien qu'elles aient cet inconvénient de ne pouvoir être répétées indéfiniment, peuvent cependant jouer dans la science sociale le rôle de l'expérimentation.

Quoique Montesquieu n'ait nulle part traité cette question, il a compris instinctivement la nécessité de cette méthode. S'il rassemble tant de faits empruntés à l'histoire des différents peuples, ce n'est pas dans un autre dessein que de les comparer entre eux et, par le moyen de cette confrontation, de trouver leurs lois. En fait, il est évident que l'ouvrage tout entier consiste en une comparaison des lois qu'observent les peuples les plus divers, et l'on peut dire véritablement que, par ce livre, Montesquieu a inauguré un nouveau genre d'études que nous appelons aujourd'hui le droit comparé.

Mais, si chez lui la déduction a fait place à l'expérience, elle occupe encore beaucoup plus d'espace que la science ne le comporte.

Dès la préface, il avertit lui-même le lecteur qu'il a voulu traiter la Science sociale d'une façon quasi mathématique : qu'il a posé des principes d'où les lois particulières des sociétés ¹ s'ensuivaient logiquement ². Il a compris, il est vrai, qu'il est indispensable de tirer ces principes de l'observation du réel ³ ; mais il croit que toute la science y est comme impliquée, si bien que, dès qu'on y est parvenu, elle peut être achevée par la seule déduction. Et il n'est pas douteux qu'il ait bien entrepris de procéder par cette voie et par cette méthode. Remarquons d'abord de quelle façon il emploie la méthode inductive. Il ne commence pas par rassembler tous les faits qui ont trait à la question, par les rapporter pour qu'on puisse les examiner et les apprécier objectivement ; le plus souvent, il s'efforce de prouver par la déduction pure l'idée qu'il a dans l'esprit. Il montre que cela est enveloppé dans la nature ou, si l'on veut, dans *l'essence* de l'homme, de la société, du commerce, de la religion, en un mot dans la définition des choses dont il s'agit ; c'est ensuite

¹ *Le texte porte : particulares legum societates, sans doute par erreur pour : particulares societatum leges. [N. du T.].*

² « J'ai posé les principes et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites ».

³ « Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses ». (Ibid.).

seulement qu'il expose les faits qui lui paraissent confirmer l'hypothèse ¹. Mais, si l'on tient pour assuré que l'expérience seule peut établir quels sont les rapports des choses, on ne subordonne pas l'expérience à la déduction ; on ne donne pas la primauté aux arguments, qu'on regarde comme de peu de valeur pour la démonstration et dont on se défie ; mais on commence par observer les choses et ce n'est qu'ensuite qu'on interprète déductivement ce que l'on a observé.

D'ailleurs, si l'on examine les démonstrations mêmes de Montesquieu, on s'aperçoit facilement que toute leur portée consiste dans la déduction. Sans doute, il confirme le plus souvent par l'observation les conclusions qu'il a ainsi tirées ; mais combien faible est toute cette partie de son argumentation ! Les faits qu'il rapporte en les empruntant à l'histoire, sont exposés brièvement et sommairement et il ne se soucie pas beaucoup de les établir tels qu'ils sont en réalité, même s'ils peuvent offrir matière à controverse ². Il les énumère sans ordre et pêle-mêle. S'il affirme qu'il y a un lien causal entre deux faits, il ne s'applique pas à montrer que, dans tous les cas ou du moins dans la plupart, ces faits apparaissent simultanément, disparaissent simultanément ou varient de la même façon. Il lui suffit de pouvoir alléguer quelques exemples qui cadrent à peu près avec la loi supposée. Il lui arrive même d'affirmer de toute l'espèce ce qu'il n'a observé-que sur une seule société. Soit, par exemple, la séparation des pouvoirs : bien qu'on ne la trouve que chez les Anglais, il dit qu'elle est le propre de la Monarchie ³, et il déclare que la liberté est une conséquence de cette séparation, quoiqu'il ne sache pas si elle existe vraiment chez les Anglais eux-mêmes ⁴. En un mot, au lieu de se servir de la déduction pour interpréter ce qui a été prouvé par l'expérience, il emploie plutôt l'expérience à éclaircir à l'aide d'exemples les conclusions de la déduction. Aussi, quand la déduction est achevée, considère-t-il que la démonstration presque tout entière l'est aussi.

Allons plus loin : selon l'opinion de Montesquieu, il existe, comme nous l'avons déjà dit, certaines institutions qui, bien qu'existant ou ayant existé dans toutes les sociétés du même genre, ne leur conviennent cependant pas. Mais cette affirmation ne repose et ne peut reposer que sur une seule raison : savoir, que ces institutions ne peuvent, selon lui, se déduire des principes qu'il a antérieurement posés. Il montre en effet qu'il y a contradiction entre l'institution de l'esclavage et la définition de la République. De même, il déteste le Gouvernement despotique parce que celui-ci répugne logiquement à l'essence

¹ On pourrait citer d'innombrables exemples qui se rencontrent dans tout l'ouvrage. C'est ainsi qu'après avoir défini les trois genres de sociétés, il déduit leurs principes de leurs définitions : « Il ne m'en faut pas davantage pour trouver les trois principes ; ils en dérivent *naturellement* » (Liv. III, chap. II). De ces principes il tire alors les lois qui concernent le droit civil, la pénalité, la condition des femmes. Voir les titres mêmes des chapitres V et VI (*Conséquences des principes des gouvernements par rapport à la simplicité des lois criminelles, la forme des jugements, etc., - par rapport aux lois somptuaires, etc.*).

² Il en est ainsi de ce qu'il dit sur la frugalité et l'égalité chez les Anciens, ou sur les causes qui corrompent les principes des sociétés, ou encore sur la condition des femmes (Liv. XVI). Toutes ces assertions enveloppent des problèmes et des difficultés innombrables qui ne peuvent être résolus d'emblée.

³ Livre XI, chap. VI.

⁴ « Ce n'est pas à moi à examiner si les Anglais jouissent actuellement de cette liberté, ou non. Il me suffit de dire qu'elle est établie par leurs lois ». (Liv. XI, chap. VI).

de l'homme et même de la société, telle qu'il la conçoit ¹. Il peut donc arriver, dans certains cas, que la déduction prévaille même contre l'observation et l'expérience.

Si donc, chez Montesquieu, l'induction fait sa première apparition dans la science sociale, elle ne s'éloigne pas encore de la méthode contraire et se trouve altérée par ce mélange. Si notre auteur a ouvert une voie nouvelle, il n'a pas su abandonner les sentiers battus. Cette équivoque dans la méthode est une conséquence de l'équivoque dans la doctrine, que nous avons signalée ci-dessus. Si en effet les formes normales de la société sont comprises dans sa nature, elles peuvent se conclure de la définition de cette nature : ce sont ces nécessités logiques que Montesquieu appelle des lois. Les choses étant à ce point apparentées à notre raison, la raison suffit à les interpréter. On s'étonnera peut-être que cette nature intime des choses apparaisse avec une telle clarté qu'on puisse la connaître et la définir dès le début de la science, alors qu'au contraire elle semble ne pouvoir être déterminée qu'au terme de la science plutôt qu'à son commencement. Mais ce résultat s'accorde bien avec les principes de Montesquieu. De même que le lien qui existe entre les faits sociaux et l'essence de la société est un lien rationnel, de même cette essence elle aussi, qui est la source d'où émane toute cette déduction, est de nature rationnelle, c'est-à-dire qu'elle consiste dans une notion simple que la raison est capable de saisir d'un rapide coup d'œil. D'un mot, Montesquieu n'a pas suffisamment compris à quel point, comme dit Bacon, la finesse des choses dépasse la finesse de l'esprit humain : c'est ce qui explique qu'il ait une telle confiance dans la raison et la déduction. Nous ne prétendons pas d'ailleurs que les choses sociales soient par elles-mêmes absurdes. Mais, s'il y a en leur fond une certaine logique, cette logique est autre que celle à laquelle se conforme notre raisonnement déductif ; elle n'a pas la même simplicité ; peut-être suit-elle d'autres lois. Aussi est-il indispensable que ce soient les choses elles-mêmes qui nous en instruisent.

Mais la confusion dont nous parlons, dépend d'une autre cause encore. Les lois de la société, comme nous avons vu, peuvent être violées ; elles ne peuvent donc être établies à partir de la seule observation des choses ni même de leur comparaison. Ce qui est, n'est pas nécessairement rationnel ; mais les lois n'ont rien qui ne soit rationnel. C'est pourquoi, même si quelque chose est prouvé par l'histoire, on ne pourra être absolument certain que cela est vrai. Il y a des défauts qui se rencontrent dans toutes les sociétés du même genre. La forme normale de ces sociétés ne peut donc être décrite d'après ce que l'on y trouve. Si l'on ne peut saisir fidèlement la nature des choses par l'expérience, ce n'est pas par l'expérience seule qu'on apprendra ce qui résulte de cette nature. Il ne reste donc d'autre voie que celle-ci : chercher à atteindre cette essence même, la définir et de cette définition déduire ce qu'elle implique. N'en concluons pas que l'observation soit pour cela inutile, mais qu'elle doit être tenue en quelque suspicion tant qu'elle n'a pas été confirmée par l'expérience et que, si par hasard elle ne peut être ainsi confirmée, elle doit être rejetée. On voit combien il est indispensable, en science sociale, de découvrir dans les choses elles-mêmes un signe précis permettant de distinguer la

¹ « Après tout ce que nous venons de dire, il semblerait que la nature humaine se soulèverait contre le gouvernement despotique. (Liv. V, chap. XIV).

maladie et la santé. Si, en effet, ce signe fait défaut, on se réfugie nécessairement dans la déduction et on s'éloigne du réel.

II

Qu'il procède par déduction ou par induction, Montesquieu suit une règle de méthode que la science actuelle doit retenir.

Les choses sociales sont ordinairement classées en différentes espèces que l'on croirait, à première vue, n'avoir aucune parenté entre elles. Autre en effet est la nature de la religion, autre celle du droit et de la moralité, autre celle du commerce et de l'administration. C'est pourquoi on a traité longtemps et l'on traite encore de chaque classe de faits séparément, comme si elle pouvait être explorée et expliquée par elle-même, abstraction faite des autres, tout comme en physique on traite de la pesanteur indépendamment de la couleur. On ne nie d'ailleurs pas pour cela que cette classe de faits soit en relations avec les autres, mais de façon accessoire seulement, de sorte que, ne pouvant atteindre la nature intime des choses, on peut négliger toutes ces relations sans inconvénient. Par exemple, la plupart des moralistes traitent la moralité et les règles de la conduite qui sont ou doivent être pratiquées, comme si elles existaient par elles-mêmes, et ils ne se soucient pas de savoir quelle est dans les mêmes sociétés la nature des richesses ; ceux qui traitent des richesses, soutiennent non moins vivement que la science qu'ils cultivent, l'économie politique, est absolument autonome et qu'elle peut s'acquitter de sa tâche en demeurant dans l'ignorance totale de ce système de règles qui constitue la morale. On pourrait donner beaucoup d'autres exemples du même genre.

Montesquieu, au contraire, a bien vu que tous ces éléments forment un tout, de telle sorte que, pris isolément et à part des autres, on ne peut les comprendre ; c'est pourquoi il ne sépare pas le droit de la moralité, de la religion, du commerce, etc., ni surtout de la forme de la société qui étend son influence à toutes les choses sociales. Si différents qu'ils soient, tous ces faits expriment la vie d'une seule et même société ; ils correspondent aux divers éléments ou organes du même -organisme social. Si l'on s'abstient de rechercher comment se réalisent leur harmonie et leur influence réciproque, on ne pourra déterminer la fonction de chacun. On laissera même échapper complètement leur nature ; car elles sembleront être autant de réalités douées d'une existence propre, alors qu'elles ne sont que des éléments d'un tout. De là sont nées des erreurs qui aujourd'hui encore ont cours chez beaucoup d'auteurs. De là vient que l'économie politique a souvent tenu la recherche de l'intérêt personnel pour l'unique principe de la société et dénié au législateur le droit de s'immiscer dans les activités qui ont trait au commerce et à l'industrie. A l'opposé, mais pour la même raison, en morale, le droit de propriété est presque toujours regardé comme quelque chose d'immuable et d'inébranlable, alors qu'il dépend de conditions que détermine la science des richesses et qui sont au plus haut point instables et diverses.

Il était nécessaire de dissiper cette erreur, non seulement pour que la science sociale pût se développer, mais même pour qu'elle pût se constituer.

Certes, ces diverses études qui, sous des noms divers, traitent séparément des choses sociales, ont servi à la préparer, puisqu'elle est constituée par elles. Toutefois elle n'a commencé à exister vraiment que lorsqu'enfin on vit de façon claire que ces sciences étaient liées entre elles par une étroite nécessité et qu'elles étaient les membres d'un seul corps. Mais cette conception ne pouvait se faire jour tant qu'on ignorait qu'il y a une parenté entre tout ce qui se fait dans la société. Montesquieu, en mettant en lumière les rapports réciproques des choses sociales, a pressenti cette unité de notre science, mais il ne l'a fait que d'une façon confuse : nulle part en effet il ne dit que les problèmes qu'il traite, peuvent constituer une science définie embrassant tous les faits sociaux, possédant sa méthode propre et dénommée d'un terme spécial. Mais, en fait, il a, sans bien s'en rendre compte, donné à la postérité le premier échantillon de cette science. Si donc il n'a pas expressément tiré les conclusions qui étaient impliquées dans ses principes, il a du moins ouvert la voie à ses successeurs, qui, en instituant la sociologie, ne feront presque rien de plus que de donner un nom à un genre d'études qu'il a inauguré.

III

Il est pourtant une notion qui, à notre époque, a renouvelé la méthode de la science sociale et que Montesquieu paraît avoir ignorée : c'est la notion du progrès. Voyons en quoi elle consiste.

Si l'on compare les peuples les uns aux autres, il apparaît d'abord que certaines formes ou propriétés qui sont manifestement inhérentes à la nature des sociétés, se trouvent chez les unes à peine ébauchées, chez d'autres plus marquées ; les unes sont de peu d'étendue et disséminées à travers de vastes espaces, les autres sont grandes et denses ; les unes ignorent tout pouvoir solidement établi, tandis que chez les autres l'administration de l'État, non seulement est constituée, mais étend son influence à toutes les parties de l'organisme social ; et, entre ces deux types, il est d'innombrables échelons intermédiaires. Sous ce rapport, ces sociétés n'ont donc pas toutes, pour ainsi dire la même dignité les unes peuvent être dites supérieures ou inférieures aux autres. D'autre part, on a pu observer que les sociétés supérieures sont nées des inférieures. Je ne dis pas certes que les sociétés forment une série unilinéaire dont les peuples modernes occuperaient le sommet, les peuples anciens l'extrémité inférieure ; elles évoquent plutôt l'image d'un arbre dont les branches s'étendent dans des directions différentes. Mais cela importe peu à notre objet. Il n'en reste pas moins vrai que les sociétés sont issues les unes des autres et que les plus récentes l'emportent ¹ sur les sociétés antérieures : c'est ce qu'on appelle le progrès du genre humain. Si d'autre part on considère un seul peuple en lui-même, on fera les mêmes constatations. A partir du moment où son existence a commencé, il s'élève peu à peu au-dessus de l'espèce d'où il tire son origine, et le progrès de la nature humaine consiste en ces développements particuliers peu à peu accumulés.

¹ En latin : *praestare*. [N. du T.].

Voilà cependant ce que Montesquieu n'a pas aperçu. Sans doute il ne place pas toutes les sociétés sur le même plan : il préfère la République et la Monarchie au Gouvernement despotique ¹, la Monarchie à la République ², la République à la démocratie des peuples barbares ³. Mais il ne soupçonne pas que ces différentes espèces de sociétés descendent de la même souche et qu'elles se succèdent les unes aux autres ; il pense qu'elles se sont constituées chacune indépendamment des autres, à l'exception cependant de la Monarchie qu'il dit issue de la démocratie inférieure ⁴. Mais cette exception même montre combien il est éloigné de la notion du progrès ; car ce dernier type de sociétés qu'il regarde comme n'étant supérieur à aucun autre ⁵, est pour lui le type originel précisément parce qu'il est tenu pour le plus inférieur de tous. Pour la même raison, lorsqu'il parle des peuples particuliers, il ne nie sans doute pas que leur principe peut se développer ou se corrompre ⁶, mais il croit que ce principe se trouve fixé et déterminé dès la première origine et doit être conservé intact à travers toute leur histoire ⁷. Il ne se rend pas compte que la nature des sociétés contient en elle des contraires qui s'opposent, parce qu'elle se dégage peu à peu d'une forme antérieure et que peu à peu aussi elle tend vers celle qui naîtra d'elle. Il méconnaît ce processus continu par lequel la société, tout en demeurant toujours fidèle à sa nature, devient sans cesse quelque chose de nouveau.

De là résulte un caractère singulier de la méthode employée.

Il y a deux genres de conditions qui sont les moteurs de la vie sociale. Les unes se trouvent dans les circonstances présentes, comme la nature du sol, le nombre des unités sociales, etc. ; les autres sont dans le passé historique ⁸. Et en effet, de même qu'un enfant serait autre s'il avait eu d'autres parents, la société est autre selon la forme des sociétés antécédentes. Si elle prend la suite de sociétés inférieures, elle ne peut être la même que si elle était issue de nations très civilisées. Or Montesquieu, ayant méconnu cette succession et cette parenté des sociétés, néglige entièrement les causes de ce genre. Il ne tient pas compte de cette *vis a tergo* qui pousse les peuples et ne prête attention qu'aux circonstances environnantes ⁹. Quand il entreprend d'interpréter

¹ « L'inconvénient n'est pas lorsque l'État passe d'un gouvernement modéré comme de la république à la monarchie ou de la monarchie à la république, mais quand il tombe et se précipite du gouvernement modéré au despotisme. (Liv V , chap. VIII).

² Livre XI, chap. VIII, fin.

³ « Comme les peuples qui vivent sous une bonne police sont plus heureux que ceux, qui, sans règle et sans chefs, errent dans les forêts ». (Liv. V, chap. XI).

⁴ Il dit que la monarchie des peuples germaniques est née de la corruption de leur gouvernement (liv. XI, chap. VIII) et que les Germains ont mené la vie des peuples barbares (liv. XVIII, chap. XXII et XXX ; cf. liv. XVIII, chap. XIV).

⁵ C'est évidemment de la « démocratie inférieure » qu'il s'agit. [N. du T.].

⁶ « Un État peut changer de deux manières : ou parce que la constitution se corrige, ou parce qu'elle se corrompt ». (Liv. XI, chap. XIII).

⁷ « S'il (l'État) a conservé ses principes et que la constitution change, c'est parce qu'elle se corrige ; s'il a perdu ses principes, quand la constitution vient à changer, C'est qu'elle se corrompt ». (Liv. XI, chap. XIII).

⁸ En latin : in praeterita historia. [N. du T.].

⁹ En latin : circumfusa. - Voir, sur tous ces points, la Note introductive ; et cf. l'article de M. DAVY dans la Revue de Métaphysique et de Morale, juill.-oct. 1949 : L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim, spécialement pages 346-353. Citons seulement ici de ce dernier article ce passage de conclusion : « On

l'histoire d'une société, il ne recherche pas quelle place elle occupe dans la série des sociétés, mais seulement quelle est la nature du sol, quel est le nombre des citoyens, etc. Rien n'est plus contraire à la méthode que Comte a suivie, plus récemment, en traitant les mêmes problèmes. Comte estime que la nature des sociétés dépend tout entière du moment où elles ont apparu et que la science sociale consiste, presque dans sa totalité, à constituer la série des sociétés, Il est superflu d'ajouter que chacune des deux doctrines n'exprime qu'une part de la vérité.

voit que l'explication historique de la genèse avec ses moments distincts et successifs complète au lieu d'exclure l'explication mécanique de la fonction avec ses implications et corrélations nécessaires... C'est dire que l'accent justement mis [dans les Règles de la méthode sociologique] sur l'importance de la causalité de ce que Durkheim appelle les *circumfusa* du milieu social, sur la causalité de l'environnement, n'oblige nullement à méconnaître celle de l'état précédent sur l'état présent. Il y a solidarité d'influence des divers facteurs du présent entre eux et des facteurs du passé sur le présent ». [N. du T.].

« La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale »

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Dans son histoire de la philosophie politique, Paul Janet, après avoir exposé la théorie de Montesquieu, se plaint à juste titre que la plupart de ses commentateurs se soient uniquement proposé de dénoncer les erreurs qu'il a commises, et il ajoute qu'il aurait beaucoup mieux valu, et qu'il eût été plus équitable, de « faire voir en détail la vaste étendue et l'obscurité du sujet choisi par lui et la force d'esprit avec laquelle il s'en est rendu maître »¹. C'est ce que nous avons essayé de faire. Les opinions de Montesquieu sur les questions de détail traitées dans son livre, nous les avons laissées de côté, et nous n'avons insisté que sur ce qui nous paraît être son principal mérite. Expliquons-nous : bien qu'il y ait toujours quelque chose d'inexact à faire remonter la naissance d'une science à tel ou tel auteur, - toute science se constitue à l'aide d'apports ininterrompus et il est difficile de dire à quel instant elle a commencé à exister, - il est certain cependant que c'est chez Montesquieu que, pour la première fois, se trouvent établis les principes fondamentaux de la science sociale². Ce n'est pas, sans doute, qu'il les ait énoncés en ternies exprès : il ne philosophe guère sur les conditions de la science qu'il inaugure. Mais ces principes et ces conditions se trouvent au

¹ Histoire de la science politique, 3e éd., II, pp. 317-319. [4e éd., pp. 397-398].

² Comte a reconnu, dans son *Cours de philosophie positive* (t. IV, pp. 178-185) [*Éd. Schleicher, t. IV, 127-132*] combien Montesquieu a bien mérité de la Science sociale. Mais son jugement est très bref, en partie inexact, ainsi que nous l'avons vu, et surtout ne paraît pas résulter d'une méditation attentive et diligente de la théorie.

fond de sa doctrine et il n'est pas difficile de les apercevoir et de les mettre en lumière.

On a vu ci-dessus quels ils sont. Non seulement Montesquieu a compris que les choses sociales sont objet de science, mais il a contribué à établir les notions-clefs indispensables à la constitution de cette science. Ces notions sont au nombre de deux : la notion de type et la notion de loi.

La première apparaît sans aucun doute dans le livre de Montesquieu. Il montre en effet que non seulement la constitution du pouvoir souverain, mais aussi la vie sociale tout entière diffèrent selon les sociétés, et que pourtant ces formes différentes sont telles qu'on peut les rapprocher. C'était la condition nécessaire pour qu'il fût possible de distinguer des types et des espèces ; car il ne suffit pas que les sociétés présentent d'un côté ou de l'autre certaines similitudes : il faut que leur structure et leur vie puissent être comparées dans leur totalité. Disons plus : Montesquieu ne s'est pas contenté de poser les principes ; il s'en est servi avec bonheur : la classification qu'il a esquissée exprime non sans quelque vérité la répartition même des choses. Il se trompe cependant sur deux points. En premier lieu, c'est à tort qu'il pose que les formes sociales résultent des formes de la souveraineté et peuvent se définir par là. D'autre part, il admet qu'un des types qu'il distingue, le Gouvernement despotique, a par lui-même quelque chose d'anormal : ce qui est incompatible avec la nature d'un type, car chaque type possède sa perfection propre qui, compte tenu des conditions de temps et de lieu auxquelles il répond, est égale à celle des autres.

Quant à la notion de loi, il était plus difficile de la transporter des autres sciences où elle existait déjà, à la nôtre. Dans toutes les sciences, la notion de type apparaît avant celle de loi parce que l'esprit humain la conçoit plus aisément : il suffit de jeter les yeux sur les choses pour y remarquer certaines ressemblances et différences. Mais ces rapports déterminés que nous appelons des lois, étant plus proches de la nature des choses, se trouvent cachés dans son sein ; un voile les recouvre, qu'il faut commencer par écarter pour pouvoir les atteindre et les mettre en lumière. En ce qui concerne particulièrement la science sociale, il y avait certaines difficultés spéciales, résultant de la nature de la vie sociale elle-même. Celle-ci est si mobile, si diverse et si riche de forme variées qu'elle me semble pas pouvoir se ramener à des lois déterminées et immuables. Ajoutons que les hommes ne se croient pas volontiers liés par la même nécessité que les autres réalités de la nature.

Montesquieu cependant, en dépit de l'apparence des choses, affirme qu'il existe dans les choses sociales un ordre fixe et nécessaire ; il nie ¹ que les sociétés aient été organisées selon la fantaisie de l'homme et que leur histoire dépende de causes fortuites ; il tient pour assuré qu'il existe des lois gouvernant ce domaine de l'univers. Mais il les conçoit de façon confuse. Elles n'expriment pas, selon lui, comment la nature de la société engendre les institutions sociales, mais ce que sont les institutions qu'exige cette nature de la société, comme si leur cause efficiente devait être cherchée dans la seule volonté du législateur. De plus, Montesquieu donne ce nom de lois à des

¹ « J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies » (*Préface*).

rapports entre les notions plutôt qu'entre les choses ¹. Sans doute, ce sont celles que la société, pour peu qu'elle soit fidèle à sa nature, observe nécessairement ; mais elle possède la faculté de s'en écarter. Toutefois sa Science sociale ne dégénère pas en une pure dialectique parce qu'il comprend que ce qui est rationnel est précisément ce qui existe le plus souvent en réalité ; cette logique idéale est donc aussi, en partie, dans les choses. Mais il existe des exceptions qui introduisent quelque équivoque dans cette notion.

Dissiper cette équivoque, c'est ce qu'a cherché avant tout la science sociale après Montesquieu. Elle ne pouvait en effet progresser davantage tant qu'on n'avait pas établi que les lois des sociétés ne sont pas différentes de celles qui régissent le reste de la nature et que la méthode qui sert à les découvrir n'est pas autre que celle des autres sciences. Ce sera la contribution d'Auguste Comte à cette science. Il éliminera de la notion de loi tous les éléments étrangers qui jusque-là la faussaient et il revendiquera, comme il est juste, pour la méthode inductive la première place. C'est alors que notre science prendra conscience et de son but et de sa méthode ; c'est alors que toutes les bases nécessaires à son édification se trouveront préparées. Notre opuscule permettra de juger quelle a été dans cette préparation la part de Montesquieu.

¹ *Durkheim reprend cette idée dans les Règles de la méthode sociologique, chap. 1er, § 1er, p. 25 (réédition de 1947, p. 19), en l'appliquant à Comte lui-même. [N. du T.].*

Émile DURKHEIM (1918)

**“ La “pédagogie”
de Rousseau.
Plans de leçons ”**

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1918)

« La “pédagogie” de Rousseau. Plans de leçons »

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1918), « La “pédagogie” de Rousseau. Plans de leçons. » Publication posthume extraite de la *Revue de métaphysique et de morale*, 1918, n° 26, pp. 153 à 180. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 371 à 401). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée vendredi, le 18 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



Table des matières

1. [Première leçon](#)
 - A. [Le caractère idéal et abstrait de la méthode.](#)
 - B. [De l'optimisme pédagogique de Rousseau.](#)
 - C. [Pourquoi il faut prendre la nature pour guide.](#)
2. [Deuxième leçon](#)
 - A. [Qu'est-ce que la nature nous enseigne sur l'éducation ?](#)
 - B. [Comment donner ce sentiment ? Par les hommes ?](#)
 - C. [Les choses](#)
3. [Troisième leçon](#) (forme définitive)
 - A. [La dépendance des choses.](#)
 - B. [Rapports du maître et de l'élève.](#)
 - C. [Éducation négative.](#)
3. [Troisième leçon](#) ([1^{re} forme non définitive de la troisième leçon](#))
 - A. [La dépendance des choses.](#)
 - B. [Le rôle du maître et rapports avec l'élève.](#)
 - C. [La conception de l'éducation négative.](#)
4. [Quatrième leçon](#) (forme définitive)
 - A. [La conception de l'éducation négative.](#)
 - B. [Application du principe à vie morale.](#)
4. [Quatrième leçon](#) ([1^{re} forme non définitive de la quatrième leçon](#))
 - A. [La conception de l'éducation négative.](#)
 - B. [Application du principe à vie morale.](#)

« La “ pédagogie ” de Rousseau. Plans de leçons » *

Émile Durkheim (1918)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1918), « La “pédagogie” de Rousseau. Plans de leçons. » Publication posthume extraite de la *Revue de métaphysique et de morale*, 1918, n° 26, pp. 153 à 180. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 371 à 401). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

* Voir l'encadré dans les deux pages suivantes.

* Publication posthume extraite de la *Revue de métaphysique et de morale*, 26. Le texte est précédé d'une note des éditeurs que voici :

Durkheim, dans le classement de ses manuscrits en vue de sa fin, ajouta la note suivante, que nous avons reproduite déjà en tête du précédent travail sur Rousseau :

Rousseau. *Contrat social*. Pourrait être publié. Promis à Xavier Léon. J'y ait joint des notes sur *l'Émile* qui complèteraient le *Contrat*. Les deux thèses sont connexes et l'on ne s'en doute pas. Y aurait-il lieu de publier ces plans de leçons ? On avisera.

Ceux qu'il chargea du soin de ses œuvres posthumes jugent utile de publier, même sous la forme de Plans, ses notes de leçons sur la Pédagogie de Rousseau.

Il fit ce cours deux fois à Paris.

Il tenait fort à ce côté qu'il a aperçu dans l'œuvre de Rousseau pédagogue.

Rien n'était plus faux, selon lui, que l'interprétation généralement donnée aux doctrines de Rousseau et qui fait de lui l'ancêtre de l'individualisme et de l'anarchie. - Ceci, il l'a démontré dans le travail précédemment publié.

Mais c'est encore confirmé par les doctrines pédagogiques de Rousseau. Elles prouvent à quel degré Rousseau avait le sens de la nature sociale de l'homme et de la réalité de la société, et, à ce titre, elles confirment les vues que Durkheim avait sur l'ensemble de l'œuvre.

Et ensuite, elles sont intéressantes en elles-mêmes, comme un essai de pédagogie rationnelle, - le premier - à partir du principe que l'éducation forme l'homme social.

L'intérêt de ces notes de cours est donc évident.

Sous leur forme actuelle, elles donnent en effet tout l'essentiel, preuve et appareil critique de la preuve, des vues de Durkheim sur la pédagogie de Rousseau.

Elles sont facilement lisibles et suggestives. Notes de cours, elles sont d'une pensée parfaitement élaborée, organisée et agencée.

Elles sont suffisamment démonstratives, et tout le nécessaire, en textes et citations, y est.

C'est plus que du travail en élaboration. C'est du travail fini.

Un mot sur la présentation du manuscrit.

Il est, autant qu'il a été possible, une reproduction fidèle des notes et de leur disposition.

Durkheim prenait le plus grand soin d'une rédaction complète de chacune de ses leçons. Au début de son enseignement, il prenait même la peine d'écrire chaque phrase en entier. Ce n'est qu'à la fin, en pleine possession de soi, qu'il renonça à cette perte de temps et se contenta, par l'indication du thème de chaque phrase, de s'assurer - lui-même et pour lui-même - qu'il était maître du détail de sa pensée.

Il ne parlait pour son cours qu'avec un résumé extrêmement bref, en général les titres de chapitres, Mais avec tous ses textes soigneusement repérés, annotés et en ordre. Il parlait sans notes, mais ne négligeait rien pour donner à l'élève la sécurité du texte original.

Les textes publiés en petit caractère étaient lus, à leur place, et doivent être lus comme ils l'étaient dans la leçon.

Nous n'avons pu retrouver l'édition que Durkheim appelle, dans ses notes, in-12.

Nous avons collationné tous les textes avec l'édition de *l'Émile*, Londres, 1781, t. 1.

Il y a quatre leçons. Les titres des leçons manquent, et nous avons renoncé à les reconstituer. La première est évidemment consacrée à la méthode et aux principes de la pédagogie de Rousseau. - La deuxième à l'éducation et la nature. - La troisième à l'éducation par les choses, et aux rapports qui s'ensuivent entre le maître et l'élève. - La quatrième, à la conception de l'éducation négative et à l'application de cette théorie à l'éducation morale.

Les deux premières leçons n'existent que sous une seule forme. Sauf la fin de la deuxième leçon (C. Les choses, p. 164) qui est reprise dans la deuxième rédaction de la troisième leçon.

La troisième et la quatrième leçon ont été professées sous des formes successives. - La deuxième est évidemment la seule définitive, puisque c'est à elle que se réfère le numérotage, au crayon bleu, des textes, par la main même de Durkheim. - Nous la publions donc la première.

Il avait cependant conservé le manuscrit de la première forme qu'il avait donnée à son syllabus de leçons. C'est qu'évidemment il pensait que son éditeur Pourrait utilement s'y référer, et remplacer des indications trop brèves par des phrases empruntées à la forme primitive.

Nous avons cru devoir éditer également cette première rédaction, en annexe à la seconde, sans répéter les textes qu'on retrouvera aisément.

Les passages imprimés en italique, soit dans le texte de Durkheim, soit dans les textes de Rousseau, ont été soulignés par Durkheim. C'était ceux qu'il lisait ou développait au cours de la leçon avec une particulière attention.

Première leçon

A. - Le caractère idéal et abstrait de la méthode.

[Retour à la table des matières](#)

I - La méthode du Contrat. Il s'agissait de construire un plan de société qui convienne à l'homme en général ; un plan fondé, par conséquent, dans la nature de l'homme. Aussi le problème fondamental consistait-il à retrouver les éléments essentiels de l'homme.

II - Le problème de l'éducation est posé par Rousseau dans les Mêmes termes. Ne se demande pas quelle est l'éducation convenable 11551 pour tel pays et tel temps. Ce sont là *modalités accidentelles* qui ne tiennent pas au fond des choses et dont il faut faire abstraction.

Texte 1 : Caractère idéal et abstrait de la pédagogie de Rousseau :

« En toute espèce de projet, il y a deux choses à considérer : 1° la bonté absolue du projet; en second lieu, la facilité d'exécution. Au premier égard, il suffit pour -lue le projet soit admissible et praticable ci; lui-même que ce qu'il a de bon soit dans la nature de la chose; ici, par exemple, que l'éducation proposée soit convenable à l'homme et bien adaptée au cœur humain. La seconde considération dépend des rapports donnés dans de certaines situations : rapports accidentels à la chose, lesquels, par conséquent, ne sont point nécessaires et peuvent varier à l'infini. Ainsi telle éducation peut être praticable en Suisse et ne l'être pas en France... Or, toutes ces appréciations particulières n'étant pas essentielles à mon sujet n'entrent pas dans mon plan. »

(Émile, Préface, p. IX.)

Texte 1 bis : Caractère idéal de la pédagogie :

(Lire le passage sur la mobilité des choses humaines qui suit la citation.)

« Il faut donc généraliser nos vues et considérer dans notre élève l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine. »

(I, p. 17.)

C'est donc un homme qu'il s'agit d'élever.

Texte 2. - Il s'agit d'élever un homme :

« Dans l'ordre naturel, les hommes étant tous égaux, leur vocation commune est l'état d'homme, et quiconque est bien élevé pour celui-là ne peut mal remplir ceux qui s'y rapportent. Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu m'importe. Avant la vocation que je lui veux apprendre.

« En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre : il sera premièrement homme ; tout ce qu'un homme

doit être, il saura l'être au besoin tout aussi bien que qui que ce soit, et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne...

« Notre véritable étude est celle de la condition humaine. »

(Émile, I, p. 15 et 16.)

Toujours même besoin d'écarter l'accidentel, le variable, de trouver l'essentiel, le roc sur lequel repose la réalité humaine.

B. - De l'optimisme pédagogique de Rousseau.

[Retour à la table des matières](#)

I. - D'après certains textes, bien connus, l'enfant serait naturellement bon. Tout est mal qui vient de l'homme.

Texte 3 : Bonté native :

« Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre... il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres; il ne veut rien tel que l'a fait la nature Pas même l'homme. »

(Émile, I, p. 1.)

Est-ce à dire qu'il ne faille rien faire?

« ... Sans cela » [si l'on ne dressait pas l'homme, si l'on ne contournait pas sa nature] « tout irait plus mal encore, et notre espèce ne peut pas être façonnée à demi. Dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature, et ne mettraient rien à la place. »

(Ibid.)

Conséquence pédagogique. Laisser faire. L'enfant a la moralité intrinsèque. L'homme doit donc se tenir à distance de l'enfant. Le jugement de celui-ci est naturellement juste. Ne le déformons pas.

De ce point de vue, toute la discussion portera sur la question de savoir si l'enfant est parfait ; s'il n'a pas de vices naturels, etc. C'est la thèse couramment prêtée à Rousseau.

II - Mais le texte qui suit devrait faire réfléchir.

Texte 4 : Éducation. Sa puissance :

« Nous naissons faibles, nous avons besoin de forces; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands, nous est donné par l'éducation. »

(Émile, I, p. 5.)

Nécessité de contourner la nature. *Donc, il s'en faut que tout soit parfait en elle.*

III - Si la pensée était celle qu'on prête à Rousseau, l'éducation devrait être réduite au minimum. On devrait laisser faire. Or, nul n'a un sentiment plus vif de la puissance et de la nécessité de l'éducation que Rousseau. L'éducation transforme la nature, la dénature.

Texte 5 : La dénaturation :

« L'homme naturel est tout pour lui : il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapports qu'à lui-même et à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. »

(Émile, I, p. 10, Voir Exemples.)

Pourquoi ? 1°) Faiblesse de l'enfant. Équilibre des désirs et des forces. N'existe pas chez l'enfant.

Faiblesse nécessaire (voir p. 89).

Texte 5 bis : Débilité de l'enfance. Ses raisons

« Si l'homme naissait grand et fort, sa taille et sa force lui seraient inutiles jusqu'à ce qu'il eût appris à s'en servir; elles lui seraient préjudiciables en empêchant les autres de songer à l'assister; et, abandonné à lui-même, il mourrait de misère avant d'avoir connu ses besoins. »
(Émile, I, p. 4.)

2°) Contradiction de l'homme naturel et de l'homme civil. Dénaturation nécessaire.

IV - L'éducateur a donc une fin positive à poursuivre Mettre l'enfant en harmonie avec son milieu.

Texte 6 : L'idéal :

« En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs, car s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés; car si nos désirs s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables; mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné.

« C'est ainsi que la nature qui fait tout pour le mieux l'a d'abord institué... Ce n'est que dans cet état primitif que l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre et que l'homme n'est pas malheureux. »

(I, pp. 127-128.)

Texte 7 : Dénaturation. Produisant l'harmonie en nous :

« Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme, ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui, ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours ; un Français, un Anglais, un bourgeois; ce ne sera rien. »

(I, p. 11.)

Texte 8 : Ne pas imiter :

« Des parents qui vivent dans l'état civil y transportent leur enfant avant l'âge. »
(I, p. 40.)

Former l'homme social.

C. - Pourquoi il faut prendre la nature pour guide.

[Retour à la table des matières](#)

I - Mais dans cette action, prendre la nature comme modèle et guide.

II - Pourquoi ? L'enfant, C'est l'homme à *l'état de nature. Avant la société.* Or, l'état de nature est un état de perfection. Non l'état de perfection absolue, mais en son genre. C'est donc un modèle, en un sens. « Posons *pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits; il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain* » (p. 165). - Explication. Imperfections, d'où ? Désirs non appropriés à nature ; d'où pourraient-ils venir ?

Mais il n'y a pas de bonté originelle au sens positif.

III - Voilà pourquoi la nature de l'enfant doit être respectée. Parfait ? Non. Il s'agit d'élever l'enfant. Comment ? Conformément à sa nature, telle qu'elle est tant qu'elle est à l'état de pureté.

Est-ce tout ? Est-ce l'idéal ? Non. Il dit seulement que, puisqu'il est un enfant, il faut l'élever comme tel, suivant sa nature d'enfant. Condition naturelle de l'homme à la naissance. C'est parce que c'est sa nature. « *La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes* (p. 153). - *L'humanité a sa place dans l'ordre des choses ; l'enfance a la sienne dans l'ordre de la vie humaine* (p. 126). » Voir p. 3 de la préface.

Texte 9 : Chercher l'enfant dans l'enfant

« Les Plus sages... cherchent toujours l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme... Commencez donc par mieux étudier vos élèves; car, très assurément, vous ne les connaissez point. »

(*Émile*, Préface, p. IV.)

IV - Cependant, pourquoi cette préférence ? N'est pas le seul idéal. Pourquoi pas l'autre ? -Même opposition. Est-ce que la question n'est pas tranchée par avance ?

Nullement. Conciliation est possible. On a vu comment et pourquoi. Le problème se pose dans les mêmes termes pour l'éducation. Deux éducations. Nature et homme. Conciliation nécessaire.

Texte 10 : Dénaturation. En quoi elle doit consister :

« Si peut-être le double objet qu'on se propose pouvait se réunir en un seul en ôtant les contradictions de l'homme, on ôterait un grand obstacle à son bonheur. Il faudrait, pour en juger, le voir tout formé; il faudrait avoir observé ses penchants, vu ses progrès, suivi sa marche; il faudrait, en un mot, connaître l'homme naturel. je crois qu'on aura fait quelques pas dans ces recherches après avoir lu cet écrit. »

(1, p. 14.)

Or, comment possible ? L'une est stable, donnée. L'autre, mobile, dépend de nous. Première doit fournir la norme. « Puisque *le concours des trois éducations est nécessaire à leur perfection, c'est sur celle à laquelle nous ne pouvons rien qu'il faut diriger les deux autres.* » (*Émile*, p. 6.) « *C'est donc à ces dispositions primitives qu'il faudrait tout rapporter.* » (*Émile*, p. 8.)

V- Ce qu'il y a à la base de cette doctrine. Idée que la nature physique est la seule chose []¹ ; tout le reste variable, changeant. Ne peut fournir de principe stable de conduite. Éducation essentielle. C'est tout l'homme.

VI - Importance du principe. - On a dit quelquefois que la nouveauté de la pédagogie de Rousseau est son caractère psychologique. Vrai. Étude de l'enfant. Mais caractère dérive, et dérive d'un principe plus général et plus important.

Que faut-il pour que pédagogie prenne caractère scientifique ? Qu'elle s'appuie sur quelque science. Ce *qui est science* : étude objective d'une réalité donnée. Par là, garantie contre impressions personnelles. Critère objectif.

Jusqu'à présent, pédagogie manquait à cette condition. Traduisait sentiments, aspirations. Montaigne. Rabelais. Raisons pour faire figure d'arguments. *Rien à étudier.*

Rousseau. Ne pas exagérer. Part de la passion, de l'influence du milieu. Mais voici cependant émise l'idée que *l'éducation, pour être normale, doit reproduire un modèle donné dans la réalité. Plus construction, puisque quelque chose à connaître. Se référer au donné, mis au-dessus de fantaisie.*

Amorce de la science. Critique de l'idée de nature. Très *a priori*. Cependant, en principe, étalon objectif.

VII - Contrecoup psychologique. Psychologie abstraite et artificielle. Ce n'est même pas assez dire. Marche de la nature.

Principe de *l'Encyclopédie*.

¹ Mot illisible.

Deuxième leçon.

A. - Qu'est-ce que la nature nous enseigne sur l'éducation ?

[Retour à la table des matières](#)

I - Retour sur le principe. Deux éducations. Éducation par la nature. Éducation par l'homme. La première est le prototype ; pourquoi ? - Est-ce *simplement impossibilité* ? Autre raison. Si cette éducation ne peut être changée, c'est qu'elle est fondée dans la nature des choses. Est donc parfaite en son genre. *On a ainsi un modèle.*

Importance de ce principe. Le modèle n'est pas arbitraire. Il y a quelque chose à connaître, à observer. Matière d'une science sur laquelle s'appuie la pédagogie. Par suite, pédagogie devient moins exclusivement une construction subjective et sentimentale.

II - Qu'est-ce que la nature nous apprend sur la manière d'élever ? 1^{re} *Règle.* Elle nous apprend qu'il y a un certain nombre de besoins fondamentaux qui ne demandent pour être satisfaits qu'à pouvoir se développer librement, Spectacle, quand est laissée à elle-même, d'une libre expansion de l'activité, *Animal.* Imitons-le. Laissons faire. D'où la règle de liberté qui est à la base de tous les conseils du 1^{er} Livre. *Point de maillot. Point de lisières.*

Texte 1 : Pas gêner les mouvements :

« Au moment que l'enfant respire en sortant de ses enveloppes, ne souffrez pas qu'on lui en donne d'autres qui le tiennent plus à l'étroit. Point de têtiers, point de bandes, point de maillot... Quand il commence à se fortifier, laissez-le ramper par la chambre; laissez-lui développer, étendre ses petits membres, vous les verrez se renforcer chaque jour. »

(1, p. 72.)

Guérison spontanée par la nature. Point de médecin.

Texte 2 : Guérison spontanée. Pas de médecin :

« Faute de savoir se guérir, que l'enfant sache être malade; cet art supplée à l'autre, et souvent réussit beaucoup mieux : c'est l'art de la nature. Quand l'animal est malade, il souffre en silence et se tient coi ; or, on ne voit pas plus d'animaux languissants que d'hommes... On me dira que les animaux vivant d'une manière plus conforme à la nature, doivent être sujets à moins de maux que nous. Hé bien, cette manière de vivre est précisément celle que je veux donner à mon élève : il en doit donc tirer le même profit. »

(I, p. 57.)

III - Mais en face de cette règle, il y en a une qui, sous certains rapports, est l'opposée. -Rappel *du Contrat*. Pour que l'être civil soit naturel, il faut sentir force morale, comparable à forces physiques, au-dessus de lui. Nécessaire, inéluctable, le limite, l'arrête.

Même sentiment doit être donné par l'éducation. *Le joug de la nécessité*.

Texte 3 : Le sentiment de la nécessité

« Qu'il (l'enfant) sente de bonne heure sur sa tête altière le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité, sous lequel il faut que tout être fini ploie; qu'il voie cette nécessité dans les choses, jamais dans le caprice des hommes; que le frein qui le retient soit la force et non l'autorité. »

(I, p. 161.)

Texte 4 : Nécessité :

« O homme... Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir ; ne regimbe pas contre la dure loi de la nécessité, et n'épuise pas à vouloir lui résister des forces que le Ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver comme il lui plaît et autant qu'il lui plaît. »

(I, p. 36.)

IV - Pourquoi ? L'idéal pour tout être, adaptation à son milieu. Équilibre entre besoins et moyens, facultés et désirs. C'est le vrai pouvoir, la vraie force, condition du vrai bonheur.

Texte 5 - L'idéal. Forces

« Quand on dit que l'homme est faible, que veut-on dire ? Ce mot de faiblesse indique un rapport, un rapport de l'être auquel on l'applique. Celui dont la force passe les besoins, fût-il un insecte, un ver est un être fort ; celui dont les besoins passent la force, fût-il un éléphant, un lion ; fût-il un conquérant, un héros, fût-il un dieu, c'est un être faible... L'homme est très

fort quand il se contente d'être ce qu'il est ; il est très faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité. »

(I, p. 129.)

Texte 6 : L'idéal :

« Un être sensible dont les facultés égaleraient le désir serait un être absolument heureux. »

(I, p. 127.)

Mais que suppose cet équilibre ? Que l'être ne se développe pas sans terme, s'arrête ou est arrêté. Idée de la borne, de la limite infranchissable. « *Le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini* » (p. 129). Cet équilibre se réalise naturellement chez l'animal. Partout dans la nature. Est donc aussi dans la destinée de l'homme. Mais plus difficile à réaliser. *A des facultés superflues, virtuelles.*

Texte 7 : Facultés virtuelles

« Tous les animaux ont exactement les facultés nécessaires pour se conserver. L'homme seul en a de superflues. N'est-il pas bien étrange que ce superflu soit l'instrument de sa misère? »

(I, p. 130.)

Texte 8 : Les facultés virtuelles (Absence de borne) :

« [La nature] a mis toutes les autres [celles qui ne sont pas actuellement nécessaires] comme en réserve au fond de son âme [de l'homme] pour s'y développer au besoin... Sitôt que ces facultés virtuelles se mettent en action, l'imagination, la plus active de toutes, s'éveille et les devance. »

(I, p. 128.)

A l'état de nature, elles sommeillent. Mais qu'un rien les réveille. S'étendent au-delà du donné. Anticipation. Désadaptation. Et alors, on ne sent plus la limite.

Imagination.

Texte 8 bis :

« C'est l'imagination qui étend pour nous la mesure des possibles soit en bien soit en mal, et qui par conséquent excite et nourrit les désirs par l'espoir de les satisfaire. Mais l'objet qui paraissait d'abord sous la main lui plus vite qu'on ne peut le poursuivre ; quand on croit l'atteindre, il se transforme et se montre au loin devant nous. Ne voyant plus le pays déjà parcouru, nous le comptons pour rien ; celui qui reste à parcourir s'agrandit, s'étend sans cesse ; ainsi l'on s'épuise sans arriver au terme ; et plus nous gagnons sur la jouissance, plus le bonheur s'éloigne de nous. »

(I, p. 128.)

V - Qu'en résulte-t-il ? Rien ne peut plus nous satisfaire. Ne savons qu'inventer. - Et puis, quoi que nous fassions, sommes limités. Le monde ne nous cède pas. D'où une sensation de surprise douloureuse.

Texte 9 : Utilité du sentiment de résistance :

« Accoutumés à voir tout fléchir devant eux, quelle surprise en entrant dans le monde, de sentir que tout leur résiste et de se trouver écrasés du poids de cet univers qu'ils pensaient mouvoir à leur gré ! »

(1, p. 151.)

(Or, pour cela, il faut qu'ils soient en présence des choses.)

VI - Mais la limitation, la résistance implique souffrance. Mais d'abord la souffrance est dans la nature.

Texte 10 : L'endurcissement. Éducation négative :

« Observez la nature et suivez la route qu'elle vous trace. Elle exerce continuellement les enfants; elle endure leur tempérament par des épreuves de toute espèce; elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine et douleur... Presque tout le premier âge est maladie et danger. »

(1, p. 32.)

Texte 12 : Nécessité de la douleur. Elle est dans la constitution de l'homme :

« Concevez-vous quelque vrai bonheur possible pour aucun être hors de sa constitution ? et n'est-ce pas sortir l'homme de sa constitution que de vouloir l'exempter également de tous les maux de son espèce ? »

(I, p. 148.)

D'ailleurs, la douleur, la résistance quand on la sent nécessaire, n'irrite pas, n'impatiente pas. *Est acceptée.*

Texte 11 : Sentiment de la nécessité. Produit l'apaisement :

« ... Il est dans la nature de l'homme d'endurer patiemment la nécessité des choses, mais non la mauvaise volonté d'autrui. Ce mot, il n'y en a plus, est une réponse contre laquelle jamais enfant ne s'est mutiné, a moins qu'il ne crût que c'était un mensonge. »

(I, p. 162.)

Ce qu'il y a à la base de l'idée. Ce qui est nécessaire est fondé. Ce qui est fondé ne peut être mauvais. - Même la nécessité de la mort. Textes p. 131 et

133. - Sentiment obscur, peu rationnel de cette légitimité de ce qui est nécessaire.

VII - Aspect peu connu de la doctrine de Rousseau. Ce qu'on y voit d'ordinaire. - Autre sentiment. Autre principe. Comment se concilient. La vraie liberté : faire ce qu'on peut. Donc implique la sensation de l'impossible.

Reste pourtant que c'est d'une tout autre liberté qu'il s'agit. Liberté contenue ; limitée. Notion de limitation lui est essentielle. Discipline sévère. Méprise sur Rousseau.

B. - Comment donner ce sentiment ? Par les hommes ?

[Retour à la table des matières](#)

I - Quelles forces opposer ? - Volonté des hommes ? Commandement ? Obéissance ? - Mais alors, pas de nécessité. Car volonté arbitraire. Commander réclamer l'acte parce qu'on commande, non parce que nécessaire. Ce qui est voulu peut n'être pas voulu. Contingence. Dès que l'enfant se sent en face d'une volonté comme telle, peut en triompher. - Moyen de faire plier.

II - D'ailleurs au nom de quoi commandent les volontés ? Au nom de l'opinion. Or l'opinion n'exprime pas les choses telles qu'elles sont. Les dénature. Chose artificielle. Mort. Maladie.

Texte 13 : L'opinion :

« Otez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion; ôtez les douleurs du corps et les remords de conscience, tous nos maux sont imaginaires. »

(1, p. 129.)

Texte 14 : L'origine du mal :

« Nos maux moraux sont tous dans l'opinion. »

(1, p. 132.)

Même la maladie. C'est l'idée que c'est une maladie qui fait notre tourment. - A plus forte raison, pour la mort,

« Vis selon la nature, sois patient et chasse les médecins; tu n'éviteras pas la mort, mais tu ne la sentiras qu'une fois, tandis qu'ils la portent chaque jour dans ton imagination troublée, etc. »

(1, p. 132.)

III - Cependant il y a les préceptes de la morale. Mais l'enfant ne peut en avoir l'idée. Pourquoi. Est connu par la raison, mais la raison n'est pas dans l'enfant.

Texte 15 : Moralité et raison.

« La raison seule nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience, qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoique indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle. Avant l'âge de raison, nous faisons le bien et le mal sans le connaître, et il n'y a point de moralité dans nos actions (quoiqu'il y en ait quelquefois dans le sentiment des actions d'autrui qui ont rapport à nous). »

(I, p. 94.)

Mettre la charrue avant les bœufs.

Texte 16 : Raison à la fin :

« Le chef-d'œuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable et l'on prétend élever un enfant par la raison ! C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage. Si les enfants entendaient raison, ils n'auraient pas besoin d'être élevés. »

(I, p. 155.)

Neutre moralement. Alors ne comprend pas la raison des ordres. Ne pourra pas s'y soumettre de son plein gré. Obéissance extérieure. (Texte de la p. 156.) *Idées fausses.*

IV - Pas d'ordres au sens propre. Pas invoquer d'autorité. Par suite, proscription des mobiles ordinaires. La discipline dans l'émulation. Tout cela est artificiel.

Texte 18 : Proscription des mobiles ordinaires (émulation, crainte)

« Il est bien étrange que, depuis qu'on se mêle d'élever des enfants, on n'ait imaginé d'autre instrument pour les conduire que l'émulation, la jalousie, l'envie, la vanité, l'avidité, la vile crainte, toutes les passions les plus dangereuses, les plus propres à corrompre l'âme. »

(I, 163.)

C. - Les choses ².

[Retour à la table des matières](#)

I. - Seules, les choses peuvent donner le sentiment de nécessité. Parce que seules, elles sont soumises à des lois nécessaires. - Ici, rien d'arbitraire. Elles sont ce qu'elles sont. (Texte ³.)

Ici, plus de volonté capricieuse. Le possible et l'impossible. (Texte ⁴.) *La force des choses.*

II - Choses connues par sensations. Donc, J'élever dans un milieu purement sensible. - En accord avec sa nature d'enfant, N'a que des sensations. (Texte ⁵.)

III - Grande nouveauté. - Principe de l'éducation jusqu'alors. Les hommes. On élève l'homme par l'homme.

Principe renversé. L'élever par les choses. *Choses mises jusqu'ici hors du monde moral. Le sont encore en un sens,* Cependant contribuent à préparer l'homme moral. Propédeutique essentielle. *Sentiment indispensable vient de là.* Pour être initié dans le monde moral. N'en vient pas.

Pourquoi ? C'est que l'homme moral est parent de la nature.

² Ce 3e développement de la 2e leçon se retrouve dans la 3° leçon, en particulier dans la rédaction définitive, dans le 1er paragraphe intitulé : la Dépendance des choses.

³ Le texte indiqué manque, mais est évidemment le texte 6, p. 165.

⁴ Le texte manque, évidemment p. 165 également.

⁵ Le texte manque, évidemment *Émile*, I, pp. 155 et 164.

Troisième leçon :

Forme définitive.

A. - La dépendance des choses.

[Retour à la table des matières](#)

I - Aspect peu connu de la doctrine. - Libéralisme.

Nécessité d'une discipline, d'une contention. Pas d'infini. Limitation. Désirs bornés. - Équilibre.

II - Mais *par quoi ? Volonté ?* Contingentes. Dépendance contre nature. *Pourquoi une volonté à une volonté ?*

Spectacle de la nature. - Tout ce qui est fini s'arrête. Ne peut pas faire autrement. Pas de choix : lois inflexibles.

III - Retour sur le *Contrat social* ⁶.

IV - *Pas d'ordre ; pas d'obéissance.*

Texte 1 : Pas d'obéissance :

« Qu'il ne sache ce que c'est qu'obéissance quand il agit, ni ce que c'est qu'empire, quand on agit pour lui. »

(1, p. 143.)

Pas de leçons verbales.

⁶ Cf. *Revue de métaphysique et de morale*, t. 25, p. 21.

Texte 2 : Pas de leçons :

« Ne donnez à votre élève aucune espèce de leçon verbale, il n'en doit recevoir que de l'expérience. »

(I, p. 164.)

Pas d'action de l'enfant sur le maître.

Texte 3 : Ni obéissance ni commandement. Nécessité

« Votre enfant ne doit rien obtenir parce qu'il le demande, mais parce qu'il en a besoin ; ni rien faire par obéissance, mais seulement par nécessité : ainsi les mots d'obéir et de commander seront proscrits de son dictionnaire, encore plus ceux de devoir et d'obligation ; mais ceux de force, de nécessité, d'impuissance et de contrainte y doivent tenir une grande place. »

(I, p. 159.)

Donc, pas de *châtiment*.

Texte 4 : Pas de châtiment :

« ... qu'il ne faut jamais infliger aux enfants le châtiment comme châtiment, mais il doit toujours leur arriver comme une suite naturelle de leur mauvaise action. »

(I, p. 192.)

[Application *au mensonge*.]

D'ailleurs pas de moralité.

Texte 5 :

Dépourvu de toute moralité dans ses actions, il ne peut rien faire qui soit moralement mal, et qui mérite ni châtiment ni réprimande. »

(I, p. 164.)

V - Mais alors, où chercher la force qui arrête et contienne ? - Dans les choses. *Agissent nécessairement ; impersonnellement*. N'obéissent à aucune volonté personnelle. C'est donc *d'elles seules que doit émaner cette première éducation*. - *La force des choses*.

Sens de ce qui est possible ou impossible.

Texte 6 : La force des choses :

« Il ne faut point se mêler d'élever un enfant quand on ne sait pas le conduire où l'on veut par les seules lois du possible et de l'impossible. »

(I, p. 163.)

Limites naturelles des choses. - Sens *de la nécessité*.

Texte 7 : Force, non autorité :

« ... Qu'il sente de bonne heure, sur sa tête altière, le dur joug que ta nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité, sous lequel il faut que tout être fini ploie; qu'il voie cette nécessité dans les choses, jamais dans le caprice des hommes ; que le frein qui le retient soit la force, non l'autorité.

(I, p. 161)

Obstacles physiques.

Texte 8 : La dépendance des choses

« Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de ta nature dans le progrès de son éducation. N'offrez jamais à ses volontés indiscrètes que des obstacles physiques ou des punitions qui naissent des actions mêmes, et qu'il se rappelle dans l'occasion, sans lui défendre de mal faire, il suffit de l'en empêcher. L'expérience ou l'impuissance doivent seules lui tenir lieu de loi. »

(I, p. 143.)

VI - Pas de punitions comme telles.

Texte 9 : Pas de châtement :

« ne lui infligez aucune espèce de châtement, car il ne sait ce que c'est qu'être en faute; ne lui faites jamais demander pardon, car il ne saurait vous offenser. Dépourvu de toute moralité dans ses actions, il ne peut rien faire qui soit moralement mal et qui mérite ni châtement ni réprimande. »

(I, p. 164.)

Ce que c'est. *Frein accepté parce que résulte de la nature des choses*, Par quoi les remplacer ? Conséquences *physiques de l'acte*. - *Méthode des conséquences naturelles*.

VII - Autorité niée de cette première éducation.

Caractère *sui generis* qui impose le respect et l'obéissance. Agir par respect pour l'autorité. -Idée explicitement niée par Rousseau.

De toute éducation ? De toute la vie sociale et morale ? Non. S'agit de la première. Autorité viendra ensuite. Autorité de la loi. Mais devra être modelée sur cette action des choses, c'est-à-dire sur nécessité physique. Nécessité, forme première d'obligation.

Nécessité de cet ordre pour que sentiment de l'autorité soit normal,

VIII - Comparaison avec Spencer. Celui-ci nie toute discipline. Toute contention. Sens de l'utile et du nuisible. *Pas de contrainte.* S'adresser à l'intérêt.

Rousseau sent discipline indispensable. Sentiment vivant, partout présent. Contention. *Effort sur soi.* Sorte de moralité.

Contestable que moralité puisse se former ainsi. Mais sens de la moralité. Sens de l'autorité. -Et même caractère de généralité et d'impersonnalité vraies de l'autorité morale. La règle. Kant et Rousseau. - Mais *caractère impératif non moins nécessaire.* Commandement impersonnel.

B. - Rapports du maître et de l'élève.

[Retour à la table des matières](#)

I - Donc, devra vivre dans un milieu de choses. *Par conséquent sensible.* - D'ailleurs d'accord avec sa nature d'enfant. Homme à l'état de nature.

Texte 10 : Milieu sensible :

« Faites que tant qu'il n'est frappé que des choses sensibles, toutes ses idées s'arrêtent aux sensations; faites que de toutes parts il n'aperçoive autour de lui que le monde physique : sans quoi, soyez sûr qu'il ne vous écoutera point du tout, ou qu'il se fera du monde moral dont vous lui parlez des notions fantastiques que vous n'effacerez de la vie. »

(I, p. 155.)

II - Mais alors, pas de maître? Pas d'action?

Erreur d'interprétation. *Pas d'action directe*. Mais toute action n'est pas interdite. - Maître *dispose des choses; est derrière elles*; en dispose légitimement.

Puissance considérable. Maître peut s'imposer, non par ordre, mais en faisant agir les choses.

Texte 11 : Le maître et les choses :

« Qu'il (l'élève) croie toujours être le maître et que ce soit vous qui le soyez. Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté; on captive ainsi la volonté même. Le pauvre enfant qui ne sait rien, qui ne peut rien, qui ne connaît rien, n'est-il pas à votre merci ? Ne disposez-vous pas, par rapport à lui, de tout ce qui l'environne ? N'êtes-vous pas le maître de l'affecter comme il vous plait ?... Sans doute, il ne doit faire que ce qu'il veut, mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il lasse; il ne doit pas faire un pas que vous ne l'ayez prévu; il ne doit pas ouvrir la bouche que vous ne sachiez ce qu'il va dire. »

(I, p. 250.)

Avec cela, on peut faire ce qu'on veut.

Texte 12 : Puissance du maître par la force des choses (L'important est de donner l'impression de la force des choses.)

« La sphère de l'un et de l'autre (du possible et de l'impossible) lui étant également inconnue, on l'étend, on la resserre autour de lui comme on veut. On l'enchaîne, on le pousse, on le retient avec le seul lien de la nécessité, sans qu'il en murmure; on le rend souple et docile par la seule force des choses, sans qu'aucun vice ait l'occasion de germer en lui. »

(I, p. 163.)

III - Par là s'expliquent les prétendues contradictions. *La comédie des vitres brisées*. - Pas de contradiction en réalité. Faire sentir *la force des choses*, les présenter dans l'ordre qui convient, pour qu'elles produisent l'action qui est en elles, ne viole pas le principe. Ce sont les choses qui agissent. C'est leur leçon qui forme.

IV - Mais où trouver un milieu approprié ? Difficile.

Texte 13 : Le théâtre de la première éducation (Alors le placer dans l'isolement.)

« Mais où placerons-nous cet enfant pour l'élever comme un être insensible, comme un automate ? Le tiendrons-nous dans le globe de la lune, dans une île déserte ? L'écarterons-nous de tous les humains ?...

« ... Je sens ces difficultés, j'en conviens; peut-être sont-elles insurmontables. Mais toujours est-il sûr qu'en s'appliquant à les prévenir, on les prévient jusqu'à un certain point. je montre le but qu'il faut qu'on se propose; je ne dis pas qu'on y puisse arriver; mais le dis que celui qui en approchera davantage aura le mieux réussi. »

(I, pp. 171-172.)

Le village. Pas de société.

Théâtre de l'éducation :

« Vous ne serez point maître de l'enfant si vous ne l'êtes de tout ce qui l'entoure.

(I, p. 173.)

Théâtre de l'éducation :

« Au village, un gouverneur sera beaucoup plus maître des objets qu'il voudra présenter à l'enfant; sa réputation, ses discours, son exemple auront une autorité qu'ils ne sauraient avoir à la ville; étant utile à tout le monde, chacun s'empressera de l'obliger, d'être estimé de lui, de se montrer au disciple tel que le maître voudrait qu'on tût en effet. »

(I, p. 175.)

V - Cependant principe ne peut pas être absolu. Enfant demande au maître. Maître répond. Rapports inévitables. Que seront-ils ?

VI - Même principe. Pas maître qui parle ; chose par sa bouche. - Pas l'élève qui doit-être écouté ; nature des choses. Ne pas céder parce qu'il désire ; mais parce que désir fondé dans nature des choses. Exigent condescendance. Besoin.

Texte 14 :

(Donc c'est le besoin, c'est-à-dire la nature des choses qui doit dicter la conduite de l'éducateur.)

« N'accordez rien à ses désirs parce qu'il le demande ; mais parce qu'il en a besoin. Qu'il ne sache ce que c'est qu'obéissance quand il agit, ni ce que c'est qu'empire quand on agit pour lui. Qu'il sente également sa liberté dans ses actions et dans les vôtres. »

(I, p. 143.)

Et comme ce sont les choses qui parlent, maître doit parler comme choses, *Manifestations de sa volonté doivent avoir caractère de manifestations naturelles. - Nécessité.*

Efficacité du lien de nécessité :

« On l'enchaîne, on le pousse, on le retient avec le seul lien de la nécessité, sans qu'il en murmure; on le rend souple et docile par la seule force des choses, sans qu'aucun vice ait l'occasion de germer en lui. »

(I, p. 163.)

Irrévocabilité.

Ne pas céder aux pleurs - mais au besoin

« Si le besoin l'a tait parler, vous devez le savoir et faire aussitôt ce qu'il demande; mais céder quelque chose à ses larmes, c'est l'exciter à en verser, c'est lui apprendre à douter de votre bonne volonté, et à croire que l'importunité peut plus sur vous que la bienveillance. »

(I, p. 145.)

Mur d'airain.

Texte 15 : Volonté, mur d'airain

« Ce dont il doit s'abstenir, ne le lui défendez pas, empêchez-le de le faire, sans explications, sans raisonnements; ce que vous lui accordez accordez-le à son mot, sans sollicitations, sans prières, surtout sans condition... mais que tous vos refus soient irrévocables, qu'aucune importunité ne vous ébranle, que le non prononcé soit un mur d'airain contre lequel l'enfant n'aura pas épuisé cinq ou six fois ses forces, qu'il ne tentera plus de le renverser. »

(I, p. 161.)

VII - Grande nouveauté. - Jusqu'à présent, éducation de l'homme par l'homme. - Exclusion de la nature. Le matériel et le spirituel.

Principe renversé. Choses. *Ont encore en un sens leur caractère ancien.* Pas domaine de moralité. Mais préparent à former moralement. Propédeutique essentielle. *Sentiment indispensable vient d'elles* (discipline, modération). - *Devra se modifier*; prendre forme nouvelle. *Mais pour se transformer, doit être.* Ne peut se former qu'à l'école des choses,

Pourquoi ? Homme civil à l'image de l'homme naturel.

C. - Éducation négative.

[Retour à la table des matières](#)

I - Comment qualifier cette éducation ? - Négative ? On l'a dit. Rousseau se sert de l'expression,

Pourquoi ⁷ ?

II - Plus généralement en ce que nie l'action de l'homme. D'où négation de la morale.

III - Mais cette morale négative a une valeur positive.

⁷ Nous ne reproduisons pas les textes donnés p. 173, qu'on trouvera au 1^{er} paragraphe de la 4^e leçon (Forme définitive).

Troisième leçon

Première forme, non définitive

A. - La dépendance des choses.

[Retour à la table des matières](#)

I - Rappel du principe. Il faut que l'homme se sente contenu, arrêté. Un frein lui est nécessaire. *Pourquoi ?* Condition de l'équilibre qui est condition du bonheur. - Mais *par quoi ?* *Volontés* humaines ? Forces physiques. Pour que résistances soient acceptées, il faut que soient senties nécessaires. Légitimes parce que fondées dans la nature des choses. La force des choses exprime leur nature.

Volontés humaines doivent être écartées. *Contingentes*. Ou elles ne font que réclamer ce que réclament les choses, et inutiles. Ou elles s'y surajoutent, et elles les altèrent. Superposent au monde réel un monde de fictions, d'imaginaires. Opinion. - La morale ?

II - Restent donc les choses. Seules peuvent donner le sentiment de nécessité. Soumises à des lois nécessaires. *Inflexibles*. - *Rien d'arbitraire : sont ce qu'elles sont*. Leur action découle de leur nature. (Texte ⁸.)

Ce qui l'arrête, c'est le sentiment de l'impossible. (Texte.) *Et cette contention est acceptée*. Source d'une discipline spontanée. (Texte.)

III - Point d'ordres. Point de commandement. Point d'obéissance. (Texte.) - Plus généralement pas de *leçons verbales*. *Choses parlent*. (Texte.)

⁸ Les textes se trouvent déjà dans la précédente rédaction de la même leçon.

Par suite, *pas de punition* comme telle. Ce qu'elle est. Pas de place pour elle. 1° Pas d'ordre. 2° Pas de moralité. - Remplacée par les conséquences naturelles de l'acte. (Texte.)

IV - C'est l'idée d'autorité qui est niée. Définir l'idée. Caractère *sui generis* qui impose le respect et l'obéissance. Agir par respect pour une autorité. Autorité de la règle et de la personne.

Rousseau explicite cette conséquence de sa doctrine. (Texte.)

V - Mais les choses ne sont connues que par la sensation. Donc, doit vivre dans un milieu purement sensible. - Est conforme à sa nature d'enfant. N'est pas mûr pour le monde moral. (Texte.)

B. - Le rôle du maître et rapports avec l'élève.

[Retour à la table des matières](#)

I - Mais alors point de maître ou témoin ? Non. Ce qui est défendu, c'est l'action directe. Non toute action. Maître dispose des choses. Est derrière elles. Puissance considérable. (Texte.)

C'est là ce qui *explique les prétendues contradictions*. La comédie du jardinier ; des vitres brisées.

II - C'est même cette raison qui détermine quel doit être le théâtre de cette première éducation. *Problème difficile*. (Texte.) *C'est le village*. Pourquoi ? (Texte.)

III - Cependant Rousseau sent bien que le principe ne peut être absolu. *Enfant demande au maître*. Maître répond. Rapports directs inévitables. Que seront-ils ?

IV - Régles d'après même principe, Les choses étaient l'intermédiaire entre élève et maître. Maintenant maître exprime choses. Ce n'est pas le maître qui doit parler. Choses par sa bouche. *Ce n'est pas l'élève qui doit être écouté ; nature des choses. Ne pas céder ou résister parce qu'il plaît, ou parce qu'il demande*. Mais parce que les choses imposent la condescendance. *Besoin*. (Textes.)

Et comme c'est la nature qui parle, il faut que les manifestations de la volonté du maître aient tout le caractère de manifestations naturelles. Nécessaire. Irrévocable. Mur d'airain. (Textes.)

Toujours le même principe. Contrat Social.

V - Grande nouveauté. - jusqu'à présent, instrument unique de l'éducation : l'homme. On élève l'homme par l'homme. *Développer. Pas de nature.*

Principe renversé. Choses. - jusqu'ici mises hors du monde moral. Opposition du spirituel et du matériel. - *Choses ont encore en un sens ce caractère.* Pas de moralité. Mais préparent à faire l'homme moral. *Propédeutique essentielle. Sentiment indispensable* vient de lui. *Sentiments de la discipline, de l'équilibre, de l'ordre moral.*

Importé de l'état de nature dans le monde moral. - Comment possible ? C'est que l'homme moral est parent de l'homme à l'état de nature. Celui-ci est le modèle.

C. - La conception de l'éducation négative.

[Retour à la table des matières](#)

I - Cette éducation est-elle négative ? - Rousseau se sert de cette expression. (Textes ⁹.)

II - Elle est vraie en un sens. - Exclusion de l'homme et de la société. Ni les opinions. (Texte.) Ni la morale. *Morale toute négative.*

III - Mais cette morale négative a une valeur positive. C'est la partie essentielle de la morale. (Textes.) Pourquoi. État d'innocence. Morale négative. Donc doit être aussi la vertu par excellence. Conception de la vie sociale : individus ne se lésant pas ; n'empiétant pas. Pas de fusion, pas de communion.

Mode de votation.

IV - Plus généralement, l'action des choses a un effet positif. Elle préforme. Elle constitue la partie principale de l'éducation. (Texte.) Pourquoi ? C'est que l'homme à l'état naturel est la base de l'homme moral et civil et que tout dépend des fondations. - L'un reproduit l'autre. Retour sur les deux éducations. D'où grande importance de la première éducation, et du premier âge. (Texte.)

V - Tout ce qui précède contient l'essentiel de la doctrine. Le reste est beaucoup moins original et profond. Serons plus brefs.

⁹ Les textes se trouvent dans la forme définitive de la 4^e leçon aux paragraphes A et B.

Quatrième leçon :

Forme définitive.

A. - La conception de l'éducation négative.

[Retour à la table des matières](#)

I - Résumé de ce qui précède. S'agit de première éducation. - Le maître, ce sont les choses. D'elles se dégage l'action éducative. Effacement du maître.

II - *Comment la qualifier ?* Est positive, si transmission d'idées et sentiments. Ici aucune. Maître s'abstient. - A distance. *Pas d'action informatrice*. - Donc négative.

Texte 1 : Éducation négative

« La première éducation doit donc être purement négative. [Pourquoi?] Elle consiste non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur. Si vous pouviez ne rien faire et ne rien laisser faire? si vous pouviez amener votre élève sain et robuste à l'âge de douze ans, sans qu'il sût distinguer sa main droite de sa main gauche, dès vos premières leçons, les yeux de son entendement s'ouvriraient à la raison. »

(I, p. 168.)

Texte 2 : Expectative :

« Pour former cet homme rare, qu'avons-nous à faire? Beaucoup, sans doute; c'est d'empêcher que rien ne soit fait. Quand il ne s'agit que d'aller contre le vent, on louvoie ; mais si la mer est forte et qu'on veuille rester en place, il faut jeter l'ancre. »

(I, p. 14.)

III - Expression vraie en un sens. Quelque chose d'éliminé, nié ; homme. - Société. - Pas de transmissions. Opinions éliminées.

Texte 3 : Éducation négative

Il s'agit de « garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines ».
(Émile, I, p. 3.)

Caractère négatif très accusé en ce qui concerne la morale.

Texte 4 : L'enfant doit rester étranger au monde moral - (C'est le vice introduit) - ne doit connaître que le monde physique :

« Avant l'âge de raison, l'on ne saurait avoir aucune idée des êtres moraux ni des relations sociales; il faut donc éviter autant qu'il se peut, d'employer des mots qui les expriment, de peur que l'enfant n'attache d'abord à ces mots de fausses idées qu'on ne saura point, ou qu'on ne pourra plus détruire. La première fausse idée qui entre dans sa tête est en lui le germe de l'erreur et du vice; c'est à ce premier pas qu'il faut surtout faire attention. Faites que, tant qu'il n'est frappé que des choses sensibles, toutes ses idées s'arrêtent aux sensations; faites que, de toutes parts, il n'aperçoive autour de lui que le monde physique : sans quoi, soyez sur qu'il ne vous écoutera point du tout ou qu'il se fera du monde moral, dont vous lui parlez, des notions fantastiques que vous n'effacerez de la vie. »

(Comparaison avec Descartes.)

(I, p. 154.)

IV - Mais d'abord, morale négative à valeur positive. Partie essentielle de la morale.

Texte 5 : Importance de la morale négative

« La seule leçon de morale qui convienne à l'enfance... est de ne jamais faire de mal à personne. Le précepte même de faire du bien, s'il n'est subordonné à celui-là, est dangereux, faux, contradictoire. Qui est-ce qui ne fait pas du bien ? tout le monde en fait, le méchant comme les autres ; il fait un heureux aux dépens de cent misérables... Les plus sublimes vertus sont négatives : elles sont aussi les plus difficiles, parce qu'elles sont sans ostentation, et au-dessus même de ce plaisir si doux au cœur de l'homme, d'en renvoyer un autre content de nous. »

(I, p. 203.)

Pourquoi? L'homme à l'état de nature vit dans l'innocence. C'est que sont à l'état insulaire ¹⁰. Pas de société ; ni de mal. Donc, morale par excellence.

¹⁰ Allusion à Robinson Crusoé.

Transporter ce point de vue dans l'état social : hommes ne lésant pas ; n'empiétant pas - respectant limites. - Contrat social. - Pas de fusion ni de communion. Relations toutes négatives.

La manière de voter ¹¹.

V - Cette morale est positive en un autre sens. L'action des choses. Elle est positive. *Préforme. Imprime à l'esprit* des attitudes définies qui se retrouveront partout, sont à la base de tout. *Partie essentielle de toute éducation. Base de toute constitution morale et intellectuelle.*

Texte 6 : Importance de l'éducation spontanée :

« L'éducation de l'homme commence à sa naissance; avant de parler, avant que d'entendre, il s'instruit déjà. L'expérience prévient les leçons; au moment qu'il connaît sa nourrice, il a déjà beaucoup acquis. On serait surpris des connaissances de l'homme le plus grossier, si l'on suivait son progrès depuis le moment où il est né jusqu'à celui où il est parvenu. Si l'on partageait toute la science humaine en deux parties, l'une commune à tous les hommes, l'autre particulière aux savants, celle-ci serait très petite en comparaison de l'autre. »

(I, p. 79.)

C'est que l'homme à l'état civil est fondé sur l'homme naturel et tout dépend des fondations. *L'un modelé sur l'autre. C'est là que nous puisons le sens du réel.*

VI D'où grande importance de la première éducation. C'est là un *âge critique*. Erreur ou vérité.

Texte 7 : Le premier âge, âge critique :

« Le plus dangereux intervalle de la vie humaine est celui de la naissance à l'âge de douze ans. C'est le temps où germent les erreurs et les vices, sans qu'on ait encore aucun instrument pour les détruire; et quand l'instrument vient, les racines sont si profondes qu'il n'est plus temps de les arracher. »

(I, p. 167.)

Importance cartésienne des notions initiales.

VII - Insister sur rôle attribué aux choses. Ne pas interpréter Rousseau avec formules courantes. *Idée peut-être paradoxale, mais originale.*

¹¹ Allusion au vote du peuple souverain et à l'expression de la volonté générale.

Choses conseillent parce que parlent à l'imagination, frappent, sont aisément et fortement perçues. *Moyens d'échapper à l'abstraction. Instruments commodes, complémentaires.*

Pour Rousseau, tout cela est vrai. Mais raison plus profonde. Choses instruments de culture. Pas procédé de secours. Action morale ne peut venir que d'elles. Font l'homme.

Dégager le sens profond. Loi morale, mur d'airain qui arrête. joug salutaire. Immoralité, si volontés capricieuses. - Contact avec nature peut y aider. Ainsi sciences servent à formation morale. Sens de la nécessité, de la *résistance des choses*. Supériorité aux volontés. - C'est de cette éducation pré-morale qu'il s'agit.

B. Application du principe à vie morale.

[Retour à la table des matières](#)

I - Si on s'en tient à la rigueur, point d'éducation morale. *Pas de relations humaines ; donc point de moralité.* Si l'on se croit obligé de lui donner des idées morales, c'est qu'on s'écarte de la règle ; c'est qu'on insère homme entre choses et enfants. *Mauvaise introduction.*

Exemple : mensonge. 1°) Relatif au passé. Enfant a tout intérêt à dire ce qui est, puisque a besoin des autres pour s'adapter. Tromper = se faire du mal. Ment parce qu'on lui a commandé. 2°) Promettre ce qu'on a dessein de ne pas tenir. Mais enfant ignore convention sociale. - N'existe que dans le présent.

Texte 8 : Mensonge :

« Il suit de là que les mensonges des enfants sont tous l'ouvrage des maîtres, et que vouloir leur apprendre à dire la vérité n'est autre chose que leur apprendre à mentir. »

(1, p. 195.)

II - Cependant pratiquement impossible. Contact avec hommes ; pas vide absolu. Notions nécessaires. Mais 1°) tardives ; 2°) sensibles. Le présent.

Texte 9 : Nécessité d'une initiation morale :

« Je tiens pour impossible qu'au sein de la société, l'on puisse amener un enfant à l'âge de douze ans, sans lui donner quelque idée des rapports d'homme à homme, et de la moralité des actions humaines. Il suffit qu'on s'applique à lui rendre ces notions nécessaires le plus tard qu'il se pourra, et que, quand elles deviendront inévitables, on les borne à l'utilité présente, seulement pour qu'il ne se croie pas le maître de tout, et qu'il ne fasse pas du mal à autrui sans

scrupule et sans le savoir... il y a aussi des naturels violents dont la férocité se développe de bonne heure et qu'il faut se hâter de faire hommes pour n'être pas obligé de les enchaîner. »

(1, p. 180.)

Rousseau va-t-il violer son principe ? Non. Pas commandements ni défenses. *Enseignement doit venir de la réalité, de la vue des forces qui y sont en jeu.* - Maître *se bornera à les diriger et manier.* Action *de l'éducateur comparée à celle du médecin.*

III - Toutefois maître doit cacher son action pour que élève ne la sente pas. Autrement, effet manqué. Produit des volontés, non des choses. - Donc, mise en scène nécessaire.

IV - Comment s'y prendre ? Deux aspects de la vie morale. Droits et devoir. C'est par droits qu'il faut commencer. Seul sentiment chez l'enfant : amour de soi. C'est de ce mobile qu'il faut se servir.

Texte 10 : Devoirs et droits :

« Tous nos mouvements naturels se rapportent d'abord à notre conservation et à notre bien-être. Ainsi le premier sentiment de la justice ne nous vient pas de celle que nous devons, mais de celle qui nous est due; et c'est encore un des contresens des éducations communes, que parlant d'abord aux enfants de leurs devoirs, jamais de leurs droits, on commence par leur dire le contraire de ce qu'il faut, ce qu'ils ne sauraient entendre, et ce qui ne peut les intéresser. »

(I, p. 181.)

V - Mais quels droits ? Personnes ? Choses ? - Personnes peuvent se défendre. *Agissent par elles-mêmes. Pas menacer.* -

Autrement des choses. « *La première idée qu'il faut lui donner est donc moins celle de la liberté que celle de la Propriété* » (p. 182).

Pourquoi ? - Artificiel.

VI - Donc son droit de propriété ? Comment ? *Leçons de choses.* Le faire assister à la *genèse de son droit* : lui *en donner la sensation.* Réaliser l'ensemble de circonstances d'où cette institution est née.

Exclusion *des jouets, vêtements.* Car propriété pas primitive.

VII - Ce que ce droit implique originellement. 1°) Le travail. 2°) Le droit du premier occupant. « *L'idée de la propriété monte naturellement au droit de*

premier occupant par le travail » (p. 188). Deux éléments. 1°) Travail. 2°) Privilège du premier occupant par la force.

VIII - De là passer au respect de la propriété d'autrui. Contrat. Les vitres brisées. Enfant enrhumé. Accord. Engagement. Première obligation. Premier lien social. L'individu est pris.

Texte 11 : Lien social

« Le petit méchant ne songeait guère en faisant un trou pour planter sa lève qu'il se creusait un cachot où sa science ne tarderait pas à le faire enfermer.

Nous voilà dans le monde moral; voilà la porte ouverte au vice. Avec les conventions et les devoirs naissent la tromperie et le mensonge... voilà les misères de la vie humaine qui commencent avec ses erreurs. »

(I, p. 191.)

S'arrêter là.

IX - Autre principe. L'imitation. « L'homme est imitateur, l'animal même l'est ; le goût *de* l'imitation est de *la nature bien ordonnée* » (p. 202). - *Procédé* inférieur d'autant plus approprié.

Texte 12 : Imitation :

« Je sais que toutes ces vertus par imitation, sont des vertus de singe... Mais dans un âge où le cœur ne sent rien encore, il faut bien faire imiter aux enfants les actes dont on veut leur donner l'habitude, en attendant qu'ils les puissent faire par discernement et par amour du bien. »

(I, p. 202.)

Mais reste fidèle au principe. Exclusion de tout mobile social. C'est l'acte qui appelle l'acte. Pas d'exhortation ni d'appel au désir de briller.

Quatrième leçon

Première forme, non définie

A. - La conception de l'éducation négative.

[Retour à la table des matières](#)

I - Résumé : 1) Imitation de la nature. 2) Tous êtes bornés ; condition d'équilibre. 3) Bornés par quoi ? Choses. *Seules donnent impression de borne nécessaire* : invincible et légitime.

Donc enfant doit vivre au milieu des choses. Seules enseignent. *Maître par elles. S'il agit par lui-même doit imiter l'action des choses et fondées sur la nature des choses.*

II - Mais alors comment qualifier cette éducation. Positive, dans la mesure où implique intervention destinée à transmettre idées, sentiments, etc. Maître s'abstient. Surveillance à distance. Pas d'action informatrice. Donc négative. (Textes ¹².)

III - Expression vraie en un sens : quelque chose d'éliminé : l'homme, la société. Niée. *Opinions humaines.* (Texte.) *Morale.* (Texte.)

IV - Mais cette morale négative a une valeur positive. C'est la partie essentielle de la morale. (Texte.) - Pourquoi ? L'homme à l'état de nature vit dans l'innocence. Ce qui est. Hommes loin les uns des autres. Pas de mal. Morale négative. Donc morale par excellence. - *Transporter ce point de vue dans l'état social. Hommes ne se lésant pas ; n'empiétant pas. Pas de fusion ; relations négatives.*

Mode de votation.

¹² Les textes se trouvent déjà dans la précédente rédaction de la même leçon.

V - Plus généralement, l'action des choses est positive. Préforme. Imprime à l'esprit des attitudes définies, qui se retrouveront partout. Partie essentielle de toute éducation. (Texte.)

Pourquoi ? C'est que l'homme à l'état de nature est base de l'homme civil, et tout dépend des fondations. L'un reproduit l'autre. *Retour vers les deux éducations.*

D'où grande importance de la première éducation. *C'est là que nous puisons sens du réel.* L'homme est fait, une fois celle-ci terminée. *Age critique.* (Texte.)

VI - Bien insister sur le rôle ainsi attribué aux choses. Ne pas interpréter Rousseau avec nos idées et formules. Idée peut-être paradoxale et fausse, mais originale. Choses conseillent parce que parlent à l'imagination, frappent, plus aisément et fortement perçues. Moyens d'échapper à l'abstraction. Instruments commodes, complémentaires. - Pour Rousseau, instruments de la culture. Sans doute, *comprend mieux ce qui est sensible; mais il y a des enseignements qui ne peuvent venir que des choses et sont essentiels. Font l'homme.*

B. - Application du principe à vie morale.

[Retour à la table des matières](#)

I - Si on s'en tient à la rigueur du principe, point d'éducation morale proprement dite. Pas de relations humaines. Pas de place pour moralité ou immoralité. - Si *l'on se croit obligé de lui donner des idées morales*, c'est qu'on s'écarte de la règle, c'est qu'on introduit l'homme entre choses et enfants. On l'introduit maladroitement.

Exemple. Mensonge. 1°) *Relatif au passé.* Enfant a tout intérêt à dire ce qui est, puisque a besoin des autres pour s'adapter aux choses. *Tromper = se faire du mal.* Ment parce qu'on lui a commandé. 2°) Promettre ce qu'on a dessein de ne pas tenir. Mais engagement, convention sociale. Enfant ne peut s'engager : n'existe que dans le présent. (Texte.)

II - Cependant pratiquement impossible. Pas vide absolu. Contact avec les hommes. Quelques idées, ou sensations morales nécessaires. (Texte.)

Rousseau va-t-il violer son principe ? Non. *Obtenir le résultat sans commandement, ni défenses, ni punitions.* Enseignement doit venir de la réalité, de la vie, *des forces en jeu dans la vie.*

Maître se bornera à les manier et diriger. *L'art de l'éducateur comparé à l'art du médecin.*

Toutefois, maître doit *cacher son action*, pour qu'élève ne la sente pas et ne prenne pas marche des choses pour produit d'une volonté arbitraire. D'où comédie nécessaire.

III - Comment s'y prendre ? Deux aspects de la vie morale. Droits et devoirs. C'est par droit qu'il faut commencer. *Seul sentiment chez l'enfant : amour de soi.* C'est de lui qu'il faut se servir. Donc droits. (Texte.)

IV - Mais quels droits ? Droits des personnes ? Des choses ? Ceux qu'il menace le plus dangereux. Or, personnes peuvent se défendre. Donc, pas menacer. Autrement des choses. « *La première idée qu'il faut lui donner est donc moins celle de la liberté que de la propriété* » (I. p. 182).

C'est par son droit qu'il faut commencer. Mais comment. *Pas d'enseignement.* Leçons de choses. Le faire assister à la genèse de son droit : lui en donner la sensation. (Se reporter au début.) *Réaliser artificiellement l'ensemble des circonstances qui ont donné naissance à l'institution de la propriété.*

Donc exclusion des jouets. Car propriété transmise non acquise par lui.

V - Qu'implique originellement le droit de propriété : 1°) Le travail. 2°) Le droit de premier occupant. « *L'idée de la propriété remonte naturellement au droit de premier occupant par le travail.* » D'où petit drame en 2 actes : 1°) Travail. 2°) Privilège de premier occupant. Résistance de la force.

VI - De là passer au respect de la propriété d'autrui. Contrat. Les vitres brisées. Elles sont à moi. Engagement. Première obligation. Voilà le lien social. *L'individu est pris.* (Texte.)

S'arrêter.

VII - Autre principe : l'imitation. « *L'homme est imitateur ; l'animal même l'est ; le goût de l'imitation est dans la nature bien ordonnée.* » - Procédé inférieur. D'autant plus approprié.

Mais rester fidèle au principe. Exclusion de tout mobile social. C'est la vue de l'acte qui suscite l'acte. Pas d'explication, pas d'appel au désir de briller, de se faire applaudir.

VIII - Liste non exhaustive. Le vice. Pas de développement sur les conséquences. Lui faire sentir ce qu'il a d'anormal (p. 178).

Fin de l'article.

Émile DURKHEIM (1887)

“ La philosophie dans les universités allemandes ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1887)

“ La philosophie dans les universités allemandes ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1887), “ La philosophie dans les universités allemandes.” Texte extrait de la *Revue internationale de l'enseignement*, 1887, n° 13, pp. 313 à 338 et 423 à 440. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 437 à 486). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée vendredi, le 18 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



Table des matières

« [La philosophie dans les universités allemandes](#) »

- I [Remarques à propos de l'organisation de l'enseignement.](#)
- II [Manière d'enseigner.](#)
- III - [Matières enseignées et esprit de l'enseignement.](#)
- IV [Les étudiants. - Les séminaires. - Le laboratoire de M. Wundt. - Un « verein » philosophique.](#)
- V [Conclusion](#)

« La philosophie dans les universités allemandes »

par Émile Durkheim (1887)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1887), « La philosophie dans les universités allemandes. » Texte extrait de la *Revue internationale de l'enseignement*, 1887, n° 13, pp. 313 à 338 et 423 à 440. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 437 à 486). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

[Retour à la table des matières](#)

L'organisation de l'enseignement philosophique dans les universités allemandes n'est plus inconnue en France. Elle a été décrite dans plusieurs articles de la *Revue internationale* et de la *Revue philosophique* ¹. La question est assurément assez complexe pour pouvoir être reprise. Cependant les intéressantes études que nous venons de rappeler nous permettront d'être plus court en nous dispensant des redites. Il y a un certain nombre de faits que nous supposerons connus ².

¹ V. Séailles, « L'enseignement de la philosophie en Allemagne » (*Revue Internationale*, 15 septembre 1883, et H. Lachelier, « L'enseignement de la philosophie dans les Universités allemandes » (*Revue philosophique*, février 1881.)

² Pour les détails de l'organisation générale, la distinction des professeurs ordinaires, extraordinaires, honoraires, privat-docenten, les questions de traitement, le mécanisme des

I

Remarques à propos de l'organisation de l'enseignement.

[Retour à la table des matières](#)

Les deux Universités où l'enseignement philosophique est le plus étendu sont celles de Leipzig et de Berlin.

Il y a quelques années encore celle de Leipzig tenait la tête ; elle avait du moins sur sa rivale une supériorité numérique qu'elle semble avoir perdue. D'après ce que rapporte M. H. Lachelier, Berlin ne comptait en 1879 que 6 professeurs ou privat-docenten. Il y en a maintenant 14 dont 3 professeurs ordinaires, 1 professeur honoraire, 4 professeurs extraordinaires et 6 privat-docenten. Le nombre des cours annoncés pour le semestre d'hiver 1886-1887 est de trente environ. Leipzig au contraire reste stationnaire avec 8 ou 10 professeurs de tout ordre, qui font en moyenne de 20 à 25 cours par semestre³. Cependant c'est toujours à Leipzig que se rendent de préférence les étrangers qui viennent en Allemagne compléter leur éducation philosophique. C'est à M. Wundt et à son enseignement qu'est due cette vogue persistante. C'est cette même cause qui nous a attiré à Leipzig et nous y a retenu plus longtemps qu'ailleurs. Aussi, bien que nous n'ayons pas l'intention de faire une monographie, la description de cette Université sera tout naturellement le centre de cette étude⁴.

examens, etc., nous renvoyons aux articles ci-dessus cités et aux nombreuses études que la *Revue Internationale* a déjà publiées sur les Universités allemandes.

³ J'ai été notamment frappé du petit nombre des privat-docenten à Leipzig. Il n'y en a actuellement que 2, il y en avait plus autrefois. Au contraire leur nombre a doublé à Berlin où il n'y en avait que 3 en 1883, d'après un tableau publié par M. Séailles.

⁴ Voici le nombre des professeurs et privat-docenten dans les Universités autres que Berlin et Leipzig : Bonn 7. Breslau 5, Göttingen 3, Heidelberg 3, Munich 5, Strasbourg 4, Erlangen 3, Fribourg 1, Giessen 1, Greifswald 3, Halle 5, Iéna 3, Kiel 3, Königsberg 3, Marburg 3, Munster 3, Tübingen 3, Würzburg 2. - Quant au nombre des professeurs extraordinaires, il est tantôt de 3 (Berlin, Leipzig, Bonn, Breslau, Halle, Munich,

Voici le programme des cours qui ont été faits à Leipzig pendant l'été de 1886.

Psychologie, M. Wundt prof. ord. 4 leçons par semaine jusqu'en juin et 5 leçons à partir du 1er juin, privatim.

Psychologie, M. Strümpel prof. ord. honor. 4 leçons, privatim.

Psychologie, M. Seydel prof. extr. 4 leçons, privatim.

Psychologie et physiologie des perceptions sensibles, M. Wolft, privat-docent, 2 leçons, publice.

Histoire de la philosophie moderne, M. Seydel, 4 leçons, privatim.

Histoire de la philosophie moderne, M. Von Schubert Solden, privat-docent, 3 leçons, privatim.

Histoire de la philosophie, M. Hermann, prof. ord. honor. 4 leçons, privatim.

Histoire de la philosophie ancienne, M. Heinze, prof. ord., 4 leçons, privatim.

Introduction à la philosophie et à la logique, M. Heinze, 4 leçons, privatim.

Introduction à la théorie de la connaissance et à la logique, M. Drobisch prof. ord., 4 leçons, privatim.

Philosophie de la religion, M. Strümpel, 2 leçons, privatim.

Morale et philosophie du droit, M. Biedermann, prof. ord. honor. 2 leçons, privatim⁵.

A ces cours proprement philosophiques on peut ajouter les suivants :

Histoire de la pédagogie, M. Masius, prof. ord., 4 leçons, privatim.

Didactique du gymnase, M. Richter, prof. ext., 2 leçons, privatim.

Morale théologique, M. Luthard (Faculté de théologie).

Le fondement scientifique de la croyance en un Dieu personnel, M. Fricke (Faculté de théologie).

Ce qui frappe tout d'abord dès qu'on jette un coup d'œil sur ce tableau, c'est le grand nombre des cours qui traitent des mêmes questions et semblent faire double emploi. Cette concordance n'est pourtant pas le résultat d'une rencontre fortuite, car elle se reproduit à chaque semestre. Pendant l'hiver de 1886-1887 il sera professé à Leipzig trois cours de logique et cinq cours sur l'histoire de la philosophie. En revanche la psychologie disparaît entièrement du programme. Nous relevons de même à Berlin, pendant l'été de 1886, quatre cours consacrés à l'histoire de la philosophie (un à l'histoire générale, trois

Strasbourg), tantôt le 2. Les Universités de Fribourg, de Giessen et de Wurtzbourg sont les seules où il n'y ait qu'un seul professeur ordinaire de philosophie.

⁵ M. Biedermann est un professeur non de philosophie, mais d'histoire. - M. Fechner est toujours porté sur la liste des professeurs de l'Université : mais il y a longtemps qu'il ne fait plus son cours. - M. Drobisch, quoique âgé de 84 ans, a continué son enseignement jusqu'au dernier semestre, mais il a dû s'en faire dispenser pendant le courant de l'été.

à la philosophie moderne exclusivement) ; quatre cours de logique ; quatre cours sur Kant ⁶. Que dire de l'Université de Munich, où sur cinq cours trois étaient consacrés à l'histoire de la philosophie ?

Ce système a ses partisans et théoriquement il n'est pas sans avantages. La philosophie, peut-on dire pour le défendre, vit de discussions. Elle ne possède pas un critérium objectif qui lui permette de faire la sélection entre les idées. Il faut donc les laisser se produire librement et librement lutter les unes avec les autres. Les meilleures, c'est-à-dire les plus justes, sont celles qui sont le mieux douées pour la lutte et qui triompheront. Or l'Université n'est-elle pas le théâtre naturellement indiqué pour cette guerre courtoise ? Il importe donc que les vues les plus diverses s'y trouvent représentées et que la jeunesse puisse choisir entre elles avec liberté et en connaissance de cause. Tous ces enseignements parallèles ne se répètent pas, mais se complètent. L'Université ne doit appartenir ni à une école ni à une coterie ; elle doit rester fidèle à son nom ; elle doit être une image raccourcie de la science tout entière.

On ne saurait nier tout ce qu'il y a d'élevé dans cette conception. Seulement à force de parler de la fin idéale des Universités, on oublie trop à quoi, dans la réalité, se réduit leur fonction. Une université allemande n'est pas une sorte de société savante où les professeurs initieraient leur auditoire aux résultats de leurs recherches personnelles. C'est une école où l'on enseigne des vérités acquises, ou regardées comme telles. L'étudiant y vient apprendre un certain nombre de sciences qu'il n'a pas étudiées au gymnase. Voilà tout. Quand il arrive, il n'a pour ainsi dire pas entendu parler de philosophie ; quand il partira, il devra posséder quelques notions sur la nature des sciences philosophiques, sur les principales questions qui y sont traitées, sur les méthodes que l'on y suit. Mais on ne pourra pas plus lui demander et il ne lui sera pas plus possible d'être kantien, hégélien ou positiviste, qu'à un élève de nos lycées au lendemain du baccalauréat. Il suivra donc une fois pour toutes un cours de logique, un cours de psychologie, un cours sur l'histoire de la philosophie ; mais il n'ira pas confronter l'enseignement de M. X... qui professe le kantisme, par celui de M. Y... qui professe à côté l'hégélianisme. Il trouvera tout aussi bien auprès de l'un qu'auprès de l'autre les connaissances très générales qu'on exige de lui. Ajoutons qu'en fait et sauf quelques exceptions il n'y a entre les tendances qui se partagent pour le moment la philosophie universitaire en Allemagne que des nuances. On nous objectera que nous par-

⁶ Outre ces cours très généraux, voici les sujets plus particuliers qui étaient étudiés à Berlin : M. Zeller, sur la *Critique littéraire et historique* ; *Philosophie du droit* ; M. Michelet, *Système de la philosophie comme science exacte* ; M. Gizicki, *Éthique* ; M. Lasson, *Philosophie de la religion* ; M. Ebbinghaus, la *Psychologie de la vision* ; M. Deussen, la *Logique des Hindous* ; M. Simmel, *Histoire de l'éthique*.

lons seulement du gros des étudiants et que nous oublions l'élite qui se destine à l'enseignement de la philosophie ou l'étudie par goût désintéressé. Malheureusement cette élite est peu nombreuse. Nous aurons à revenir sur ce point.

Il nous semble donc qu'il y a dans cette multitude de cours, qui se font les uns aux autres une concurrence apparente, une véritable perte de force. Il y aurait tout profit, je crois, si les professeurs s'entendaient davantage pour se répartir entre eux les différentes parties de la science qu'ils sont chargés d'enseigner. Mais nous touchons ici à une des particularités de l'organisation universitaire en Allemagne. On sait que chaque université a sa vie propre et son autonomie⁷ : eh bien ! les différents cours d'une même université ne sont pas moins indépendants les uns des autres. Certes nos voisins ont raison d'être fiers de cette admirable décentralisation intellectuelle, qui laisse à chaque travailleur sa pleine initiative ; et nous avons de bonnes raisons pour la leur envier. Mais encore faudrait-il que tous ces enseignements voisins et solidaires ne s'ignorassent pas les uns les autres. Au reste, dès qu'on a passé le seuil de l'Université, on a, dans un fait bien insignifiant en vérité, une image visible du sentiment vraiment jaloux que le professeur allemand a de son indépendance. Au lieu de ces grandes affiches, claires et bien ordonnées, que l'on voit à la porte de nos Facultés, et où les cours sont si méthodiquement classés, qu'un coup d'œil suffit pour apercevoir celui qu'on cherche, on se trouve en présence de deux ou trois vitrines, remplies de bulletins microscopiques, étroitement serrés les uns contre les autres, si bien qu'on reste un bon moment tout désorienté, sans savoir par où commencer. Chaque professeur ou privat-docent inscrit ou fait inscrire par son *famulus* sur une de ces petites feuilles le sujet, l'heure et le lieu de ses leçons, ainsi que les jours et les heures où il reçoit les étudiants ; et ce sont ces petits bouts de papier collés au hasard les uns à côté des autres qui forment le programme officiel des cours de l'Université. Vraiment tandis que je m'escrimais à y découvrir le nom que je cherchais et à y déchiffrer des caractères souvent illisibles, je ne pouvais m'empêcher de penser qu'un peu de centralisation française avait parfois du bon.

Ce qui achève de démontrer l'inutilité de ces cours multipliés, c'est que la plupart d'entre eux ne sont, pour ainsi dire, pas suivis. Quand on parcourt le *Verzeichniss der Vorlesungen* (petite brochure où l'on trouve les noms des professeurs et les sujets des cours), il est malaisé de ne pas trouver imposante celle longue liste de professeurs de tout ordre et de toute provenance, et il est certain que la plupart de nos Facultés, avec leur unique philosophe, font maigre figure à côté de cette armée compacte, Mais cette première impression se

⁷ Cette autonomie a cependant été exagérée par plusieurs écrivains. Surtout il ne faut pas croire que l'Université soit entièrement indépendante du pouvoir central.

modifie quelque peu dès qu'on se met à fréquenter l'Université, car on constate alors que la plupart de ces leçons sont sans grande utilité parce qu'elles sont à peu près sans auditeurs. Sur les dix philosophes qui enseignaient à Leipzig, il n'y en avait guère que deux ou trois qui étaient assidûment et abondamment fréquentés. J'ai vu un privat-docent faire régulièrement son cours trois fois par semaine, devant un auditoire composé de son *famulus* et de deux autres étudiants. Je ne sais pas d'ailleurs ce que ces derniers venaient faire, car ils ne prenaient pas de notes et ne semblaient même pas attentifs. Il est des professeurs qui ne montrent pas une telle constance et qui refusent de venir pour si peu d'élèves. A peine ont-ils ouvert leur cours qu'ils le ferment et se donnent tout entiers à leurs travaux personnels. Si encore c'était la valeur scientifique du maître qui attirait seule les étudiants et décidait du succès, il n'y aurait pas trop lieu de se plaindre de ce que tant de cours sont abandonnés. Il n'y a pas de vie sans lutte, pourrait-on dire, et il n'y a pas de lutte sans vaincus. Voulez-vous avoir des auditoires actifs, ardents, enthousiastes ? Résignez-vous à voir à côté des auditoires vides. La sélection ne peut se faire avec fruit, si elle ne se fait sur une large étendue, et s'il n'y a, par conséquent, beaucoup de sacrifiés. Pour que quelques professeurs soient suivis avec zèle, il faut qu'il y ait plus encore qui soient délaissés. Par malheur, les choses se passent beaucoup plus simplement, et même beaucoup plus vulgairement. Les raisons qui fixent la faveur des étudiants n'ont d'ordinaire rien à faire avec la science et sont exclusivement d'ordre pratique. Les professeurs auprès desquels ils se rendent en foule sont ceux qui font partie du jury d'examen. Un homme, même ordinaire, s'il est revêtu de cette dignité *, est à peu près assuré de faire salle pleine. Les autres ne sont fréquentés que par le petit nombre des esprits curieux. Pourtant, comme me le faisait remarquer un étudiant qui ne laissait pas de suivre les mêmes errements et me le confessait, il y aurait tout intérêt à Procéder autrement. Les professeurs dont les cours se trouvent ainsi fréquentés, étant plus ou moins rapprochés du faîte de leur carrière, mettent à leurs leçons moins d'ardeur que des débutants qui ont pour eux le feu de la jeunesse et que stimule le besoin d'arriver. Rien d'ailleurs n'est plus contraire à notre intention que de voir dans cet esprit pratique un défaut spécial de l'étudiant allemand, et nous ne prétendons pas que la moyenne des élèves de nos Facultés ait beaucoup plus de zèle scientifique. L'homme est le même partout et l'étudiant aussi ; les amis désintéressés de la science sont le petit nombre, en deçà comme au-delà du Rhin. Mais de ce que les conditions sont à peu près les mêmes dans les deux pays, il suit naturellement que cet énorme appareil de cours est un luxe sans grands profits.

* Mot écrit tel quel dans le texte [JMT].

S'il n'a pas de grands profits, il a certainement de graves inconvénients. En effet, les professeurs ordinaires ne forment que la minorité des maîtres qui enseignent à l'Université. Les autres sont des professeurs honoraires ou extraordinaires qui ont tout au plus un très petit traitement, ou bien enfin des privat-docenten qui n'ont généralement d'autres ressources que les honoraires payés par leurs auditeurs. Dieu sait si cette institution a été vantée chez nous ! Comment, en effet, n'en pas admirer la souplesse quand on la compare avec la rigidité de notre organisation administrative ? A mon départ de France, je partageais l'idée commune ; mais les Allemands eux-mêmes ont pris soin de me détromper. En effet, d'après ce que je viens de dire, on comprend sans peine qu'un privat-docent, sans ressources personnelles, risquerait fort de mourir de faim. On nous a cité l'exemple d'un des hommes les plus considérables de l'Allemagne qui pendant les longues années où il est resté privat-docent était littéralement affamé. D'une manière générale, c'est une très grande exception qu'un privat-docent puisse se suffire. Il en résulte qu'il existe dans les Universités allemandes un véritable prolétariat, et si ces prolétaires d'un nouveau genre ne sont pas plus nombreux, c'est que sauf les jeunes gens de vocation irrésistible et de robuste volonté, on ne se risque guère dans la carrière académique si l'on ne jouit de quelque aisance. Certes, il est très beau et très honorable pour un pays qu'une carrière aussi ardue continue à être recherchée par l'élite de la société ⁸. D'autre part, cette existence sévère, cette vie de privations et de sacrifices trempe solidement le caractère des jeunes hommes qui s'y destinent en connaissance de cause. Enfin, le besoin ne peut qu'exciter leur activité. Il n'en est pas moins vrai que l'accès de l'enseignement supérieur se trouve ainsi fermé à bien des esprits qui seraient appelés à y réussir, et qu'une sélection ainsi opérée risque fort de ne pas se faire au mieux des intérêts de la science.

L'objection est vieille et on y a depuis longtemps répondu que l'institution des privat-docenten est la pierre angulaire de l'édifice universitaire, car elle est l'unique réserve où se recrutent les futurs professeurs de l'Université. La réponse est sans réplique, mais elle nous fait en même temps toucher du doigt un des points par où l'organisation de l'enseignement public en Allemagne prête le plus à la critique. Entre les gymnases et l'Université il y a une solution de continuité. Sans doute, tout *Gymnasiallehrer* a été, pendant trois ans au moins, étudiant à l'Université, mais une fois qu'il l'a quittée, rien ne l'y rattache plus que le souvenir. La carrière de l'enseignement secondaire et celle de l'enseignement supérieur sont absolument distinctes et il faut choisir entre elles une fois pour toutes. Il est très rare qu'un professeur de gymnase soit

⁸ Il faut noter en outre que les privat-docenten ne sont pas exemptés du service militaire.

appelé à l'Université ⁹. Celle-ci devant se suffire à elle-même est donc obligée d'entretenir à côté d'elle un certain nombre de maîtres surnuméraires parmi lesquels elle puisse choisir, au fur et à mesure que la nécessité s'en fait sentir, les professeurs dont elle a besoin. Voilà ce qui rend l'institution des privat-docenten indispensable en Allemagne. Mais on voit qu'elle n'a pas chez nous la même raison d'être. C'est dans nos lycées que nos Facultés se renouvellent, du moins en partie. Notre système a l'avantage d'entretenir dans l'enseignement public un double courant : l'un qui va de la tête aux extrémités, et l'autre qui retourne des extrémités à la tête. Le professeur de lycée est relié à l'Université non pas seulement par le souvenir d'un passé qui va chaque jour en s'effaçant, mais par une légitime espérance. Il en résulte sinon plus de vie, du moins une activité répandue sur une plus large surface ¹⁰.

II

Manière d'enseigner.

[Retour à la table des matières](#)

On connaît la simplicité avec laquelle le professeur allemand fait son cours. Elle n'est pourtant pas sans exception. Il en est qui visent à l'éloquence et se font un renom d'orateurs. Il est vrai qu'ils sont assez mal vus de la majorité des étudiants, qui ne parlent jamais sans sourire un peu de « leurs manières théâtrales » ; ils semblent même être l'objet d'une sorte de défiance. Pourtant j'ai entendu faire ce reproche à des hommes comme Kuno Fischer et Du Bois Reymond ; c'est dire que ces sortes de sentences sont souvent rendues avec une sévérité qui frise le philistinisme. Toutefois il est incontestable que le défaut contraire est beaucoup plus fréquent. Il est un certain nombre de professeurs qui poussent le dédain des formes oratoires jusqu'à dicter littéralement leurs cours. On conçoit que ces sortes de leçons manquent un peu d'animation. Le professeur lit deux fois et souvent plus chaque membre de phrase. Va-t-il trop vite ? Un frottement de pieds très significatif l'en avertit ;

⁹ Le cas se présentait autrefois; mais aujourd'hui il est infiniment rare.

¹⁰ Nous ne voulons pas dire que l'institution des privat-docenten ne puisse être utilisée chez nous, mais alors elle doit servir à de tout autres fins. En réalité, ce serait une tout autre institution.

et, docile, il se reprend et articule avec plus de lenteur. De temps en temps il s'interrompt pour donner quelques explications complémentaires sur le ton de la conversation ordinaire. Aussitôt tous les élèves lèvent la tête et se reposent un moment. Reprend-il le ton monotone de la dictée ? à ce seul signal toutes les têtes s'abaissent comme par enchantement et les plumes de courir sur le papier. Ces mouvements alternés se font avec un merveilleux ensemble ; et vraiment quand il y a deux cents élèves dans la salle, le coup d'œil est assez curieux. D'autres professeurs se contentent de résumer en l'expliquant le livre qu'ils ont écrit sur les questions qu'ils traitent. Maîtres et élèves apportent l'ouvrage et la leçon se passe en commentaires ¹¹. Bien entendu un grand nombre de professeurs savent se tenir à égale distance de ces extrêmes et prouvent une fois de plus que le soin de la forme, l'art de la composition, une animation modérée se concilient très bien avec les intérêts de la science. Quant à la clarté, loin d'être négligée, elle est pour eux l'objet d'un souci constant. Chargés d'un enseignement élémentaire, ils ne sortent pas de leur rôle. Ils ne se donnent pas pour tâche d'être originaux ; ce dont les étudiants ne leur sauraient aucun gré. Ils tiennent avant tout à se faire comprendre. On sent chez eux un continuel effort pour rester à la hauteur des élèves, toute sorte de procédés sont employés dans ce but, divisions multipliées et indiquées avec soin, répétition de la même idée sous des formes différentes, résumé de la leçon précédente au commencement de chaque entretien, etc.

La leçon n'est que de trois quarts d'heure. Elle commence toujours quinze minutes après l'heure indiquée sur l'affiche, mais finit à l'heure précise. Les élèves ne souffrent guère qu'elle se prolonge au-delà. Ce fait a souvent étonné les observateurs qui l'ont rapporté. On s'est demandé si la puissance d'attention de l'étudiant allemand ne dépassait pas quarante-cinq minutes. On a fait aussi remarquer, et non sans raison, qu'en un si court espace de temps il était difficile de faire une leçon composée. On aurait dû ajouter, il est vrai, que cet inconvénient n'est pas si grand en Allemagne qu'il le serait chez nous, parce que le professeur fait son cours presque tous les jours et qu'il ne se passe pas plus de vingt-quatre ou de quarante-huit heures entre deux leçons. Peut-être même pourrait-on dire que pour faire tenir exactement un sujet dans chaque heure de cours il faut souvent se résigner à des arrangements assez artificiels. Mais, quoi qu'il en soit, la coutume dont nous parlons a une très simple explication, et elle est étroitement liée à l'organisation même des Universités. Les bâtiments de l'Université s'étendent le plus souvent sur une vaste étendue. Les Instituts de chimie, de physiologie sont même assez distants de l'édifice principal. il faut donc laisser aux élèves le temps nécessaire pour aller d'un

¹¹ Dans ce cas, les étudiants sont avertis par l'affiche. On lit par exemple : M. X... traitera de la psychologie d'après son *Traité de psychologie*.

cours à l'autre. Peut-être arriverait-on au même résultat en combinant savamment les cours ; mais qu'on songe à la quantité de leçons qui se font chaque jour dans une grande Université et on conviendra qu'un pareil travail n'est guère commode, s'il n'est pas impossible. D'ailleurs on ne pourrait procéder de cette manière, sans porter atteinte à la liberté de l'étudiant, à cette *Akademische Lernfreiheit*, si chère à tout le monde, aux maîtres comme aux élèves. Il a donc paru plus simple de laisser entre chaque leçon un repos d'un quart d'heure, et voilà d'où vient cette heure académique (*akademische Stunde*) qui a fini par devenir l'unité de temps dans la vie universitaire. Elle a, comme on le voit, plus d'avantages que d'inconvénients.

III

Matières enseignées et esprit de l'enseignement.

Pour donner au lecteur une idée exacte des matières enseignées, nous avons relevé le nombre des cours consacrés à chaque partie de la philosophie pendant le dernier semestre d'été dans toutes les universités d'Allemagne réunies.

Logique (y compris la théorie de la connaissance)	20 cours
Psychologie	16 cours
Histoire de la philosophie générale	9 cours
Histoire de la philosophie ancienne	6 cours
Histoire de la philosophie du moyen âge	2 cours
Histoire de la philosophie moderne	15 cours
Études sur les auteurs, leçons sur un système.....(anciens)	7 cours
ou explication d'un ouvrage	(modernes) 20 cours
Introduction à la philosophie	5 cours
Éthique ou philosophie du droit	17 cours
Métaphysique	6 cours
Esthétique	3 cours
Philosophie de la religion	8 cours
Pédagogie	6 cours

Ces chiffres sont à peu près constants. Pour le semestre d'hiver nous trouvons de même 20 cours de logique, 15 de psychologie, 33 d'histoire de la philosophie, 29 sur les auteurs, 15 sur la morale et la philosophie du droit, 7 sur la métaphysique ¹².

A côté de ces cours où l'on enseigne, d'une manière un peu générale, toute une partie de la science, il y a un assez petit nombre de leçons consacrées à l'étude de sujets spéciaux. En voici la liste à peu près complète pour l'été 1886. *Psychologie de la vision* (Berlin, M. Ebbinghaus). - *Psychologie et physiologie des perceptions sensibles* (Leipzig, M. Wolff). - *Psychophysique* ou la nouvelle théorie sur les rapports de l'âme et du corps (Halle, M. Stumpf). - *Sur le monisme et le matérialisme* (Breslau, M. Weber). - *Le concept de Dieu* (Koenigsberg, M. Thiele). - *Sur le mouvement et la causalité* (Strasbourg, M. Kerry). - *Philosophie des mathématiques et de la mécanique* (id.). - *Fondement de la philosophie de l'histoire* (Tübingen, M. Sigwart). - *Anthropologie philosophique* (Tübingen, M. Pfeiderer). - *Logique des Indous* (Berlin, M. Deussen). - *Naturphilosophie* (Goettingen, M. Müller).

Le lecteur a sans doute été frappé de la rareté des cours de métaphysique. Faut-il voir dans ce fait le symptôme d'une transformation que serait en train de subir l'esprit de la philosophie allemande et l'Allemagne cesserait-elle d'être la terre classique de la métaphysique ? Nous ne le croyons pas et nous donnerons plus bas de nombreux faits à l'appui de cette opinion. Nous entendions même un jour, non sans étonnement, un professeur déclarer au cours d'une leçon sur la philosophie contemporaine, que notre époque était caractérisée par le réveil de l'esprit métaphysique. Si la métaphysique est négligée dans l'enseignement, c'est tout simplement qu'elle tient peu de place dans l'examen. Seuls les candidats qui désirent professer dans les gymnases cet enseignement philosophique très élémentaire qu'on appelle la propédeutique philosophique sont tenus d'avoir quelque connaissance de ces questions. Avant tout, dit le règlement, « ils doivent être parvenus à avoir une idée de l'essence de la philosophie en se familiarisant avec les concepts métaphysiques élémentaires ¹³. Mais ces sortes de candidats sont en petit nombre. Aux autres on demande seulement d'avoir étudié « les lois les plus importantes de la logique et les choses essentielles de la psychologie empirique (*die Hauptsach-*

¹² M. Lachelier nous donne pour deux semestres réunis les chiffres suivants : histoire de la philosophie, 46 ; logique, 32 ; psychologie, 26. D'après notre relevé, on trouve aujourd'hui pour deux semestres, 66 cours d'histoire, 40 de logique et 31 de psychologie. D'où provient cette différence ? D'une augmentation dans le nombre des chaires ou d'une tendance plus marquée de l'enseignement à devenir plus général et à délaisser de plus en plus les sujets spéciaux et restreints ? Une réponse catégorique est difficile, mais la seconde explication est assez vraisemblable et confirmerait ce que nous disons plus bas sur la généralité de l'enseignement philosophique.

¹³ Règlement officiel pour l'examen du professorat de gymnase.

chen der empirischen psychologie), d'avoir lu avec attention et compris un ouvrage philosophique important dont le choix leur est laissé, enfin de posséder quelque connaissance en histoire de la philosophie. Ainsi, nous venons de le voir, les études métaphysiques restent l'essence de la philosophie, *das Wesen der Philosophie*. Seulement on en juge indigne la foule des étudiants ordinaires et on les réserve pour la petite élite des initiés. On en fait l'objet d'une sorte d'enseignement ésotérique. En tout cas ce fait tranche une question souvent agitée chez nous et démontre qu'il peut y avoir un enseignement philosophique très suffisamment vivant, sans métaphysique. Il est curieux que ce soit le pays le plus métaphysicien d'Europe qui se soit chargé de faire l'expérience.

Les trois parties de la philosophie dans lesquelles se renferme l'enseignement, les trois disciplines philosophiques comme on dit en Allemagne, sont la psychologie, la logique et l'histoire de la philosophie ; encore ne s'occupe-t-on guère que de l'histoire de la philosophie moderne et de la philosophie contemporaine. Contrairement à ce qui se passe chez nous la logique tient plus de place que la psychologie. C'est par elle que les étudiants ont l'habitude de commencer l'étude de la philosophie. On trouve à chaque instant dans les programmes des cours ce titre : Introduction à la philosophie et logique. Elle comprend presque toujours une théorie de la connaissance et souvent une méthodologie. Elle constitue avec la métaphysique ce qu'on appelle la philosophie théorique, par opposition à la philosophie pratique qui comprend la morale, la philosophie du droit et l'esthétique. Si d'autre part on divise la métaphysique en ses trois parties, philosophie de la nature, de l'esprit, de la religion, on arrive au tableau suivant qui représente assez fidèlement la division la plus ordinaire de la pure philosophie en Allemagne.

PHILOSOPHIE		
THÉORIQUE		PRATIQUE
Logique	Métaphysique	Éthique.
Logique formelle. Théorie de la connaissance Méthodologie.	Métaphysique générale. Philosophie de la nature. Philosophie de l'esprit. Philosophie de la religion.	Philosophie du droit. Esthétique.

On est peut-être étonné de ne pas voir mentionnée la psychologie. C'est qu'en effet il est assez difficile de lui marquer une place déterminée parmi les sciences philosophiques. Les Allemands en font volontiers une science autonome, voisine mais distincte de la philosophie, à laquelle elle se rattache par

sa partie métaphysique (philosophie de l'esprit). On dit couramment en Allemagne : la philosophie et la psychologie ; ce qui indique bien que la seconde n'est pas seulement une partie de la première. Une société philosophique dont nous parlons plus bas en détail publie tous les ans un rapport sur ses travaux. Dans l'un d'eux il est dit que la société fait de plus en plus entrer dans le cercle de ses études les sciences spéciales qui touchent à la philosophie comme les sciences naturelles, les sciences sociales et enfin la *psychologie*. Toutefois il ne faudrait pas conclure de cette tendance que la psychologie est enseignée à l'Université comme une science expérimentale. Tel n'est Pas le sens qu'il convient de donner à l'expression de « psychologie empirique » que nous citons plus haut. Tout au contraire nous verrons que l'expérimentation est médiocrement en honneur parmi les psychologues actuels de l'Allemagne. Mais il s'agit seulement d'une psychologie débarrassée ou, pour parler plus exactement, privée des généralisations métaphysiques qui la couronnent. Wolf est le premier qui ait pris le mot dans cette acception ; dès 1710 il distingua deux psychologies dans la psychologie ; la *psychologia empirica* et la *psychologia rationalis*. Quant à la méthode employée pour faire cette psychologie empirique elle consiste tantôt dans l'observation personnelle, tantôt dans l'analyse idéologique, avec accompagnement de vues toutes spéculatives et qui touchent de près à la métaphysique ; ce qui n'empêche pas, il est vrai, de faire assez souvent place à quelques considérations physiologiques dans l'étude des faits psychiques élémentaires. Néanmoins il nous semble difficile que cette indépendance relative dont la psychologie jouit dès maintenant dans l'opinion ne serve tôt ou tard à en accélérer les progrès.

Chaque cours dure en moyenne dix-huit ou vingt semaines, ce qui représente environ la valeur de cinquante à soixante leçons d'une heure. On conçoit que dans ces conditions il faille s'en tenir aux questions les plus générales. Ce court espace de temps suffit parfois à exposer toute l'histoire de la philosophie. Le professeur se contente alors de citer aux élèves les textes les plus essentiels et encore en tout petit nombre. Comme de son côté l'étudiant ne les lit guère, il ne connaît les auteurs que de très loin. On allège la logique et la psychologie en les débarrassant de toute la partie critique et historique qui tient tant de place dans notre enseignement. On ne cite que quelques noms propres, et, quand il est absolument indispensable de parler des doctrines on les résume rapidement et d'une manière abstraite. L'enseignement reste donc très élémentaire et très général et il n'en peut être autrement pour deux raisons. D'abord les élèves sont des débutants en philosophie, et puis, par cela même que la philosophie n'est pour ainsi dire pas enseignée au gymnase, il y a infiniment peu d'étudiants qui s'y consacrent exclusivement. Il s'ensuit que les hautes études philosophiques ne sont pas représentées dans l'enseignement et je crois que c'est un danger pour la philosophie allemande, c'est-à-dire pour

une des gloires les meilleures et les plus incontestées de l'Allemagne. La philosophie ou plutôt les sciences philosophiques se spécialisent de plus en plus. Pour en faire il ne suffit plus d'avoir une certaine force d'esprit et quelque lecture. Il y a des méthodes et des procédés particuliers à connaître, des faits à apprendre. On ne peut plus être à la fois, sauf de très rares exceptions, un psychologue et un moraliste. Où iront donc se former les spécialistes, les futurs savants de la philosophie ? Dans le silence du cabinet ? L'autodidaxie a du bon, mais n'a jamais suffi à faire vivre une science c'est un procédé rare à l'usage des seuls esprits exceptionnellement vigoureux. Toute science, qui veut jouer un rôle, doit avoir dans l'enseignement public une place proportionnée à son importance ; car c'est là seulement que peuvent se former ces esprits moyens qui représentent en somme la majorité des travailleurs et dont le concours est si nécessaire aux progrès des sciences positives. Si la philosophie est autre chose qu'une littérature abstraite, elle doit chercher à se recruter ce personnel d'utiles, d'indispensables auxiliaires ; et elle ne peut se contenter ni d'un public d'amateurs ni de l'apparition intermittente de quelques hommes de génie. Il y a, il est vrai, les séminaires philosophiques ; mais ils sont en nombre imperceptible, et la pédagogie y tient la plus grande place. Puis l'enseignement qu'on y donne est aussi général que celui de l'Université ¹⁴ qu'il a seulement pour objet de consolider et d'étendre. Il y a donc, croyons-nous, un dangereux écart entre la généralité de cet enseignement philosophique et la spécialisation croissante des études scientifiques. Aussi qu'arrive-t-il ? C'est que les études spéciales de M. Wundt et de l'école psychophysiologique anglaise et française n'excitent en Allemagne qu'un très faible intérêt. On compte il est vrai sur l'aptitude qu'a tout Allemand à philosopher. M. Séailles nous raconte combien il fut étonné en trouvant le livre de Hartmann chez un dentiste ; c'est plus flatteur pour le dentiste que pour Hartmann. La philosophie demande aujourd'hui d'autres lecteurs. Il faut ajouter d'ailleurs qu'on a en partie le remède sous la main. Ce riche personnel de professeurs dont disposent les grandes universités et qui est maintenant sans grands avantages permettrait d'introduire sans peine dans l'enseignement une spécialisation plus grande dont la science serait la première à profiter. Seulement, il faudrait en même temps susciter un public d'étudiants capables de s'intéresser à des questions particulières. En somme, quoique nos Facultés soient bien moins riches, la division du travail y est plus avancée. N'avons-nous pas actuellement à la Sorbonne trois professeurs qui se partagent les différentes périodes de l'histoire de la philosophie, une chaire spéciale consacrée à la psychologie-physiologique, une autre à la pédagogie, et au Collège de France un cours sur la philosophie du droit et un cours d'esthétique ? Dans celles de nos Facultés de province qui possèdent des maîtres de conférences,

¹⁴ Il faut faire exception pour le séminaire de M. Wundt dont nous parlerons plus bas.

chacun d'eux a sa tâche spéciale. Il est trop clair que nous avons encore beaucoup à faire ; il semble pourtant que nous sentions assez fortement le besoin de pousser plus loin cette division naissante des études philosophiques ¹⁵.

Quant à la tendance principale de l'enseignement c'est un éclectisme très varié dans ses combinaisons. Il n'y a point d'école qui domine ; il n'y a presque pas de professeurs qui se déclarent disciples de tel ou tel maître. Chacun va prendre son bien où il le trouve et concilie à sa manière les éléments qu'il emprunte aux différents systèmes. Cet éclectisme n'est pas un accident passerager dans l'histoire de la philosophie allemande ; mais c'est le fond même de l'esprit allemand. Le reproche que les Allemands s'adressent le plus volontiers les uns aux autres au cours de leurs discussions, c'est d'être trop simplistes (*einseitig*). Deux idées qui nous paraissent se contredire et s'exclure, leur semblent au contraire se compléter et se continuer l'une l'autre. Nous autres Français nous sommes tous plus ou moins des cartésiens inconscients. Pour que nous puissions penser un tout complexe, il nous faut d'abord le décomposer ; puis nous en examinons les parties les unes après les autres. Mais du même coup toute complexité s'est évanouie et nous n'avons plus sous les yeux qu'une certaine somme d'éléments simples qui n'en est pas l'équivalent. Ce même objet l'Allemand peut au contraire se le représenter et en avoir une idée claire ou qu'il trouve telle sans le dépouiller pour cela de sa continuité et de sa complexité natives. On comprend que cette remarquable aptitude le prédispose tout naturellement aux conceptions éclectiques, mais donne en même temps à son éclectisme une couleur toute particulière. On a reproché aux constructions de l'école éclectique française de n'être que des assemblages de pièces de rapport. On aperçoit nettement les lignes qui séparent les unes des autres les pierres dont est fait l'édifice ; on en peut faire le compte et dire d'où

¹⁵ Cet article était écrit quand le hasard nous fit relire un article sur Lotze de E. Rehnisch, professeur à Göttingen. Voici ce qu'on y lit : l'auteur fait remarquer qu'au début de sa carrière Lotze, ayant à traiter successivement ou simultanément des différentes sciences philosophiques, était obligé de parler souvent de choses qu'il ne savait pas, et il ajoute : « Mais si nous ne voulons pas être injustes dans cette appréciation du caractère particulier des oeuvres de Lotze et envers l'auteur lui-même, il faut nous rappeler que sous le rapport du travail personnel et indépendant, le professeur de philosophie dans une Université allemande se trouve dans une situation bien plus défavorable que la plupart de ses collègues. Il faut avoir présent à l'esprit que, pour l'enseignement de la philosophie dans nos Universités, on demande au professeur ou plutôt on exige de lui un travail que l'on a depuis longtemps cessé de demander aux professeurs des autres sciences. Si nous exigeons des professeurs de droit que chacun d'eux fût des cours sur les différentes branches de la jurisprudence, on nous demanderait si nous sommes bien de notre siècle... Mais quant à la philosophie, tout le monde croit qu'une telle extension des devoirs professionnels, une telle absence de division du travail, considérées dans tous les autres cas comme la ruine de tout enseignement scientifique, sont chose naturelle et d'exécution facile. *Le professeur de philosophie est aujourd'hui, comparativement aux professeurs de mathématiques, d'histoire naturelle... dans une situation quelque fois inférieure à celle du professeur de gymnase.* » V. *Revue phil.*, oct. 1881, 327.

chacune vient. Il n'en est pas de même de l'éclectisme allemand. Ici les éléments ne sont pas juxtaposés mais intimement fondus les uns dans les autres. On ne peut plus dire où l'un commence et où l'autre finit. Chacun d'eux a perdu sa nature d'origine. N'est-ce pas là ce qui caractérise l'éclectisme de Leibnitz comme celui de Kant et toute cette philosophie ne devait-elle pas aboutir à proclamer non seulement la coexistence mais l'identité des contraires et leur pénétration réciproque ?

Toutefois l'éclectisme actuel se trouve favorisé par une circonstance fortuite ; c'est l'absence de toute grande autorité ou que l'on reconnaisse comme telle. La métaphysique de Fichte et celle de Hegel ne sont certainement pas sans influence sur le développement des esprits philosophiques ; mais elles n'ont plus guère de représentants attitrés. M. Michelet à Berlin et, dans une certaine mesure, M. Kuno Fischer restent seuls fidèles à l'hegelianisme. Quant au pessimisme, il est sans action sur l'enseignement. Schopenhauer, il est vrai, est assez en vogue et on le cite souvent. Deux ou trois professeurs faisaient cet été un cours sur son système ou expliquaient un de ses livres dans leurs conférences. Hartmann au contraire jouit d'un bien plus petit crédit. Parlant de la philosophie de Hartmann un professeur disait un jour devant un nombreux auditoire qui témoignait bruyamment de son assentiment, qu'il aimait beaucoup mieux lire les idées de Schopenhauer sous la forme que Schopenhauer leur avait donnée ¹⁶. En tout cas, pour ce qui est de la doctrine pessimiste elle-même, je ne connais pas de professeur qui s'en inspire. En revanche elle est très goûtée des étudiants qui marient très volontiers le pessimisme avec le wagnerianisme, lequel n'est, paraît-il, que du pessimisme en musique.

Cependant, malgré les nuances qui les différencient, la plupart de ces doctrines présentent un caractère commun ; c'est une empreinte plus ou moins forte de kantisme. On en a une preuve dans la place prépondérante qui est faite à la logique dans l'enseignement. On a vu de plus que la théorie de la connaissance était considérée presque universellement, même par des philosophes indépendants, comme M. Wundt, comme une partie de la logique. Il n'est rien qui puisse mieux démontrer l'influence kantienne. Une philosophie qui ne se rattache pas au kantisme ne croit pas avoir expliqué la connaissance quand elle en a déterminé les conditions formelles et attache au contenu de l'esprit plus d'importance qu'à son contenant. Tout le progrès sur Kant consiste à avoir allégé cet énorme appareil de concepts et d'intuitions a priori dont Kant surchargeait l'esprit et à négliger la tendance idéaliste de la critique de la raison pure. Mais tout le monde s'entend avec Kant pour attribuer à la pensée

¹⁶ V. également ce que M. Wundt dit de Hartmann dans une étude sur la situation de la philosophie en Allemagne qu'a publiée le *Mind* en octobre 1877.

une ou plusieurs fonctions *sui generis*, irréductibles à l'expérience. Sans doute les psychologues évolutionnistes admettent eux aussi que l'esprit a maintenant une nature et une activité qui lui sont propres ; mais ils pensent qu'on en doit faire l'étude d'après les procédés ordinaires de la psychologie. En Allemagne, au contraire, on sépare radicalement la vie psychique de la vie logique que l'on étudie dans une science spéciale, entièrement différente de la psychologie (logique et théorie de la connaissance). La réserve est importante et elle fait paraître assez timides les Allemands, même les plus avancés, si on les compare avec certains psychologues de la France et de l'Angleterre, car elle a pour effet de soustraire à l'observation psychologique les formes supérieures de l'intelligence ¹⁷.

Cette renaissance du kantisme est due surtout à la fatigue qu'ont laissée derrière elles les rêveries métaphysiques dont l'Allemagne a été si longtemps abreuvée. On y a vu un remède contre les excès de l'intempérance dogmatique et une sorte de trêve entre les partis. En fait de toutes les philosophies qu'a produites l'Allemagne, le kantisme est celle qui, sagement interprétée, peut encore le mieux se concilier avec les exigences de la science. C'est sans doute ce qui a amené Helmholtz et Du Bois-Reymond à la revendiquer. Aussi parle-t-on de Kant avec un enthousiasme de néophytes. Un professeur à Strasbourg, qui n'est pas sans réputation en Allemagne, M. Windelband, déclarait récemment que la *Critique de la raison pure* est le livre fondamental (*Grundbuch*) de la philosophie ¹⁸. L'herbartianisme n'a sans doute pas disparu. MM. Drobisch, Strümpell, Lazarus, Steinthal, les principaux représentants de la philosophie pédagogique sont tous plus ou moins des disciples de Herbart qui a eu sur M. Wundt lui-même une assez profonde action ¹⁹. Mais si l'influence herbartienne se fait toujours sentir en psychologie, celle de Kant devient prépondérante dans la philosophie proprement dite.

Quant à la philosophie anglaise, elle continue à n'exercer qu'une minime influence, sauf en morale. Le darwinisme, il est vrai, a rencontré en Allemagne moins de résistance qu'en France. Avec leur merveilleux esprit de synthèse et de conciliation, les Allemands l'ont combiné sans peine avec leur philosophie et même avec leurs croyances traditionnelles. Dans le livre de Lilienfeld (*Die Gedanken der Sozialwissenschaft der Zukunft*) on trouvera

¹⁷ M. Wundt est le premier philosophe allemand qui ait rapproché la logique de la psychologie tout en les distinguant soigneusement (V. le 1er volume et sa *Logique*). On le lui a vivement reproché.

¹⁸ *Praeludien. Aulsaetze und Reden zur Einleitung in die Philosophie.* - Près de la moitié des leçons consacrées aux auteurs philosophiques sont employées à commenter Kant. Voir aussi le livre de Cohen : *Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur*.

¹⁹ M. Wundt le reconnaît lui-même. Voir sa *Psycho-Physiologie*. Traduction, I, xxxi,

l'hypothèse transformiste réconciliée avec le dogme de la Sainte Trinité ²⁰. Mais Spencer reste très peu étudié. Sa psychologie n'est traduite que depuis peu et beaucoup de ses ouvrages restent à traduire. Les étudiants ne le connaissent pas. Ils ne sortent guère de Kant et de Schopenhauer. L'esprit allemand est évidemment réfractaire, pour le moment du moins, à la philosophie expérimentale. Cette proposition paraîtra peut-être étonnante à quiconque a lu le livre de M. Ribot sur la psychologie expérimentale en Allemagne. Mais il ne faut pas oublier une observation que M. Ribot répète à plusieurs pages de son livre. C'est que les auteurs des théories qu'il expose ne sont pas, pour la plupart, des psychologues de profession, mais des savants de tout ordre qui ont contribué, sans le savoir et presque sans le vouloir, aux progrès de la psychologie. Quels sont, d'ailleurs, les deux grands noms qui dominent tout le mouvement dont M. Ribot nous fait l'histoire ? Ce sont ceux de Lotze et de Fechner. Or, Lotze est avant tout un métaphysicien qui n'a jamais vu dans la psychologie une science positive. La théorie des signes locaux est un accident dans son système ; c'est une contribution bien involontaire à la psychologie expérimentale. Elle est d'ailleurs greffée sur une hypothèse métaphysique, et c'est le métaphysicien que l'Allemagne honore en lui. Reste Fechner, à qui nous devons la psychophysique et des essais d'esthétique expérimentale. Mais Fechner, à son tour, n'est pas moins métaphysicien que Lotze et c'est à ses fantaisies ontologiques qu'il doit la très grande autorité dont il jouit en Allemagne. Quant à ses recherches psychophysiques, qui ont fait sa gloire chez nous, les Allemands en font bon marché. Notons de plus que Fechner ne s'est pas prononcé sur la question de savoir si la méthode expérimentale pouvait être appliquée à la psychologie proprement dite.

M. Wundt est le premier psychologue d'Allemagne qui ait à peu près rompu toute attache avec la métaphysique ; mais ses compatriotes ont du mal à le lui pardonner, et ses efforts restent à peu près isolés ²¹. Dans son substantiel article que nous avons déjà plusieurs fois cité, M. H. Lachelier expose les lignes générales du cours que fait M. Wundt sur la psychologie, pour donner une idée, dit-il, « de la nouvelle manière dont l'enseignement de cette science est conçu en Allemagne ». Je crois au contraire pouvoir affirmer que l'exemple de M. Wundt n'est guère suivi ; il rencontre même dans son pays une violente opposition. Il y a plus - et je puis bien faire connaître ces faits qui ne diminuent en rien sa très grande autorité - sa renommée est chose toute française ²². je sais des Allemands très cultivés, des universitaires de Leipzig qui

²⁰ Toutefois il faut ajouter que c'est surtout dans les sciences sociales que l'hypothèse évolutionniste a été acceptée avec cette facilité. Il n'en est pas de même en psychologie.

²¹ Signalons cependant M. Ebbinghaus qui vient d'inaugurer à Berlin des exercices psychophysiques (*psycho-physische Uebungen*).

²² Et anglaise aussi.

ont découvert M. Wundt au cours d'un voyage en France. C'est à Paris qu'ils ont appris non pas sans doute son existence mais la grande situation qu'il occupe dans le monde scientifique. Une bonne partie de ses collaborateurs au laboratoire qu'il dirige, sont étrangers à l'Allemagne. Quant au nombre des élèves qui le suivent, il n'a absolument rien d'exceptionnel et il ne m'a pas paru qu'ils prissent à ses leçons tout l'intérêt qu'elles méritaient. Son enseignement est pourtant un modèle de clarté et même d'élégance. De plus son cours du dernier semestre avait un attrait tout particulier. Comme il traitait de la psychologie, il faisait devant nous les principales expériences dont il parle dans son livre et mettait sous nos yeux toute sorte de figures, de dessins, etc., qui lui ont servi dans ses travaux. Au reste, pour confirmer ce qui précède, il me suffit de rappeler ces quelques lignes de la préface qu'il a écrite pour la traduction française de sa psychologie physiologique : « En Allemagne, dit-il, l'on constate diverses directions de la psychologie qui concordent très peu au fond ; leurs représentants se rencontrent cependant dans une pensée commune : ils détestent la psychologie expérimentale ou physiologique et sont enclins à considérer l'enseignement des principes, des résultats de celle-ci comme une sorte de blasphème. Ils pensent même à son sujet ce que le constable de Shakespeare dit des voleurs : « Et quant à cette espèce de gens le moins que vous pourrez avoir affaire à eux ce sera le mieux ²³. » Et pourtant on sait combien M. Wundt est, dans sa doctrine comme dans sa méthode, circonspect et modéré ; sa théorie de l'aperception, c'est-à-dire la moitié de sa psychologie, est d'origine leibnitzienne.

D'où vient cette opposition ? A-t-elle sa source dans les qualités constitutives du génie allemand ? C'est peu probable ; car il a su montrer ailleurs toutes ses aptitudes scientifiques. Peut-être bien cette résistance est-elle entretenue en grande partie par l'organisation même de l'enseignement philosophique ; et ainsi se trouveraient confirmées les observations que nous présentions plus haut. Ne recevant à l'Université qu'un enseignement très général, les jeunes philosophes auraient fort à faire pour se mettre ensuite à ces études spéciales. Il leur faudrait oublier une bonne partie de ce qu'ils ont appris et se refaire une nouvelle éducation. Il est plus facile de recommencer Kant ou de le commenter à nouveau. Enfin, s'il arrive qu'un esprit original secoue le joug de la tradition, il ne trouve pas actuellement de public qui puisse s'intéresser à ses travaux. Il est trop clair que les mêmes obstacles s'opposent chez nous au développement de la philosophie scientifique ; il semble pourtant que ces sortes de recherches excitent en France plus de sympathie qu'en Allemagne. Ceux qui ne s'y associent pas, savent du moins en tenir compte. Bien entendu, en nous exprimant ainsi, nous ne songeons pas à dogmatiser et nous ne soute-

²³ Wundt, *Psychologie*. Trad. I, XXVIII.

nous pas que la Philosophie scientifique doive dès à présent se substituer à l'autre : c'est une question que l'avenir résoudra. En tout cas elle a fait suffisamment ses preuves pour qu'on n'ait pas le droit de lui opposer une fin de non-recevoir systématique. Non seulement elle est dès maintenant en état de prendre place dans l'enseignement ; mais il est permis de trouver qu'une philosophie qui continue à couler paisiblement dans la même direction sans se laisser troubler en rien par tout ce mouvement qui se fait autour d'elle fait preuve de plus de constance que de vitalité ²⁴.

Il y a une science philosophique dont nous n'avons encore rien dit, c'est la morale. On a pu voir qu'elle était assez rarement enseignée dans les universités ; seule, cette branche de l'éthique qu'on appelle philosophie du droit et qui s'adresse plus spécialement aux juristes, sert chaque semaine de sujet à un certain nombre de cours ²⁵. La raison en est que la morale ne figure sur aucun programme d'examen ; on n'en demande même pas aux futurs professeurs de propédeutique philosophique. C'est que, dans les gymnases, l'enseignement en est confié aux professeurs de religion. Ceux-ci sont tenus de connaître « le développement et les bases scientifiques des croyances et de la morale chrétiennes ». En d'autres termes, les Allemands voient, dans la morale, une discipline sociale, qui doit être avant tout l'objet d'un enseignement pratique, et qu'il faut inculquer à l'enfant dès le bas âge ²⁶. La philosophie morale ²⁷ pourra venir ensuite, une fois que le cœur et l'esprit seront formés ; mais ce ne sera plus qu'une science spéculative, science de luxe en somme qui n'ajoute pas grand-chose à nos connaissances, et qui : par conséquent, ne doit pas avoir de place dans un enseignement élémentaire. Peut-être craint-on aussi d'attirer sur ces questions vitales l'attention des étudiants, et de compromettre ainsi les fruits

²⁴ Ce mot de philosophie scientifique que nous employons pourrait prêter à l'équivoque. Il ne désigne pas ces savantes combinaisons de connaissances scientifiques et de spéculations métaphysiques qui ont fait dans le grand public le succès de Hartmann par exemple et où les Allemands sont passés maîtres. Nous voulons parler de la méthode qui traite d'après les procédés des sciences positives les questions dont l'ensemble constitue ou, si l'on veut, constituait la philosophie.

²⁵ Sur les 17 cours de morale et philosophie du droit que nous avons mentionnés plus haut, il y en a tout au plus 3 ou 4 de morale proprement dite.

²⁶ « La Philosophie morale est très peu connue en Allemagne, on s'y tient à la morale religieuse telle qu'elle est prêchée par les églises chrétiennes. Il y a bien des gens qui regardent la morale philosophique comme une illusion, c'est là sans doute une erreur ; la science le prouve. Mais comme on ne peut bien enseigner ce qu'on ne connaît pas, et que d'ailleurs une différence entre la morale religieuse et l'enseignement philosophique pourrait produire, le cas échéant, une collision grave et préjudiciable à l'élève, il vaudrait mieux tout d'abord ne pas admettre la morale philosophique dans le cadre officiel du cours de philosophie. » Hollenberg, « La Philosophie dans les gymnases allemands. » *Revue internationale*, mars 1881, page 264.

²⁷ Les deux termes dont est faite cette expression sembleraient en France faire pléonasme. Toute morale n'est-elle pas pour nous philosophique. En Allemagne, la philosophie morale est à la morale ce que la philosophie des sciences est aux différentes sciences positives. La philosophie de la religion occupe la même place par rapport à la religion.

de l'éducation première. Et pourtant il s'est trouvé que ce divorce de la morale scientifique et de la morale pratique a singulièrement servi aux progrès de la science. En France, nous n'avons jamais pu séparer les deux points de vue. La pratique et la théorie ne sont pas, pour nous, deux choses distinctes : la première West, à nos yeux, que la seconde en puissance, et, pour ainsi dire, en train de se réaliser. Un penchant de notre caractère national nous pousse à traduire aussitôt les doctrines en faits. C'est pourquoi nous avons toujours exigé du philosophe moraliste qu'il exerçât une action sur les mœurs et les caractères. Or, quand même la science des mœurs serait d'accord dans ses conclusions avec la morale populaire, elle ne peut pourtant pas parler de morale comme fait le sens commun. Elle était ainsi exposée à une très grave objection qui l'a souvent arrêtée, et qui même l'arrête encore : on pouvait lui reprocher, en effet, d'ébranler les idées reçues et consacrées par l'expérience. Dégagée, dès l'origine, de toute préoccupation utilitaire et de toute responsabilité sociale, la morale allemande a pu se développer très tôt avec une entière indépendance ²⁸.

Il ne faudrait pas croire cependant qu'elle ait profité de cette indépendance pour dégénérer en constructions métaphysiques et en utopies. Surtout, tel n'est pas le cas de la philosophie du droit (*Rechtsphilosophie*). Tout au contraire, les cours qui portent ce titre sont employés en majeure partie à traiter des questions très précises de droit ou d'économie politique. On ne se contente pas, comme chez nous, de quelques généralités sur le respect des contrats ou le droit de propriété ; mais on analyse ces idées juridiques par le détail, et on suit, d'aussi Près que possible, pour les expliquer et les justifier, les prescriptions du droit positif. En France, on passe son temps à raisonner sur le bien et l'utile, à discuter sur les bases de l'éthique, et les moralistes s'occupent, les uns après les autres, à jeter les fondements d'un édifice qu'ils ne construisent jamais. Nous avons, sur les principes de la morale, une littérature magnifique ; mais on néglige, d'un commun accord, les problèmes concrets de la science. Or, sans compter que les interminables disputes sur ce sujet doivent finir par fatiguer les plus vaillants courages, ce qui nous intéresse, c'est beaucoup moins de connaître la nature abstraite du bien en soi, que de savoir les causes et les raisons d'être de ces grandes institutions morales, comme la propriété, le contrat, le droit de punir, etc. Mais ce sont des questions qu'on ne peut pas trancher d'un mot, ni avec une formule abstraite. Il faut commencer par distinguer et définir les différentes formes du contrat, de la propriété, du délit, et

²⁸ Aussi la littérature de ces questions est-elle immense.

c'est seulement ensuite qu'on pourra espérer en obtenir une définition générale ²⁹.

Au reste, il est bien clair que l'esprit allemand ne change pas de nature en touchant à ces questions, et qu'il y apporte son goût bien connu pour les synthèses et les généralisations. Seulement les formes logiques qui se trouvent ainsi contenir la masse des faits observés ne sont pas des cadres rigides où l'on ne peut faire entrer les choses qu'en les déformant. Elles participent à la merveilleuse plasticité du génie qui les crée. Éminemment flexibles, elles se plient, s'étendent, se contractent sans peine et ne contrarient ainsi que très peu les besoins de l'analyse et de l'observation. Elles se modèlent sur leur contenu bien plus qu'elles ne le prédéterminent. Parfois même, à force de se distendre, elles finissent par devenir si minces et si ténues que nos yeux de Français ne les aperçoivent plus et que tous ces faits assemblés nous semblent être sans lien. Voilà comment il se fait que la morale allemande a cessé très vite d'être une science purement formelle. Même pour les philosophes de l'école de Krause, le droit n'est pas un principe simple et abstrait, mais un organisme vivant qui exprime l'organisation même de la vie humaine et sociale ³⁰. Tandis que la morale reste chez nous une science autonome, qui n'entretient guère que quelques relations et assez lointaines avec la psychologie, en Allemagne elle tend de plus en plus à se rapprocher des sciences voisines, comme l'économie politique, le droit, l'histoire, pour aller y chercher la matière concrète dont elle a besoin. La plupart des cours sur la philosophie du droit sont faits par des professeurs de droit (8 sur 12), quelquefois par des professeurs de sciences politiques (*Staatswissenschaften*) ³¹ parfois même, mais plus rarement, par des professeurs d'histoire. C'était pourtant le cas cet été à Leipzig. Le socialisme de la chaire a eu pour effet d'accentuer cette tendance. Ces doctrines, dont on ne parle en France que très superficiellement et pour en signaler l'esprit autoritaire, ont une grande signification philosophique ; car elles

²⁹ Pour préciser les idées, voici le plan d'un manuel de philosophie du droit qui est très répandu parmi les étudiants. C'est l'ouvrage de Zoepfel : *Grundriss zu Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. Il est divisé en trois livres. Le premier traite du droit en général et comprend deux parties, l'une sur l'idée du droit (p. 39-54), l'autre sur le développement de l'idée de droit dans l'histoire (p. 55-84). Le deuxième livre se compose d'une dizaine de pages sur le droit formel (p. 85-93) : c'est la partie purement théorique du traité. Tout le reste de l'ouvrage, de la page 94 à la page 216 est consacré à l'étude des droits. Un chapitre (96-193) traite des droits réels (*das Sachenrecht*), un autre des obligations (*Obligationenrecht*). Sous cette dernière rubrique se trouvent compris le contrat (*das Vertragsrecht* 148-161) et le droit pénal (163-192). Enfin une trentaine de pages sont consacrées aux droits qui résultent de la vie sociale (*das Recht der genossenschaftlichen Zustände*). Cette division sans doute est loin d'être parfaite, mais elle donne quelque idée de ce qu'est cet enseignement.

³⁰ « Nach der menschlich-gesellschaftlichen Lebensordnung regelt sich die gesamte Rechtsordnung », dit AHRENS dans son *Naturrecht*.

³¹ A Leipzig, M. Fricker lit quelquefois sur la philosophie du droit.

ont eu pour but et Pour conséquence un rapprochement plus intime de l'économie politique et de la morale. Tous les économistes de cette école déclarent que ces deux sciences se pénètrent mutuellement et qu'on ne peut étudier l'une sans l'autre. On sait comment l'économie politique s'est renouvelée à ce contact ; mais ce qu'on ignore davantage, c'est que la morale elle-même en est sortie transformée. On en trouvera le témoignage dans un très grand nombre d'études sur la philosophie du droit ³² et aussi dans un certain nombre d'ouvrages de morale proprement dite, qui ont paru dans ces dernières années. Telles sont, outre le *Bau und Leben des socialen Koerpers* de Schaeffle qui est une vaste encyclopédie des sciences morales, la *Moralstatistik* d'Alexander von Oettingen, professeur de théologie à l'Université de Dorpat ³³ et surtout l'éthique que M. Wundt vient de publier en octobre dernier ³⁴.

Si de la méthode et de l'esprit général nous passons aux doctrines professées, on peut les répartir en deux classes. Pour l'ancienne école il n'y a qu'un droit et qu'une morale valables pour tous les hommes de tous les temps et de tous les pays ; les prescriptions de l'éthique ont leur base dans la nature de l'homme en général et peuvent en être logiquement déduites. Aussi les deux expressions de *Naturrecht* et de *Rechtsphilosophie* furent-elles pendant longtemps regardées comme synonymes. Maintenant encore, cette doctrine est souvent professée dans les universités ; mais elle est fortement battue en brèche, perd tous les jours du terrain et fait aux théories contraires des concessions de plus en plus larges. Les nouveaux moralistes, comme les nouveaux économistes, font remarquer que cet homme général, toujours et partout identique à lui-même, est une pure abstraction et n'a jamais existé en réalité. L'homme réel et concret change avec le milieu physique et social qui l'enveloppe, et tout naturellement la morale change avec les hommes. Sans doute il y a entre toutes les morales des points communs parce qu'il y a des ressemblances entre les conditions matérielles et sociales où ont été et où se trouvent actuellement placées les différentes sociétés. Mais chaque morale n'en porte pas moins l'empreinte du milieu particulier où elle est née. On voit tout de suite la supériorité non seulement théorique mais pratique de cette conception. La morale n'apparaît plus comme quelque chose d'abstrait, d'inerte et de mort que contemple l'impersonnelle raison ; c'est un facteur de la vie collective. Nous n'y retrouvons pas seulement nos qualités d'hommes en général,

³² Notamment : Ihering, *Der Zweck in; Recht*, Leipzig, 1884 et 1886. Schmoller, *Über einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft*, Leipzig, 1875. V. aussi les ouvrages de M. Lorenz von Stein et particulièrement sa *Staatswissenschaft*.

³³ *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Statistik auf empirischer Grundlage*. Erlangen.

³⁴ *Ethik, eine Untersuchung der Thatssachen und Gesetze des sittlichen Lebens*.

mais les goûts, les mœurs, l'humeur particulière et l'histoire de la société dont nous sommes membres. Elle est nationale sans cesser d'être humaine.

Nous aurions pu également classer les systèmes de morale d'après la réponse qu'ils font à cette autre question : Quelle est la place de l'individu dans la société ? Pour l'ancienne morale l'individu est un tout autonome qui s'appartient tout entier à lui-même, en vertu de son absolue liberté. Il est l'unique agent et le but unique de l'évolution sociale. La société n'est que la mise en rapport de toutes ces volontés indépendantes, et la morale n'a d'autre objet que le perfectionnement de l'individu. Cet individualisme, qui se rattache à Kant, est depuis longtemps en décadence. A cette conception mécanique de la société la nouvelle école substitue de plus en plus une conception organique. Elle a fait observer que cette prétendue autonomie n'est qu'apparente ; qu'il n'y a pas d'abîme entre chacun de nous et les autres hommes, que l'hérédité nous réduit à n'être que la continuation de nos ascendants, que l'existence de sentiments communs efface à chaque instant la prétendue ligne de démarcation qui séparerait nos consciences et les confond. L'individu est partie intégrante de la société où il est né ; celle-ci le pénètre de toutes parts s'en isoler et s'en abstraire c'est se diminuer soi-même ³⁵. Ce sentiment si prononcé de la vie collective, de sa réalité et de ses avantages, semblait devoir être jusqu'à ce temps derniers la caractéristique essentielle de la morale allemande. Mais voici qu'on signale depuis quelques années une influence assez marquée de l'utilitarisme anglais. Déjà quelques essais de morale utilitaire ont été publiés ³⁶. Le livre de Spencer, *Data of Ethics*, a été traduit aussitôt que publié et j'en ai entendu parler avec un vif sentiment d'admiration. Il m'est impossible de savoir d'où provient ce mouvement et s'il correspond à quelque modification profonde du génie allemand. S'il est durable, ce serait un fait historique d'une grande importance.

Quoi qu'il en soit, on voit Combien est vivante et féconde la spéculation morale en Allemagne. La variété des idées et des écoles qui se font jour à propos des questions de morale contraste même avec les nouveautés assez rares qui se produisent depuis quelque temps dans les autres sciences philosophiques. Sans doute tous ces efforts sont encore assez confus ; parfois ils

³⁵ Voilà ce qu'il ne faut pas oublier, si l'on veut bien comprendre certaines conceptions politiques de l'Allemagne. Il ne faut pas les juger avec nos idées de Français. Si l'Allemand conçoit l'État comme une puissance supérieure aux individus, ce n'est ni par mysticisme ni par servilité. Seulement l'État n'est pas pour lui comme pour nous une vaste machine destinée à comprimer cette multitude d'êtres insociables qu'a imaginés Rousseau et auxquels, pour notre malheur, nous continuons à croire (car nous n'avons renié que des lèvres le *Contrat social*) ; c'est un produit spontané de la vie sociale ; s'il s'en distingue, il en résulte.

³⁶ Par exemple la *Morale* de M.V. Gizycki, professeur extraordinaire à Berlin.

semblent comme inconscients d'eux-mêmes. je crois pourtant que c'est à cette partie de la science que l'Allemagne laissera le plus fortement sa marque. Tout l'y prédispose. D'abord le sentiment qu'elle a de la complexité des choses vivantes et de ce qu'on pourrait appeler la végétation historique la met en garde contre les théories simples et les explications logiques. En même temps les graves événements qui la travaillent et à côté desquels les incidents de notre politique semblent bien superficiels, ces efforts qu'elle fait pour prendre conscience et possession d'elle-même appellent naturellement la réflexion sur les problèmes du droit et de la morale, et lui fournissent du même coup une riche matière de faits à observer.

IV

Les étudiants. - Les séminaires. - Le laboratoire de M. Wundt. - Un « verein » philosophique.

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque pour la première fois je pénétrai dans une salle de cours et que j'y vis les 150 ou 200 élèves qui attendaient, en fumant, l'arrivée du maître, je fus saisi d'un sentiment d'admiration où il entra un peu d'envie. C'étaient des étudiants, de vrais étudiants que j'avais sous les yeux et je ne pouvais songer sans tristesse aux rares élèves qui viennent écouter nos professeurs de philosophie, surtout dans nos Facultés de province, ou bien encore, ce qui est pis, aux étranges auditeurs que leur amène parfois une vaine curiosité ou tout simplement le besoin de remplir une heure de loisir. Mais ce sentiment se modifia assez vite lorsque j'appris que la presque totalité de l'auditoire n'était amenée là que par la nécessité de l'examen. En effet, tous les candidats au professorat dans les gymnases et *Realschulen* (*das höhere Schulamt*), philologues, historiens, mathématiciens, naturalistes ont à passer un examen de philosophie. La philosophie fait partie, avec la pédagogie, l'histoire, la géographie et les langues, de la culture générale qu'on exige de tout futur professeur. Or les jeunes gens qui se destinent à cette carrière forment la majeure partie

des étudiants de la Faculté de philosophie. Si on songe qu'à Berlin cette Faculté compte 1700 élèves et 1 100 à Leipzig, on ne trouvera plus rien d'extraordinaire au nombre des auditeurs qui fréquentent les cours de philosophie. Tout au contraire il en est très peu qui les suivent de bonne volonté, c'est-à-dire dans le seul but de s'instruire. On n'y trouve que de rares théologiens, point d'étudiants en médecine, point d'étudiants en droit. Ces derniers ne paraissent qu'au cours de *Rechtsphilosophie* et encore n'y viennent-ils pas en grand nombre. Nous retrouvons ici une des caractéristiques de la culture allemande : c'est l'extrême spécialisation des esprits et des études qui fait ressortir davantage encore l'extrême généralité de l'enseignement philosophique. Chaque étudiant choisit son genre de travail, s'y consacre, s'y attache souvent avec opiniâtreté, mais se désintéresse de toute autre étude. Une fois enfermé dans sa spécialité, dans son *Fach* comme il dit, il n'en sort plus que contraint et forcé. Cette habitude provient en partie d'un grand et louable souci de l'exactitude scientifique ; mais elle a en même temps une cause moins relevée. Je veux parler de cet esprit pratique que l'éclectique Allemagne concilie très bien avec ses aspirations idéalistes. Je n'oserais pas prendre la responsabilité de ce reproche s'il n'avait été adressé à la jeunesse allemande par un Allemand d'une grande autorité, M. Lorenz von Stein, professeur de sciences politiques à l'Université de Vienne, dans son livre sur le *Présent et avenir de la science du droit et de la science politique en Allemagne* ³⁷. M. Lorenz von Stein va même beaucoup plus loin que nous suivant lui le vieil idéalisme allemand serait bien menacé les étudiants n'auraient plus d'autre objectif que de passer leurs examens pour obtenir une place, et les études universitaires se subordonneraient de plus en plus à ce but intéressé.

En tout cas cette division excessive et prématurée du travail intellectuel constitue pour l'Allemagne un danger sur lequel les Allemands clairvoyants ne ferment pas les yeux. Quoique nos voisins fassent de constants efforts pour se créer une conscience commune et quoiqu'ils aient fait dans ce sens de remarquables progrès, il est pourtant incontestable que la majorité de la nation reste parfaitement insouciante de la chose publique. Cette indifférence est générale dans les classes inférieures et moyennes ; mais ce qui est beaucoup plus extraordinaire c'est qu'elle se rencontre aussi dans les classes cultivées. Sans doute elle n'empêche pas qu'on ait un très vif sentiment de la force et de la grandeur de l'Allemagne, mais on se désintéresse des événements politiques et on en abandonne la direction, avec une aveugle confiance, aux hommes compétents et éprouvés qui en ont la responsabilité. Il en résulte que la conscience collective de l'Allemagne manque de continuité et ne se manifeste

³⁷ *Gegenwart und Zukunft der Recht- und Staatswissenschaft in Deutschland.*

que par accès intermittents et dans les grandes occasions ³⁸. Il est fort probable, et j'ai souvent entendu cette opinion exprimée par des personnes très autorisées, que cet état des esprits a pour cause la séparation précoce et trop radicale des différentes branches de la culture générale. Quoi qu'il en soit, on voit que pour arracher les différentes Facultés à leur isolement il ne suffit ni de les réunir sous une même rubrique ni de les soumettre à la direction d'une assemblée commune. Il faut encore et surtout qu'elles aient elles-mêmes et d'une manière continue le sentiment des relations qui les unissent. Autrement, quoique voisines, elles resteront étrangères les unes aux autres.

Bien que cette spécialisation ait, suivant toute vraisemblance, des causes générales et profondes, elle est tout au moins favorisée par un détail d'organisation qui ne laisse pas d'avoir sur les études une certaine influence. C'est la manière dont sont établis et perçus les droits d'inscription. On sait en effet que les étudiants doivent payer la plupart des cours qu'ils suivent. Régulièrement chaque professeur est tenu de faire au moins un cours public ; mais il n'y traite que des questions accessoires. Beaucoup même s'en dispensent complètement ; c'est ainsi que tous les cours de philosophie qui se faisaient cet été à Leipzig, un seulement était gratuit. Les honoraires sont en général de 4 marks (5 francs) par semestre, pour une leçon de trois quarts d'heure par semaine. Ils sont un peu plus élevés à Berlin. Je conçois très bien qu'on exige des étudiants une rétribution déterminée ; mais ce qui me paraît fâcheux c'est qu'on en fixe le montant d'après le nombre des leçons qu'ils suivent. C'est un impôt levé sur la curiosité de l'esprit. Il n'est pas bon que l'amour du savoir soit à chaque instant en conflit avec le penchant trop naturel à l'économie, car il est à craindre que pour diminuer les dépenses on ne se réduise en fait de cours au strict nécessaire. Comment un étudiant en médecine par exemple n'hésiterait-il pas à payer des droits même modestes pour des leçons de philosophie que ses études spéciales ne lui permettraient peut-être pas de suivre avec une absolue régularité ? D'ailleurs, à défaut de l'étudiant, il y a les familles dont l'esprit pratique ne consent pas volontiers à faire des sacrifices pour un enseignement qui n'est pas ou qui ne leur semble pas indispensable. On croit que les élèves seront plus assidus à un cours qui leur coûte quelque chose et on espère qu'ils chercheront davantage à en tirer profit pour rentrer dans leurs dépenses ? Je doute que ce stimulant soit bien efficace. En tout cas, de quelque manière qu'on s'y prenne, les années d'université ne seront jamais gratuites et par conséquent ce moyen d'action subsistera toujours, puissant ou non. Quant à l'émulation que ce mode de rétribution peut exciter chez les pro-

³⁸ On m'a paru très frappé en Allemagne de nos efforts pour faire pénétrer jusque dans les couches inférieures de la société le sentiment de la chose publique. Nos petits traités de morale et d'éducation civique, si controversés chez nous, ont été fort remarqués de l'autre côté du Rhin.

fesseurs, si elle existe, elle n'a rien de bien recommandable et il vaut mieux ne pas insister sur ce point ³⁹. C'est pourquoi il serait de toutes manières préférable que l'université exigeât de tous les étudiants une même somme fixe, et que, ce droit une fois acquitté, elle leur ouvrit les portes de tous ses cours et les laissât s'instruire à leur gré et suivant leurs besoins.

Les deux tiers de la jeunesse instruite restent donc étrangers à la philosophie, ou du moins n'en savent rien que ce qu'on en peut apprendre par la lecture et la conversation. On voit aisément tous les inconvénients de ce système. Il n'est pas bon en effet que les médecins ne se soient jamais occupés de psychologie, et, pour les étudiants en droit, je ne crois pas non plus qu'un enseignement historique puisse suffire. Sans doute les phénomènes juridiques appartiennent à l'histoire ; ils ne sont Pourtant pas des effets de causes purement accidentelles et locales. Les plus importants d'entre eux sont les mêmes dans tous les pays civilisés et ils se retrouvent même, sous une forme rudimentaire, dans les sociétés inférieures. Il y a donc là matière à comparaisons et à généralisations, par conséquent à une science qui se rattache à la psychologie d'une part, à la morale et à la sociologie de l'autre et que les juristes ne peuvent ignorer. Il faut qu'ils apprennent à voir la source du droit non dans la volonté du législateur, mais dans la nature des hommes et des sociétés. Il est vrai que, comme nous l'avons vu, ces questions sont abordées dans les Facultés de droit allemandes. Mais comme les étudiants ne sont pas du tout préparés à cette étude, je crains bien qu'ils n'y prennent pas tout l'intérêt et n'en retirent pas tout le profit désirable. Pour toutes ces raisons il serait utile que l'enseignement philosophique au gymnase fût plus développé. Les problèmes sur lesquels la curiosité de l'étudiant n'est pas encore éveillée quand il arrive à l'Université, le laisseront indifférents. Comment admettre d'ailleurs que l'éducation générale de l'esprit n'implique pas quelque connaissance de la science de l'esprit ? Les Allemands commencent eux-mêmes à en convenir. Il y a maintenant, m'assure-t-on, une tendance à exiger des futurs professeurs de l'enseignement secondaire des connaissances philosophiques plus approfondies. Forcément cette réforme aura pour effet d'élever le niveau de l'enseignement philosophique dans les gymnases. Il est vraiment curieux qu'au moment où nos rivaux reconnaissent sur ce point les avantages de notre organisation, nous soyons au contraire pris de doutes et comme tentés d'adopter un système dont ils sont à la veille de ne plus vouloir.

La plupart des étudiants bornent leur travail à suivre le cours. Ils écoutent avec beaucoup d'attention, prennent des notes avec soin, quelques-uns même

³⁹ Elle ne peut avoir pour effet que d'abaisser l'enseignement : car ce que demandent naturellement les étudiants, c'est qu'on les prépare à l'examen.

rédigent. Je n'ai pu m'assurer si cette dernière habitude est très répandue. En revanche ils ne font que peu ou point de travaux écrits. Il y a peut-être là quelque exagération et il n'est pas bon sans doute de ne demander aux jeunes gens qu'une attention toute passive. Mais je ne sais pas si nos habitudes pédagogiques ne sont pas sur ce point plus mauvaises encore. Quand je songe à la quantité de papier que nous noircissons de la rhétorique à l'agrégation, je me demande si les résultats obtenus compensent le temps et la peine dépensés. Nous avons véritablement un goût intempérant pour la personnalité, nous cherchons à l'éveiller par tous les moyens et aussitôt que possible et nous sacrifions tout à ce but. En Allemagne on croit que l'université est avant tout destinée à former l'esprit et à le nourrir, à amasser une réserve de matériaux qui trouveront plus tard leur emploi. On n'est pas pressé de voir les jeunes gens se mettre tout de suite à produire tandis que leur esprit est encore en croissance. Nous, nous n'apprenons guère que pour utiliser aussitôt nos connaissances dans un travail déterminé. L'Allemand apprend pour apprendre et attend patiemment que le moment de mettre sa science à profit lui semble arrivé. Comme ce travail d'acquisition est tout impersonnel et qu'il dure parfois très longtemps, l'Allemand donne plus rarement à ce qu'il produit une marque propre, mais il produit d'une manière plus continue. Nous au contraire, nous nous arrêtons très tôt comme épuisés. Combien d'entre nos professeurs, une fois qu'ils ont passé leur thèse, se contentent de faire paraître quelques articles et quelquefois moins encore ⁴⁰ !

Au reste il y a un certain nombre d'étudiants qui ne se contentent pas de suivre régulièrement les cours, mais cherchent l'occasion d'exercer plus activement leur réflexion. Il y a en Allemagne quelques séminaires de philosophie : ils sont à la vérité très rares et nous en avons dit les raisons. La philosophie n'est pour l'immense majorité des étudiants qu'une étude accessoire, d'une importance très secondaire. On a vu combien étaient modestes les exigences du programme. Pour y satisfaire il suffit d'avoir suivi quelques cours et pratiqué quelques bons manuels. Les séminaires ne seront donc fréquentés que par les jeunes gens qui ont un goût spécial pour la philosophie et par les futurs professeurs de propédeutique. Il y a aussi, il est vrai, ceux qui se destinent à l'enseignement de la philosophie à l'université. Mais si on songe qu'il y a dans toute l'Allemagne dix-huit à vingt privat-docenten pour la philosophie, on comprendra que les candidats à cette carrière soient extrêmement rares. Je n'en ai pas rencontré un, pendant toute la durée de mon séjour à Leipzig. Aussi n'ai-je entendu parler que de deux séminaires de philosophie,

⁴⁰ Ajoutons qu'il est beaucoup plus facile de publier en Allemagne qu'en France. Un débutant trouve facilement un éditeur qui se charge des frais.

l'un à Strasbourg et l'autre à Fribourg ; je n'ai pas de renseignements sur ce dernier ⁴¹.

Les exercices du séminaire de Strasbourg sont dirigés par deux professeurs et un privat-docent. Les étudiants qui le fréquentent appartiennent surtout à la Faculté de philosophie et à la Faculté des sciences ⁴². On y trouve très rarement des étudiants en médecine, plus rarement encore des étudiants en droit. Le nombre total des membres est assez variable, mais on estime que dans l'intérêt même du travail il ne doit pas dépasser 12 ou 15. La plupart des exercices sont oraux. Un élève prend la parole et traite une question dont il est convenu avec le professeur. Il a toujours soin d'écrire sa conférence. Quand elle est terminée le professeur pose quelques questions, corrige et complète l'exposition, et alors commencent des discussions qui sont quelquefois assez animées et suggestives. Quant aux sujets traités, ils sont surtout historiques. Un étudiant est chargé de préparer un morceau plus ou moins long d'un important ouvrage de philosophie : il choisit généralement un livre classique, le *Phédon*, la *Métaphysique* d'Aristote, l'*Éthique* de Spinoza, la *Critique de la raison pure*, etc. Il en rend compte à ses camarades et développe les questions qui s'y trouvent traitées ; c'est ce qu'on appelle faire un *Referat*. On étudie aussi de cette manière des questions de philosophie dogmatique ; mais le plus souvent les étudiants ne les abordent qu'indirectement et à l'occasion d'un ouvrage qu'ils examinent.

La pédagogie occupait au séminaire de Strasbourg autant de place que la philosophie proprement dite. Il y a d'ailleurs dans différentes universités des séminaires exclusivement consacrés à la pédagogie ; Leipzig en compte deux sans compter une conférence pratique que dirige M. Strümpell. Les travaux auxquels on s'y livre varient beaucoup avec les professeurs. Les uns recommandent les exercices proprement professionnels : les jeunes gens s'essaient à faire la classe soit dans un gymnase en relations avec le séminaire, soit devant un auditoire de quelques élèves que l'on réunit pour la circonstance. Ailleurs on se contente de traiter théoriquement des questions de pédagogie et alors tout se passe comme dans les séminaires de philosophie proprement dite. Enfin comme le système pédagogique de Herbart est encore celui qui domine

⁴¹ Voici tout ce que j'en sais : Le séminaire est dirigé par M. Riehl, qui d'ailleurs est seul à enseigner la philosophie à l'université. Pendant l'été, une heure était consacrée aux débutants ; on y étudiait des ouvrages de philosophie moderne. Une heure était réservée aux étudiants plus avancés ; on y faisait des exercices de logique. - Cet hiver il n'y a plus au séminaire qu'une heure et demie d'exercices par semaine. On y commente l'*Éthique* de Spinoza.

⁴² On sait qu'en général les facultés de philosophie comprennent aussi les cours de mathématiques, de physique et chimie, de philosophie. A Strasbourg ainsi qu'à Tübingen, ces derniers forment une faculté à part sous le nom de *Naturwissenschaftliche Facultaet*. A Würzburg, ils forment une section indépendante dans la section de philosophie.

en Allemagne, on se borne parfois à expliquer et à commenter ses écrits sur la matière.

En dehors des séminaires, il y a des conférences pratiques appelées *Uebungen ou Practica*. Elles sont publiques, tandis que le séminaire est privé quoique gratuit ; il n'y a donc aucune limite au nombre des élèves qui les peuvent fréquenter. Il s'ensuit qu'elles ont pour but, plus que le séminaire, la préparation de l'examen. La majeure partie de ces conférences est consacrée à l'explication et à l'interprétation d'un ouvrage de philosophie ou à l'étude d'un système. Pour comprendre l'importance de ce genre d'exercices dans les universités allemandes, il faut se rappeler que chaque candidat au *Staatsexamen* doit avoir étudié un livre de philosophie à son choix, ou même un système philosophique tout entier s'il est candidat à l'enseignement de la propédeutique.

Parmi ces institutions destinées à exercer les jeunes gens au travail personnel, il en est une qui mérite une description spéciale. C'est le séminaire que M. Wundt dirige à Leipzig sous le nom de *Seminar für experimentelle Psychologie*. C'est en réalité un laboratoire d'expériences psychophysiques.

Ce séminaire, dont M. Wundt est le fondateur, compte actuellement sept ans d'existence. Lorsque M. Wundt fut appelé à Leipzig au commencement du semestre d'hiver 1875, il crut bon de préparer le chemin à l'institution qu'il se proposait de créer par des leçons et des exercices tout théoriques. C'est seulement Pendant l'hiver de 1879-1880 que commencèrent les premiers travaux, Il ne disposait que d'une seule chambre et il subvenait lui-même aux frais d'appareils et d'expériences. C'est seulement deux ans après, en 1882, que le séminaire fut définitivement reconnu par l'Université qui le mit au nombre de ses Instituts. On lui alloua une subvention de 900 marks pour les achats d'instruments, mais il ne possédait toujours qu'une seule salle. Il était toutefois autorisé à utiliser deux auditoires voisins quand ils se trouvaient libres. Enfin en 1884 la dotation annuelle fut portée à 1,200 marks (1500 francs), en même temps que le local fut sensiblement agrandi. On lui attribua presque tout le second étage d'un des principaux bâtiments de l'Université (*Convictgebäude*). L'Institut se trouva ainsi comprendre quatre chambres, plus une chambre noire pour les travaux d'optique. A l'heure actuelle il doit encore avoir reçu une nouvelle et importante extension. On devait mettre à sa disposition deux vastes salles de plus ; enfin, dès la rentrée d'octobre, on a créé un poste d'assistant (préparateur) avec traitement fixe. On voit qu'en sept ans le séminaire a fait quelque chemin. Mais pour donner une juste idée de ses ressources, il importe d'ajouter que le chauffage, l'éclairage et le traitement de l'appariteur et de l'assistant étant payés par le budget général de l'Université,

la dotation annuelle est consacrée uniquement à l'achat d'instruments. De plus, outre les appareils qui sont ainsi acquis chaque année, ceux que comprend la collection particulière de M. Wundt et quelques autres dus à une fondation particulière servent également aux travaux du laboratoire.

Le nombre des membres du séminaire qui était de trois au début s'est successivement élevé à quinze, et depuis un an et demi ce chiffre est constant. Ce sont tous des étudiants à la fin de leurs études. Quelques-uns sont de futurs philosophes, mais le principal contingent est fourni par des étudiants en mathématiques et en sciences physiques. Bon nombre d'entre eux arrivent au laboratoire sans avoir la pratique des expériences ; mais grâce à l'organisation des travaux, ils peuvent l'acquérir assez aisément. Les travailleurs, en effet, sont répartis en petits groupes de trois ou quatre, dont chacun est dirigé par un chef de section et s'occupe à étudier un problème particulier. Le chef de section est toujours un membre plus ancien du séminaire, plus expérimenté par conséquent et qui peut mettre aisément au courant ses nouveaux collaborateurs.

Voici d'ailleurs les problèmes qui étaient à l'étude au laboratoire pendant la durée de mon séjour à Leipzig.

Deux sections étaient en train de vérifier expérimentalement la loi psychophysique d'après la méthode des graduations moyennes.

On connaît cette méthode que Plateau imagina et que Delbeuf fut le premier à appliquer à la mesure des sensations. Soient deux excitations A B (lumière ou son) et soient a b les sensations correspondantes ; on peut chercher quelle est l'excitation M nécessaire pour que le sujet éprouve une sensation m qui soit jugée par lui sensiblement intermédiaire entre les deux autres a b . On agit de même avec A M et M B et l'on cherche par l'expérience les excitations M'M" nécessaires pour produire deux sensations m' et m'' qui soient jugées intermédiaires entre a m d'un côté et m b de l'autre. On répète l'expérience jusqu'à ce que les sensations soient trop rapprochées pour qu'on puisse percevoir nettement les sensations intermédiaires. On a alors deux séries, d'une part les excitations AM'MM"B et, de l'autre, les sensations a m' m'' b telles que l'intervalle $am' = \text{l'intervalle } m'm$ et ainsi de suite. Si l'on convient de poser cet intervalle égal à 1 et si l'on désigne par 1 la sensation la plus faible, la série des sensations pourra être représentée par les nombres 1, 2, 3, 4... Comme on peut aisément mesurer l'intensité des excitations AM'... il sera très facile de déterminer la loi qui régit le rapport entre l'excitation et la sensation. En procédant de cette manière, M. Delbeuf crut pouvoir démontrer

que la loi logarithmique de Fechner n'était pas exacte et proposa d'y substituer une autre formule.

Dès le commencement de l'année 1885-1886 une section du laboratoire reçut pour mission de contrôler ces résultats, pour ce qui concerne les sensations lumineuses. Tout l'hiver se passa à essayer la méthode et à la corriger. Le seul résultat positif que l'on obtint, fut de démontrer que les conclusions de M. Delbeuf ne pouvaient être admises, parce que dans la pratique de sa méthode il avait négligé d'éliminer de multiples causes d'erreur. Dans ses expériences les trois excitations étaient représentées par trois cercles inégalement colorés et concentriques. On s'aperçut que par suite de cette disposition il se produisait des effets de contraste qui troublaient l'observation. On se servit donc de trois disques situés sur une même ligne les uns à côté des autres. Mais alors surgit un autre contraste entre chacun des disques et le fond (le mur de la salle) sur lequel ils se projetaient, contraste qui faussait la comparaison, en altérant inégalement les trois sensations à comparer⁴³ ; c'est pourquoi on se décida à faire tourner chacun d'eux sur un fond de même couleur. C'est dans ces conditions qu'on put enfin au mois de mai instituer des expériences positives qui durèrent jusqu'en septembre et qui semblent avoir donné d'intéressants résultats. On constata tout d'abord l'excellence de la méthode ainsi corrigée ; car les erreurs moyennes commises par les observateurs et qui avaient été jusque-là très nombreuses disparurent presque complètement. Mais en poursuivant les expériences, on rencontra un fait auquel on ne s'attendait guère. Il se trouva que le contraste qu'on avait jusqu'alors éliminé comme une source de perturbations, pouvait bien être le principe même de la loi psycho-physique. On sait en effet, que, de l'aveu de tous les observateurs, la loi de Fechner n'est vraie que dans de certaines limites en deçà et au-delà desquelles elle ne s'applique pas. Or, on a cru pouvoir établir que dans les cas où la loi était d'accordance avec les faits, comme dans les cas de désaccord, c'était un effet de contraste qui déterminait l'appréciation de la graduation moyenne. Celle-ci se fixerait toujours en un point M tel que le contraste entre les sensations *am* fut parfaitement égal au contraste *mb* ; et c'est seulement quand le contraste AB est maximum c'est-à-dire quand A est par exemple du noir le plus foncé et B du blanc le plus clair, que la graduation moyenne tout en restant conforme à la loi précédente, se trouverait aussi d'accord avec la loi de Fechner. En d'autres termes dans ce cas et dans ce cas seulement, on aurait à la fois *contraste am = contraste mb* et d'autre part $M^2 = AB$. Depuis longtemps M. Wundt avait affirmé qu'il y avait une étroite relation entre la loi psychophysique et les phénomènes de contraste. Mais si les expé-

⁴³ Si par exemple le mur est blanc, la sensation du disque blanc ne sera pas troublée, mais le disque noir paraîtra plus noir par contraste.

riences que nous venons de résumer restent acquises, la loi de contraste serait la loi même de notre sensibilité et elle ne prendrait la forme logarithmique que dans une circonstance toute particulière ⁴⁴.

Une autre section appliquait en même temps cette même méthode à la mesure des sensations sonores. Les recherches entreprises jusqu'ici ont établi que cette méthode pouvait être employée, avec la même exactitude, à d'autres recherches que celles qui regardent les effets de lumière.

Un troisième groupe était occupé à mesurer le temps de réaction, c'est-à-dire le temps qu'il faut à une impression sensorielle pour être perçue par les centres conscients. On cherchait surtout à déterminer la manière dont cette durée varie quand l'esprit est préparé à recevoir l'impression. Cette question était d'ailleurs proposée pour le prix de philosophie par l'Université. Elle était ainsi formulée ⁴⁵ : examiner par de nouvelles expériences l'influence que l'état d'attente exerce sur l'aperception des représentations sensibles. Le principal résultat, auquel on est arrivé, consiste m'assure-t-on, dans un perfectionnement important de la méthode.

Enfin deux autres sections avaient entrepris l'une de continuer les expériences de Rehner (*V. Philosophische Studien*) sur le sens du temps (*Zeitsinn*), c'est-à-dire sur la manière dont nous estimons la durée ; l'autre de mesurer le sens pour les intervalles musicaux. A la fin du semestre une seule octave avait été soumise à l'analyse.

On voit combien tous ces problèmes sont précis et restreints. Aussi M. Wundt recommandait-il à ses collaborateurs de prendre part aux travaux de plusieurs sections à la fois. Il est vrai que ce conseil était peu suivi, faute de temps. Mais quelque spéciales que soient ces études rien n'est plus capable d'éveiller chez de jeunes esprits l'amour de l'exactitude scientifique ; de les déshabituer des généralisations vagues et des possibilités métaphysiques ; de leur faire comprendre enfin combien sont complexes les faits psychiques et les lois qui les régissent, tout en leur montrant que si cette complexité est un obstacle, elle n'a rien qui doive décourager l'observateur.

Les étudiants de Leipzig, qui avaient le goût des choses philosophiques, mais que n'attiraient pas les travaux un peu arides du laboratoire, se réunis-

⁴⁴ Nous remercions notre ami M. le docteur Neiglick qui nous a permis de publier ici le résultat de ses expériences. - Nous devons ajouter que cette interprétation n'est pas admise par Fechner, pour qui la loi du contraste et la loi psycho-physique sont distinctes quoique si limitant l'une l'autre.

⁴⁵ « Der Einfluss, welchen der Zustand der Erwartung auf die Apperception von Sinnesvorstellungen ausuebt, soll durch neue geprueft werden. »

saient dans un cercle d'études philosophiques, qui porte le titre de *Akademischphilosophisches Verein*. Ce cercle, qui fut fondé en 1866, par M. R. Avenarius, aujourd'hui professeur de philosophie à l'Université de Zurich, est le seul de son espèce en Allemagne. Un privat-docent de Leipzig en avait fondé un autre en 1879 sous le nom de *Philosophicum*, et il en conserva la direction jusqu'en 1882 ; mais, à cette époque, il s'en retira, pour des raisons que nous ignorons, et son départ entraîna la dissolution de la société. A plusieurs reprises, on a cherché à créer des cercles analogues dans d'autres centres universitaires, notamment à Berlin ; mais aucun de ces essais n'a abouti. Un *Verein* philosophique, fondé à Koenigsberg, dura deux semestres ; un autre à Zurich se changea, dans le cours même du semestre, en une société d'études économiques. Je ne sais d'où viennent ces échecs répétés, et s'ils indiquent un certain ralentissement dans les études philosophiques ; en tout cas, ils sont assez surprenants, quand on songe avec quelle facilité ces sortes d'associations se fondent et se développent en Allemagne.

Le *Verein* de Leipzig est, lui, très vivant. Actuellement, il compte environ une quinzaine de membres ordinaires. Une contribution mensuelle permet d'acheter, chaque année, quelques livres, et la bibliothèque renferme plus de 800 volumes. Un grand nombre de ses anciens membres sont aujourd'hui professeurs ou privat-docenten pour la philosophie. Au reste, il n'est pas inconnu du public philosophique en France. On se rappelle qu'en 1879, M. Fechner ouvrit une enquête, pour savoir de quelle manière les différents esprits associent les idées de sons avec les idées de couleurs. Or, c'est au *Philosophisches Verein* de Leipzig que devaient être adressées les réponses, et ce fut lui qui fut chargé de collationner les matériaux envoyés à l'illustre savant ⁴⁶.

Tous les jeudis, il y a séance, c'est-à-dire conférence. Le conférencier n'est pas toujours un membre du cercle ; c'est quelquefois un étranger ou même un privat-docent, qui profite de l'occasion pour se faire connaître des étudiants. La conférence est toujours écrite à l'avance, et souvent l'orateur se contente de lire son manuscrit. Quand il a fini, la discussion s'ouvre, et elle est conduite avec beaucoup de suite. Quiconque veut prendre la parole doit se faire inscrire et attendre son tour. Je n'ai jamais vu le plus petit trouble se produire, quelle que soit l'animation des débats. On prend d'ailleurs soin de les préciser autant que possible. Lorsque le sujet est trop général, on en dégage deux ou trois points, dont on aborde l'examen successivement. Ce qu'il y avait de frappant dans ce bon ordre, c'est qu'il semblait ne rien coûter à personne.

⁴⁶ V. Rev. phil., 1879. juin, 707. « Une enquête scientifique. »

Pour donner une idée des questions dont s'occupe la jeunesse allemande, j'ai noté quelques-uns des sujets qui ont été traités au *Verein* dans ces temps derniers : la jeune école littéraire allemande (naturaliste). - A propos du livre de Ihering, *Der Zweck im Recht* (Le but dans le droit. - Les mythes, étude de *Völkerpsychologie*. - Théorie du droit et de l'État chez Spinoza. - La loi de causalité. - La philosophie d'A. Comte (conférence faite par un privat-docent). La nationalité dans l'art (Richard Wagner en France). Les éléments essentiels de la culture allemande au temps présent. - Lutte et conciliation de l'élément chrétien et de l'élément german dans la culture allemande. - l'État et l'individu. - Science et religion. - Lotze et le problème pratique. - Origines du droit et de la morale, d'après Rodbertus. - La philosophie de Darwin. - je passe les conférences sur Wagner et sur Schopenhauer ; elles sont innombrables. En voilà assez pour faire voir que les sujets sont sérieusement choisis, et aussi quels sont les choix qui prédominent. Il est visible que les problèmes de la philosophie pratique, droit, morale, économie politique, science sociale, occupent une place prépondérante ; et c'est peut-être cette particularité qui explique la longévité du *Verein*. On a dû remarquer aussi la fréquence des sujets nationaux, et pourtant ce cercle est connu pour ses tendances cosmopolitiques. Les allemands, même les moins chauvins, sentent donc la nécessité de créer, ou tout au moins de rendre plus consciente cette communauté d'idées et de sentiments, sans laquelle il n'y a pas de nation.

A côté du *Verein* proprement dit, il s'organise parfois une section qui se réunit aussi toutes les semaines, mais un autre jour, et qui s'attache tout un semestre à une question déterminée. Par exemple on étudie et on commente la *Critique de la raison pure* ou la *Logique de Mill* ou les ouvrages de Rodbertus. Cette année il s'était formé une section d'esthétique qui a consacré l'été à la lecture du livre de Wagner sur l'art. Bien entendu l'intérêt de ces conférences et de ces discussions était fort inégal. Les abstractions nuageuses, les généralités vagues y tenaient souvent trop de place. Le vieux goût de l'Allemagne pour les jeux de dialectique et les combinaisons artificielles de concepts logiques y était trop développé. Mais ce ne sont là que des détails. Ce qu'il importe de retenir c'est que toutes les semaines, quinze ou vingt jeunes gens emploient leur soirée du jeudi et leur matinée du dimanche à causer de philosophie, avec beaucoup de gravité sans doute, mais sans pédantisme.

On a beaucoup parlé aux élèves de nos Facultés des *Corps* et des *Buerschenschaften* ; il serait pourtant bien regrettable que nos jeunes associations d'étudiants se réglassent sur de pareils modèles. Ce serait imiter l'Allemagne par un de ses plus vilains côtés. Ces sortes d'associations dont le seul but est de boire ou de faire du tapage en commun ont en Allemagne

même une assez mauvaise réputation, qui est très méritée. Les étudiants qui en font partie sont en général de tristes travailleurs et même de médiocres esprits. Il m'est arrivé bien rarement de découvrir une figure intelligente sous une de ces casquettes multicolores dont s'affublent ces farouches duellistes. Les sociétés, comme celles dont je viens de parler, sont moins connues et Mériteraient pourtant de l'être davantage. Après chaque séance, quand la discussion, toujours un peu solennelle, était close, les membres du Verein restaient ensemble pour causer, rire et boire ; c'est ce qu'on appelle d'un mot intraduisible : *Der gemuethliche Theil der Sitzung*. Le dimanche on allait se promener de compagnie et dans ces promenades la philosophie n'était pas de rigueur, il s'en faut. Ainsi, malgré leur caractère académique, ces réunions peuvent très bien donner naissance à des relations personnelles et à un esprit corporatif qui, dans ces conditions du moins, a un sens et une raison d'être. Ce mode de groupement est donc beaucoup plus naturel que l'autre, puisque les jeunes gens y sont rapprochés par la communauté de leurs goûts et de leurs études. je le crois de plus bien mieux adapté à notre caractère national. Car, enfin, il n'y a que la *gemuethliche* Allemagne où l'on aime à s'associer pour le plaisir de s'associer. Nous, quand nous entrons dans une corporation nous aimons à savoir pourquoi. Pourquoi donc au sein de l'Association générale des étudiants de l'Université de Paris ne se formerait-il pas de petits cercles comme celui que je viens de décrire et où un peu de science se marierait sans peine avec beaucoup de camaraderie

V

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Quand on analyse par le détail une université allemande, il est facile d'y trouver beaucoup à critiquer ; l'organisation générale est loin d'être parfaite ; la pléthore des cours n'est qu'une richesse apparente ; l'enseignement, pour la philosophie du moins, est trop général ; les étudiants ont trop le souci de leurs examens, etc. Mais si au lieu de se mettre de près pour l'observer avec minutie, on se recule un peu pour en prendre une vue d'ensemble, un fait frappe aussitôt. Toute université, si petite qu'elle soit, est quelque chose de vivant.

Voilà qui impose silence à tous les raisonnements et à toutes les analyses, car la vie est ce qu'il y a de plus rare au monde ; il n'est rien de plus inimitable.

Si les universités sont vivantes, c'est qu'elles satisfont aux conditions mêmes de la vie ; c'est qu'elles sont formées de nombreux éléments qui tiennent ensemble. Malgré la rivalité des professeurs, malgré le sentiment excessif que chacun d'eux a de son indépendance, malgré la séparation trop radicale des études, quand on a pénétré dans une université, on se sent au sein d'un tout dont toutes les parties conspirent, sans même qu'on voie clairement vers quel but. Un certain nombre de sentiments collectifs, légués par la tradition, font mouvoir d'un commun accord cette masse énorme de maîtres et d'élèves. Comme on n'a pas appris à l'étudiant que son premier devoir est de ne pas penser comme tout le monde, il ne ressent pas du tout ce besoin maladif qui nous pousse à nous distinguer et par conséquent à nous isoler les uns des autres. Il ne rougit pas d'être impersonnel dans une certaine mesure, et n'a même, je crois, qu'une idée assez confuse de ce que nous appelons distinction et originalité, deux mots presque intraduisibles en allemand. Voilà comment il se fait qu'il a tant de goût pour la vie en commun. Voilà aussi d'où vient la grande autorité qu'exercent les professeurs et la facilité avec laquelle ils groupent autour d'eux les bonnes volontés.

Il est trop clair que ces goûts et ces aptitudes ne peuvent être aisément transplantés en France. Si les Allemands adhèrent si facilement les uns aux autres c'est que les différences individuelles y sont moins multipliées que chez nous : je n'en veux donner qu'une preuve objective. On sait la place qu'occupe dans la politique allemande la question des races. Or les caractères ethnographiques sont éminemment généraux ; c'est pourquoi, à mesure que les sociétés deviennent plus complexes et que les individus se spécialisent, ils perdent de leur importance et ne suffisent plus à séparer les hommes. Hérité et individualité sont deux termes qui s'opposent et l'individu est peu de chose quand la race est puissante. Voilà ce qui incline si naturellement les Allemands à la vie corporative. Les conditions ne sont pas les mêmes chez nous et chacun de nous a trop le sentiment de sa personnalité pour en faire volontiers l'abandon. Pourtant il n'est guère contestable que ce dont nous avons le plus besoin en ce moment c'est de réveiller en nous le goût de la vie collective. Qu'est-ce que toute cette suite de réformes qui viennent de ressusciter notre enseignement supérieur, sinon un long et laborieux effort de concentration. Or tandis qu'en histoire on travaille de plus en plus à se grouper et à s'unir, la philosophie nous donne le spectacle d'une dispersion toujours plus grande. Entre les différents philosophes qui enseignent dans nos facultés il n'y a presque plus rien de commun ni en fait de doctrine, ni, ce qui est plus grave, en fait de méthode. Si on compare les sujets des thèses passées devant la

Faculté de Paris dans ces dernières années on verra qu'il est impossible d'en dégager une tendance commune. Chaque philosophe travaille à part comme s'il était seul au monde ou comme si la philosophie était un art. De ce côté nous avons beaucoup à apprendre de l'Allemagne.

Un autre fait, qui peut-être dérive du précédent, ne mérite pas moins d'être médité. Je veux parler des habitudes laborieuses qui sont en honneur à l'Université chez les étudiants mais surtout chez les maîtres. On ne peut se figurer la quantité de travail qui se consomme chaque année dans un de ces grands établissements ⁴⁷. Contrairement aux étudiants en droit, les élèves de la faculté de philosophie sont généralement de sérieux et patients travailleurs ; ils appartiennent pour la plupart aux classes moyennes de la société et n'ont pas les moyens de ne rien faire. Quant aux professeurs on sait avec quelle continuité ils produisent. Nous ne sommes peut-être pas moins actifs ; mais notre activité se dépense avec moins de suite ; elle a quelque chose d'intermittent et de saccadé. Cela est surtout vrai des études philosophiques. Aujourd'hui encore la philosophie a chez nous trop de rapports avec l'art littéraire. Le philosophe, quand il écrit, vise au ciselé et au fini, comme un lettré : or tout cela demande du temps et du travail qu'on pourrait employer à s'instruire, et puis les efforts de ce genre ne peuvent être continus, ils épuisent vite d'abord parce qu'ils fatiguent, mais aussi parce qu'ils ne permettent pas à l'esprit de se renouveler. Ils le rendent de plus en plus impropre aux travaux de longue haleine. Sans doute on ne peut demander que nous renoncions brusquement à des goûts et à des habitudes qui font aujourd'hui partie de notre tempérament national, mais encore en faut-il voir les inconvénients. Le pire de tous c'est d'empêcher chez nous cette marche lente, mais ininterrompue suivant laquelle le travail procède en Allemagne.

Je crois cependant que notre enseignement philosophique peut être comparé sans désavantage à celui de nos voisins ; ce n'est pas assurément ce qu'il y a de plus vivant dans leurs Universités. On peut même dire que la philosophie n'y subsiste guère que protégée par l'examen. La grande supériorité que nous avons à ce point de vue sur l'Allemagne c'est qu'il y a chez nous pour les études philosophiques une *opinion*. Les professeurs de philosophie de nos lycées et de nos collèges forment en effet un vaste public qui suit, les uns de plus près, les autres de plus loin, le mouvement philosophique et qui peut s'intéresser même à des questions spéciales. Le *Lehrer* du gymnase au con-

⁴⁷ Toutefois il y a à ce point de vue de grandes différences entre les Universités. il y en a où il est de tradition de travailler beaucoup, Leipzig passe pour être la plus active. Il en est d'autres, au contraire, où il est d'usage que les étudiants ne fassent pas grand'chose. C'est dans ces dernières que les traditions universitaires (*Corps, Burschenschaften*, etc.) sont les plus vivantes.

traire se désintéresse vite d'une science qu'il n'a apprise qu'en passant, et que d'ailleurs il n'enseigne pas. D'autre part dans les classes de nos lycées, de nos grands lycées surtout, il y a souvent autant d'activité philosophique que dans bien des cours d'Université. Car on ne sait pas assez combien l'enseignement de la philosophie est prospère dans les lycées, comme il éveille naturellement l'intérêt des élèves et permet de maîtriser sans peine leur attention ; et cela malgré le déplorable système qui fait de chaque professeur le serviteur d'un programme et d'un examen. Enfin en dehors de l'enseignement l'Allemagne n'a rien qui puisse être comparé au grand mouvement d'études psychologiques qui a son centre à la *Revue philosophique* et à la Société de psycho-physiologie. Il y a assurément M. Wundt et son école, mais nous avons vu qu'il n'a eu jusqu'ici que peu d'action sur ses compatriotes ⁴⁸.

Conservons pieusement la vie là où nous avons le bonheur de la rencontrer et laissons la philosophie dans nos lycées puisqu'elle y est vivante. Elle a d'ailleurs un beau rôle à y remplir. Dans un article souvent cité, M. Lavissee nous a dit Comment l'histoire pouvait et devait servir à l'éducation nationale. La philosophie doit se proposer la même tâche qu'elle a trop souvent négligée ; et c'est surtout en France que ce devoir lui incombe. A tort ou à raison nous n'avons plus l'esprit de tradition et notre rationalisme incorrigible n'est que faiblement accessible aux raisons historiques. Je crains que pour beaucoup d'entre nous la patrie ne paraisse pas chose beaucoup plus sainte par cela seul qu'on nous en aura fait voir le développement dans le temps. Nous avons, pour notre malheur peut-être, soif de logique. Ce que nous voulons avant tout savoir ce sont les raisons d'être des sentiments nationaux et de la foi patriotique ; s'ils sont fondés dans la nature des choses ou si, comme le soutiennent ouvertement ou non tant de doctrinaires, ce ne sont que des préjugés et des restes de barbarie. Or ces problèmes relèvent de la psychologie. Il faut pour y répondre apprendre aux élèves ce que c'est que la sympathie et la sociabilité, et leur en faire voir toute la réalité et tous les avantages. Il faut leur expliquer que notre personnalité est en grande partie faite d'emprunts et que dégagé du milieu physique et social qui l'enveloppe l'homme n'est qu'une abstraction. Il faut enfin leur montrer que la sympathie ne s'exerce qu'au sein de groupes inégalement extensifs mais toujours clos et fermés, et marquer la place de la patrie parmi ces groupes. C'est encore au professeur de philosophie qu'il appartient d'éveiller chez les esprits qui lui sont confiés l'idée de ce qu'est une loi ; de leur faire comprendre que les phénomènes psychiques et sociaux sont des faits comme les autres, soumis à des lois que la volonté humaine ne peut pas troubler à son gré et que par conséquent les révolutions au sens propre du mot sont choses aussi impossibles que les miracles. Nous ne songeons pas

⁴⁸ Voir à l'appui de ce qui précède : Bréal, *Excursions pédagogiques*, 50.

d'ailleurs à diminuer le rôle et la place du professeur d'histoire dans l'œuvre de l'éducation : ces vérités générales lui seul pourra les vérifier sous les yeux des élèves par l'exposé concret des événements historiques. Mais n'est-il pas évident que toutes ces idées sont de celles dont les jeunes gens doivent être munis avant leur départ du lycée ? Et pourtant toutes ces questions n'occupent dans les cours qu'une place effacée.

Mais l'enseignement moral ne peut s'organiser au lycée, que s'il est constitué déjà à l'université. Une science ne peut être aisément l'objet d'un enseignement élémentaire que si elle est déjà très avancée. En vérité n'est-il pas étonnant que nous fassions si peu d'efforts pour éclairer l'opinion, alors qu'elle a chez nous le souverain pouvoir ? C'est dans les facultés de droit que se forment la plupart de nos hommes politiques ; or quel enseignement y reçoivent-ils ? Ils apprennent à interpréter des textes de lois, à faire des prodiges de finesse dialectique pour deviner quelle a été, il y a cent ans, l'intention du législateur ; mais ils n'ont aucune idée de ce que c'est que le droit, les mœurs, les coutumes, les religions, quel est le rôle et le rapport des diverses fonctions de l'organisme social, etc. Nous avons vu qu'en Allemagne les sciences morales et sociales tenaient, sinon dans l'enseignement, du moins dans les préoccupations publiques une place autrement importante ; il est urgent d'importer ces études en France, car nous en avons bien plus besoin encore que les Allemands puisque nous avons entrepris de nous conduire et de nous gouverner nous-mêmes.

Depuis plusieurs années on s'est repris à plusieurs fois pour corriger et améliorer les programmes de philosophie ; d'utiles réformes ont été faites, mais aucune dans le sens que nous indiquons. Au contraire c'est sur le temps consacré aux études de morale que le Conseil supérieur a cru devoir faire des économies. Et pourtant le mal que nous venons de décrire est bien certainement notre mal national de notre pays. Comment espère-t-on s'en défaire si on ne cherche pas à l'atteindre dans sa racine ?

Fin de l'article.

Émile DURKHEIM (1913)

“ La plèbe romaine ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1913)

“ La plèbe romaine ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1913), « La plèbe romaine. » Texte extrait de la revue *l'Année sociologique*, n° 12, 1913, pp. 441 à 443. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 297 à 298). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée jeudi, le 17 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



« La plèbe romaine »

par Émile Durkheim (1913)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1913), « [La plèbe romaine](#). » Texte extrait de la revue [l'Année sociologique](#), n° 12, 1913, pp. 441 à 443. Texte reproduit in [Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions](#) (pp. 297 à 298). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

On trouvera dans cet opusculé un exposé très clair et une discussion fine et solide des principales théories sur les origines de la plèbe romaine ¹. Après un examen des systèmes de Vico, de Fustel, d'Oberziner, de Bernhöft, l'auteur en vient à l'hypothèse récente, développée par Binder dans son ouvrage intitulé *Die Plebs, Studien zur römischen Rechtsgeschichte*. Suivant Binder, la dualité de la plèbe et du patriciat serait due à l'existence, à l'intérieur de la cité, de deux villes et de deux peuples, l'un établi sur le Quirinal et composé de Sabins, l'autre, purement latin, qui avait son siège principal sur le Palatin. Ce sont les Sabins du Quirinal qui seraient devenus les patriciens ; le groupe latin

¹ Bloch G., « La plèbe romaine. Essai sur quelques théories récentes ». (Extrait de la *Revue historique*). Paris, 1911.

aurait constitué la plèbe. Les deux classes auraient commence par être deux nations. M. Bloch, tout en montrant ce que cette hypothèse a de systématique à l'excès, retient pourtant un des faits établis par Binder, c'est l'alliance constante que l'on constate, tout le long de l'histoire, entre les Latins du dedans ou plébéiens, et les Latins du dehors. Les uns et les autres ont avancé du même pas dans la conquête du droit de cité. Or ce parallélisme constaté semble apporter une confirmation à la vieille théorie de Niebuhr. Dans cette conception, les patriciens seraient les plus anciens citoyens, fondateurs de la cité ou descendants des fondateurs. La plèbe aurait été formée primitivement des vaincus, les uns transportés en ville, les autres maintenus dans leur habitat primitif. Postérieurement, autour de ce noyau central, seraient venus s'agréger différents éléments, clients sortis de leurs *gentes* respectives, étrangers divers, etc. C'est cette thèse que reprend M. Bloch en se contentant de la modifier sur des points secondaires.

Nous ne pouvons analyser ici l'argumentation très serrée sur laquelle il appuie sa théorie ni la discuter dans le détail. Mais elle nous paraît exposée à cette objection, qu'elle tend à faire du patriciat et de la plèbe un fait spécifiquement romain. Cependant, on retrouve à Athènes une organisation, non pas identique sans doute, Mais comparable, La situation politique n'était pourtant pas la même ici et là, et les deux villes ne se sont pas développées de la même manière. D'autre part, il y a de sérieuses raisons de penser qu'à Athènes la formation des deux classes est due à des causes principalement économiques. N'en serait-il pas de même à Rome ? C'est déjà ce qu'a supposé Ed. Meyer. Comme cet historien le fait Justement remarquer, partout où le rôle de L'État est encore effacé, les faibles tombent fatalement sous la dépendance des forts. À cette théorie, M. Bloch objecte qu'elle ne tient pas compte du fait de la conquête. Mais de ce que la conquête a pu affecter le développement de l'institution, il ne suit pas qu'elle en ait été la cause génératrice. Et nous ne voyons pas pourquoi l'interdiction du *connubium* ne s'expliquerait pas tout aussi bien dans une hypothèse que dans l'autre. Ce n'est pas un fait purement « romain », comme le dit notre auteur, on le retrouve partout où des classes fortement constituées s'opposent l'une à l'autre. Toute la question revient donc à savoir d'où provient cette opposition.

Fin de l'article.

Émile DURKHEIM (1918)

**« Le « CONTRAT SOCIAL »
de Rousseau »**

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim

« Le « CONTRAT SOCIAL » de Rousseau » (1918)

Étude originalement publiée après la mort de Durkheim par Xavier Léon dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XXV (1918), pp. 1 à 23 ; et 129 à 161.

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, pages 115 à 198. Note introductive de Georges Davy. Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966. Série B : Les Classiques de la sociologie. Collection : Petite bibliothèque de sociologie internationale. 200 pages.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

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

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

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

Édition complétée le 1 juillet 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

Le « CONTRAT SOCIAL » de Rousseau

Par Émile Durkheim (1918)

L'état de nature

Origine des sociétés

Le contrat social et la constitution du corps politique

Du souverain en général

De la loi en général

Des lois politiques en particulier

Conclusion

Émile Durkheim (1918)

Le « Contrat social » de Rousseau ¹

[Retour à la table des matières](#)

Le problème fondamental du Contrat Social, tel qu'il est formulé au chapitre VI du livre 1, peut s'énoncer ainsi : trouver une forme d'association, ou comme dit aussi Rousseau, d'état civil, dont les lois se superposent, sans les violer, aux lois fondamentales de l'état de nature. Par conséquent, pour comprendre la doctrine de Rousseau, il nous faut : 1° déterminer en quoi consiste cet état de nature qui est comme la pierre de touche d'après laquelle doit se mesurer le degré de perfection de l'état civil ; 2° chercher comment les hommes, en fondant les sociétés, ont été amenés à sortir de cette condition première ; car, si la forme parfaite d'association est à découvrir, c'est que la réalité n'en offre pas le modèle ; 3° alors seulement nous serons en mesure

¹ Cette étude, rédigée par Durkheim à la suite d'un cours professé à l'Université de Bordeaux, a été publiée pour la première fois, après sa mort, par Xavier Léon, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, t. XXV (1918), pp. 1-23 et 129-161.

Nous avons supprimé ici les trois premières pages qui ont trait à l'« histoire du livre » et d'où il résulte que le Contrat Social est une partie détachée d'un ouvrage plus ample, que Rousseau méditait, sur les Institutions Politiques et qui n'a jamais vu le jour. On trouvera toutes les indications bibliographiques nécessaires dans les deux excellentes éditions du Contrat par G. BEAUVALON, Rieder, 1903, 3e éd., 1922, et par M. HALBWACHS, Aubier, 1943, et dans la thèse de M. Robert DERATHÉ, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Bibl. de la Science politique, P.U.F., 1950.

d'examiner les raisons pour lesquelles, suivant Rousseau, cette déviation n'était pas nécessaire et comment est possible la conciliation de ces deux états, à certains égards contradictoires.

« Le “Contrat social” de Rousseau »

L'état de nature

[Retour à la table des matières](#)

L'état *de nature* n'est pas, comme on l'a dit quelquefois, l'état où se trouve l'homme avant l'institution des sociétés. Une telle expression ferait croire, en effet, qu'il s'agit d'une époque historique, par laquelle aurait réellement commencé le développement humain. Telle n'est pas la pensée de Rousseau. C'est, dit-il, un état « qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais » (Discours sur l'origine *de l'inégalité*, préface). L'homme naturel, c'est tout simplement l'homme, abstraction faite de tout ce qu'il doit à la vie sociale, réduit à ce qu'il serait s'il avait toujours vécu isolé. Le problème à résoudre ne ressortit donc pas à l'histoire, mais à la psychologie. Il s'agit de faire le partage entre les éléments sociaux de la nature humaine et ceux qui dérivent directement de la constitution psychologique de l'individu. C'est de ces derniers et d'eux seuls qu'est fait l'homme à l'état de nature. Le moyen de le déterminer « tel qu'il a dû sortir des mains de la nature » est de le dépouiller « de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par un long progrès » (ibid. et 1^{re} partie). Si pour Rousseau, comme d'ailleurs pour Montesquieu et presque tous les penseurs jusqu'à Comte (et encore Spencer retombe-t-il dans la confusion traditionnelle) la nature finit à l'individu, tout ce qui est au delà lie peut être qu'artificiel. Quant à savoir si l'homme est resté un temps durable dans cette situation, ou s'il a commencé à s'en écarter dès qu'il a commencé à être, c'est une question que Rousseau n'examine pas, car elle n'importe pas à son entreprise.

Dans ces conditions, l'histoire lui est inutile. C'est donc légitimement qu'il l'écarte. « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent pas à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature *des choses* qu'à en montrer la véritable *origine* » (ibid., début, in fine). Les sauvages eux-mêmes ne représentent que très inexactement l'état de nature. « C'est faute d'avoir suffisamment remarqué combien ces peuples [les sauvages] étaient déjà loin du premier état de « nature » que plusieurs se sont trompés sur les penchants primitifs de l'homme, qu'on lui a prêté par exemple une cruauté native. Sans doute le sauvage est plus proche de la nature ; à travers son état mental il est plus facile à certains égards d'apercevoir le fond

originel parce qu'il est moins dissimulé par les acquêts de la civilisation. Mais ce n'est déjà plus qu'une image altérée et qu'on ne doit consulter qu'avec réserve et précaution. Mais alors, comment procéder ? Rousseau ne s'abuse pas sur les difficultés de sa tentative. « Une bonne solution du problème suivant ne me paraîtrait pas indigne des Aristote et des Plin de notre siècle. Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel, et quels sont les moyens de faire ces expériences au sens de la société ? » (ibid., préface). Ces expériences sont impossibles ; par quels procédés les remplacer ? Rousseau ne les indique pas expressément. Mais les principaux sont les suivants : 1° Observation des animaux qui sont des exemples de ce que peut être une vie mentale, abstraction faite de toute influence sociale ; 2° L'observation des sauvages, sous les réserves faites précédemment ; 3° Une sorte de dialectique qui a pour objet de rattacher déductivement aux institutions sociales à venir (par exemple au langage) tous les éléments mentaux qui semblent y être logiquement impliqués.

Mais pourquoi Rousseau procède-t-il ainsi ? Pourquoi la théorie de l'état de nature, ainsi définie, est-elle à la base du système ? C'est que, répond-il lui-même, cette condition primitive est « la racine » de l'état civil. « Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine » (*ibid*, 1^{re} partie). En effet, il paraît à Rousseau de toute évidence que la société n'a pu être que la mise en oeuvre des propriétés caractéristiques de la nature individuelle. C'est donc de celle-ci qu'il faut partir et c'est à elle qu'il faut revenir. Pour juger ce qui a été fait, c'est-à-dire les formes historiques de l'association, il faut voir ce qu'elles sont par rapport à cette constitution fondamentale, si elles en dérivent logiquement ou si elles la faussent ; et pour déterminer celle qui doit les remplacer, c'est à l'analyse de l'homme naturel qu'il faut demander les prémisses du raisonnement. Mais, pour atteindre cet homme naturel, il est indispensable d'écarter tout ce qui, en nous, est un produit de la vie sociale. Autrement, on tournerait dans un cercle vicieux. On justifierait la société avec elle-même, c'est-à-dire avec les idées ou les sentiments qu'elle-même a mis en nous. On prouverait le préjugé par le préjugé. Pour faire une oeuvre critique vraiment efficace, il faut donc échapper à l'action de la société, la dominer, et reprendre à nouveau l'enchaînement logique des choses de par l'origine. Tel est l'objet de l'opération qui vient d'être décrite. La préoccupation constante de Rousseau est de ne pas « commettre la faute de ceux qui, raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la société » (ibid, 1^{re} partie). Pour cela, il faut se débarrasser de tous les préjugés, vrais ou faux, d'origine sociale, ou, comme il dit, « écarter la poussière et le sable qui environnent l'édifice », pour « apercevoir la base inébranlable sur laquelle il est élevé » (ibid., préface, *in fine*). Cette base inébranlable, c'est l'état de nature.

On ne peut pas n'être pas frappé de la ressemblance qu'il y a entre cette méthode et celle de Descartes. L'un et l'autre estiment que la première opération de la science doit consister en une sorte de purgation intellectuelle, ayant pour effet de mettre en dehors de l'esprit tous les jugements médiats qui n'ont pas été scientifiquement démontrés, de manière à dégager les propositions évidentes d'où toutes les autres doivent être dérivées. D'un côté comme de l'autre, il s'agit de débayer le sol de toute la poussière inconsistante qui l'encombre afin de mettre à nu le roc solide sur lequel doit reposer tout

l'édifice de la connaissance, ici théorique, là pratique. La conception d'un état de nature n'est donc pas simplement, comme on l'a cru parfois, le produit d'une rêverie sentimentaliste¹, une restauration philosophique des anciennes croyances relatives à l'âge d'or ; c'est un procédé de méthode, quoique d'ailleurs, en appliquant cette méthode, Rousseau ait pu dénaturer les faits pour les voir de la manière la plus conforme à ses passions personnelles. Elle est due, non à une représentation, optimiste à l'excès, de ce que fut réellement l'humanité primitive, mais au besoin de déterminer quels sont les attributs fondamentaux de notre constitution psychologique.

Le problème étant posé dans ces termes, voyons comment Rousseau l'a résolu. En quoi consiste selon lui l'état de nature ?

Ce qui caractérise l'homme dans cette condition - réelle ou idéale, il n'importe - c'est un parfait équilibre entre ses besoins et les ressources dont il dispose. La raison en est que l'homme naturel est réduit aux seules sensations. « Plus on médite sur ce sujet, plus la distance des pures sensations aux plus simples connaissances s'agrandit à nos regards ; et il est impossible de concevoir comment un homme aurait pu, par ses seules forces, franchir un si grand intervalle » (ibid., 1^{re} partie). Deux considérations ont conduit Rousseau à cette proposition : 1° l'exemple des animaux qui n'ont que des sensations et qui pensent pourtant « Tout animal a des idées, puisqu'il a des sens » 2° la théorie de Condillac admise par lui sur l'origine des connaissances générales et abstraites ; elles sont impossibles sans le langage ; or le langage est un produit de la vie sociale, On peut donc en toute sécurité nier de l'état de nature toutes ces idées qui supposent un système de signes articulés.

Cela étant, l'homme ne peut désirer que les choses qui se trouvent dans son milieu physique immédiat, puisque ce sont les seules qu'il se représente. Il n'aura donc que des désirs physiques et des désirs très simples. « Ses désirs ne passent pas ses besoins physiques, les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle, et du repos » (ibid.). Il ne se préoccupe même pas d'assurer par avance, dans l'avenir, la satisfaction de ses appétits. Sa connaissance purement sensible ne lui permet pas d'anticiper l'avenir ; il ne pense rien au delà du présent. « Ses projets s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée ». De là son imprévoyance bien connue. Or de tels besoins sont aisés à satisfaire. La nature y a pourvu. Il est très exceptionnel que ces choses qui lui sont nécessaires fassent défaut. L'harmonie se réalise d'elle-même ; l'homme a tout ce qu'il désire parce qu'il ne désire que ce qu'il a. « Ne désirant que les choses qu'il connaît et ne connaissant que celles dont la possession est en son pouvoir... rien ne doit être si tranquille que son âme et rien si borné que son esprit ». D'ailleurs, quand bien même les produits de la civilisation seraient mis à sa portée, ils le laisseraient indifférent ; car ils ne peuvent avoir de valeur en dehors de cette civilisation d'où ils résultent. Supposez que les instruments de labourage et l'art de l'agriculture eussent été miraculeusement apportés par quelque dieu à l'homme primitif, qu'en eût-il fait ? Quel intérêt

¹ Les dernières lettres du mot ne sont pas formées. Le mot « sentimentaliste » ne figure sans doute pas au dictionnaire de Littré, mais Durkheim n'hésitait pas à forger des mots pour mieux exprimer sa pensée et il n'a pas écrit simplement « sentimentale » [note de Xavier LÉON].

eut-il eu à cultiver la terre, tant qu'il n'y avait pas de propriété garantie, tant que les produits de son travail ne lui étaient pas garantis ? Or l'institution effective d'un droit de propriété sanctionné suppose la société. En résumé, dans cette situation, l'homme est en équilibre avec son milieu, parce qu'il est purement physique et ne dépend alors que du milieu physique et de lui seul. La nature qui est en lui correspond nécessairement à celle qui est au dehors. L'une est l'image de l'autre. Les conditions mêmes d'un désaccord manquent complètement.

Dans ces conditions, quels seront les rapports des hommes entre eux ? Ce ne sera pas l'état de guerre. Rousseau rejette la théorie de Hobbes qu'il prend très souvent à partie, non sans violence, tout en vantant son génie. L'hypothèse de l'état de guerre lui paraît inadmissible pour deux raisons : 1° Le ressort même de la guerre fait défaut, à savoir le besoin non satisfait. Puisque l'homme a ce qu'il lui faut, pourquoi attaquerait-il autrui ? Hobbes n'est arrivé à son système qu'en prêtant à l'homme naturel la sensibilité complexe du civilisé ; 2° Hobbes a refusé à tort à l'homme primitif tout sentiment de pitié. Comme une telle vertu précède toute réflexion, on n'est pas fondé à la nier dans l'état de nature. On en retrouve d'ailleurs des signes chez les animaux. Tout ce qu'implique la commisération, c'est une identification « de l'animal spectateur ... avec l'animal souffrant ». Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement ».

On a voulu, il est vrai, voir une contradiction entre ce passage et cet autre, que, l'on trouve dans *l'Essai sur l'Origine des Langues* (chap. IX) : « Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes, en nous identifiant avec l'être souffrant... Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises ! Comment imaginerais-je des maux dont je n'ai nulle idée ? Comment souffrirais-je en voyant souffrir un autre... si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi. Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément... ni pitoyable... » C'est pourquoi les hommes ne se connaissant pas comme frères « se croyaient, dit-il au même endroit, ennemis les uns des autres... Ne connaissant rien, ils craignaient tout ; ils attaquaient pour se défendre. » Comme cet *Essai* est postérieur aux deuxièmes *Discours*, on s'est demandé si la pensée de Rousseau n'avait pas varié et s'il ne s'était pas rapproché de Hobbes et de la théorie de l'état de guerre. Mais ce qui doit faire écarter cette interprétation, c'est que, dans le même chapitre du même ouvrage, on lit : « Ces temps de barbarie étaient le siècle d'or... toute la terre était en paix ». Tout ce que veut dire Rousseau dans le passage controversé, c'est que pour voir un homme, un semblable, dans tout être humain, quel qu'il soit, il faut des facultés d'abstraction et de réflexion que n'ont pas les primitifs. Pour ceux-ci, l'humanité s'arrête à leur entourage immédiat, au petit cercle d'individus avec lesquels ils sont en rapport. « Ils avaient l'idée d'un père, d'un fils, d'un frère, et non pas d'un homme. Leur cabane contenait tous leurs semblables... hors eux et leur famille l'univers ne leur était rien » (ibid.). La pitié ne pouvait donc s'exercer activement que dans ce petit milieu. « De là, les contradictions apparentes qu'on voit entre les frères des nations... des mœurs si féroces et des cœurs si tendres ; tant d'amour pour leur famille et d'aversion pour leur espèce. » Il ne revient donc aucunement sur cette affirmation que la pitié est un sentiment naturel à l'homme et antérieur à la réflexion. Il fait seulement remarquer que la réflexion est nécessaire pour que

la pitié s'étende à toute l'humanité. Tout au plus pourrait-on voir dans *l'Essai* une détermination et une correction partielle de l'idée développée dans le deuxième *Discours*. De plus et en tout cas, il continue à rejeter formellement le pessimisme présocial de Hobbes. Si restreint que fût alors le champ d'action de la pitié, il n'en résultait pas la guerre ; car les hommes ne se rencontraient pas : « Les hommes, si l'on veut, s'attaquaient dans leurs rencontres ; mais ils se rencontraient rarement. Partout régnait l'état de guerre, et la terre était en paix » (même chapitre).

Mais de ce que l'homme naturel n'est pas un loup pour ses semblables, il ne suit pas qu'il soit porté à s'unir à eux-par des liens durables et à former avec eux des sociétés proprement dites. En effet, il n'en a ni les moyens, ni les besoins. Il n'en a pas les moyens : car, son intelligence, réduite aux sensations actuelles, ignorante de l'avenir, ne peut même pas se faire une idée de ce que serait une telle association dont il n'a aucun exemple sous les yeux ; à elle seule, l'absence de langage suffit à rendre impossibles les relations sociales. En second lieu, pourquoi aspirerait-il à une telle existence ? Ses désirs sont satisfaits ; partant, il ne peut rien ambitionner au delà de ce qu'il a. « Il est impossible d'imaginer pourquoi, dans cet état primitif, un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme, qu'un singe ou un loup de son semblable » (2e *Discours*, 1re partie). On dit que rien n'eût été aussi misérable que l'homme dans une telle condition ; mais d'abord, qu'importe, si la nature l'a fait de telle sorte qu'il n'eût aucun désir d'en sortir. De plus, le mot de misère n'a pas de sens s'il ne veut pas dire privation douloureuse. Or, de quoi est privé un être à qui il ne manque rien, « dont le cœur est en paix et le corps en santé ? » Est-ce que le sauvage se plaint de son existence et cherche à s'en défaire ? Il n'en aurait souffert que s'il avait eu l'idée d'un autre état et si, en outre, cet état lui était apparu sous un aspect séduisant. Mais « grâce à une providence très sage, les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer ». Il n'avait que l'instinct, et l'instinct lui suffisait, mais ne l'induisait aucunement à la vie sociale. Pour vivre en société, il lui fallait la raison qui est l'instrument d'adaptation au milieu social comme l'instinct est l'instrument d'adaptation au milieu physique. Elle vint à son heure ; mais elle n'était que virtuelle dans le principe ¹.

Il faut donc se représenter l'homme naturel « errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement ». Il ne faut donc pas dire de l'homme considéré à cette phase de son développement qu'il est insociable, mais qu'il est a-sociable. « Il n'est pas réfractaire à la société ; mais il n'y est pas enclin. Il a en lui les germes qui, développés, deviendront les vertus sociales, les inclinations sociales ; mais ils ne sont que des puissances. La *perfectibilité*, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes ». (2e *Discours*, 1re partie, in *fine*). De même, l'homme n'est, dans cette condi-

¹ Lire tout le passage, très important ; car il montre que la vie sociale n'est pas une machination diabolique, mais qu'elle a été voulue providentiellement et que si la nature primitive n'y mène pas nécessairement, elle contient pourtant « en puissance » ce qui la rendra possible quand elle sera nécessaire [note de Durkheim].

tion, ni moral, ni immoral ; il est amoral. « Les hommes, dans cet état, n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale ni de devoirs connus ne pouvaient être ni bons ni méchants et n'avaient ni vices ni vertus » (ibid.). La moralité n'a pu naître qu'avec la société. A cet état neutre, Rousseau donne souvent le nom d'état d'innocence.

Un tel état est-il l'idéal le plus parfait que puissent se proposer les hommes ? Il est parfait en son genre, par rapport aux conditions déterminées auxquelles il répond. Tant que ces conditions ne changent pas, à supposer qu'elles aient jamais été données intégralement d'une manière durable et générale, il n'existe rien de mieux, puisque l'équilibre entre l'être et ce qu'on appellerait aujourd'hui son milieu ne laisse rien à désirer. Autrement dit, en tant que l'homme n'a de rapport qu'avec le milieu physique, l'instinct et la sensation suffisent à tous ses besoins. Il ne saurait désirer rien d'autre et les aptitudes différentes qui sommeillent en lui ne sont aucunement incitées à s'éveiller. Par suite, il est heureux. Mais que les choses changent et les conditions de son bonheur ne peuvent plus rester les mêmes. Ce sont ces changements qui ont donné naissance aux soucis. Il a fallu que l'équilibre existant se rompit, ou, s'il n'a jamais existé avec quelque stabilité, il a fallu que dès l'origine quelques causes l'empêchassent d'être complet. Quelles sont ces causes ?

« Le “Contrat social” de Rousseau »

Origine des sociétés

[Retour à la table des matières](#)

Il arrive un point, dit Rousseau, dans le *Contrat Social*, « où les obstacles qui nuisent à leur conservation (des hommes) dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être » (I, 6, début). Expliquer la genèse des sociétés, c'est trouver ces forces antagonistes de l'état de nature. Rousseau reconnaît qu'un tel problème ne peut être résolu que par voie de conjectures « les événements que j'ai à décrire ayant pu, dit-il, arriver de plusieurs manières » (2^e Discours, 1^{re} partie, in *fine*). Mais, outre que ces conjectures ont déjà une grande vraisemblance parce qu'elles se déduisent logiquement de la définition de l'état de nature, le détail des événements qui ont pu avoir lieu importe peu aux conséquences qui seront tirées du système.

La société ne peut naître que si l'homme est empêché d'être tel qu'il vient d'être dit. Mais il ne peut être empêché que par quelque cause qui lui est extérieure ; et puisque le seul milieu extérieur qui l'affecte alors est le milieu physique, c'est dans le milieu physique que doit se trouver la cause. Et, en

effet, si la terre avait toujours répondu à ses besoins, on ne voit pas comment l'état de nature aurait pu prendre fin. « Supposez un printemps perpétuel sur la terre ; supposez les hommes, sortant des mains de la nature, une fois dispersés parmi tout cela ; je n'imagine pas comment ils auraient jamais renoncé à leur liberté primitive et quitté la vie isolée, si convenable à leur indolence naturelle » (*Origine des Langues*, IX). Et Rousseau appuie cette proposition sur cette remarque que « les climats doux, les pays gras et fertiles, ont été les premiers peuplés et les derniers où les nations se sont formées » (ibid.). Mais les résistances que les hommes rencontrèrent dans la nature stimulèrent toutes leurs facultés. « Des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brûlants qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie ». Le froid leur donna l'idée de se vêtir des peaux des bêtes qu'ils avaient tuées, le tonnerre, un volcan, joint à la nécessité de se protéger l'hiver contre des températures exceptionnelles, leur donna l'idée de conserver le feu, etc. Voilà donc que l'intelligence se développe au delà de la sensation, que des besoins nouveaux s'éveillent, l'équilibre commence à se rompre.

Pour satisfaire ces besoins nouveaux et déjà plus compliqués, le concours d'autrui pouvait être utile. On ne tarda pas à s'en apercevoir. « Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables » (2e Discours, IIe partie). Ainsi se formèrent d'une manière très inconsistante encore les premiers troupeaux d'êtres humains. Mille circonstances, qui sont indiquées avec plus de détails dans *l'Essai sur l'Origine des Langues*, facilitèrent les rapprochements :

« Les déluges particuliers, les mers extravasées, les éruptions des volcans, les grands tremblements de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisaient les forêts, tout ce qui dut effrayer et disperser les sauvages habitants d'un pays, dut ensuite les rassembler pour réparer en commun les pertes communes ». - « Les sources et les rivières inégalement dispensées sont d'autres points de réunion d'autant plus nécessaires que les hommes peuvent moins se passer d'eau que de feu » (*Essai*, IX). De ce premier commerce sortit un commencement de langage. On conçoit qu'entre des hommes ainsi rapprochés et forcés de vivre ensemble, il dut se former un idiome commun plutôt qu'entre ceux qui erraient librement entre les forêts » (2e Discours, IIe partie).

Ainsi, une première extension des besoins physiques détermine une légère tendance aux groupements ; ces groupements, une fois constitués, suscitent à leur tour des penchants sociaux. Une fois qu'on a pris l'habitude de se rapprocher, on a besoin de ne plus vivre seuls. « On s'accoutuma à s'assembler. A force de se voir, on ne put plus se passer de se voir encore ». De là naquirent des idées nouvelles, relatives aux rapports des hommes entre eux, devoirs de civilité, devoirs concernant les engagements contractés. Dès lors, une morale embryonnaire existait. Cet état est à peu près celui où se sont arrêtés les sauvages.

Mais les hommes ne s'y tinrent pas. A mesure qu'ils étaient tirés davantage hors de l'indolence première, que leurs facultés étaient surexcitées par un

commerce plus actif, leur esprit s'ouvrait à des notions nouvelles. C'est ainsi que le principe de l'agriculture se révéla à quelques-uns d'entre eux. Les autres arts en dérivèrent. L'idée d'utiliser le fer pour les travaux agricoles se présenta naturellement ; de là une première division du travail, la métallurgie d'un côté, le labourage et l'agriculture de l'autre. Puis la culture des terres nécessita leur partage ; de la propriété une fois reconnue découlèrent les premières règles de justice. La lice était dès lors ouverte à toutes les inégalités. A l'état naturel, les hommes diffèrent peu les uns des autres et surtout: rien ne les incite à mettre en saillie les différences qui les distinguent, à les développer et à les accentuer. Mais désormais une prime était offerte à celui qui ferait le plus et le mieux ; la concurrence mettait tous les individus aux prises par cela seul que les convoitises étaient allumées. « C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets et commencent à influencer dans la même proportion sur le sort des particuliers » (2e Discours, Ile partie).

Mais du moment qu'il y eut des puissants et des misérables, des riches et des pauvres, « la société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le genre humain, avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites... se mit lui-même à la veille de sa ruine » (ibid.). Ainsi l'état de guerre n'est pas l'origine de l'état social, comme le pensait Hobbes, c'en est, au contraire l'effet. Il faut qu'une première association ait déchaîné leurs passions, étendu leur intelligence, rompu en un mot, l'équilibre originel pour qu'ils aient eu la pensée de chercher à s'assurer un bonheur autre que celui dont ils jouissaient et cela au détriment les uns des autres. Mais une fois que cette calamité se fut abattue sur l'humanité, le riche, qui, ayant le plus à perdre, était le plus éprouvé, en vint naturellement à concevoir « le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain : ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires ». Dans cette vue, il proposa à ses compagnons d'instituer des règlements de justice et de paix auxquels tous fussent obligés de se conformer, c'est-à-dire de réunir toutes les forces particulières en un pouvoir suprême qui protégeât et défendit tous les membres de l'association. Ainsi se fondèrent les lois et les gouvernements.

Telles sont les origines de l'état civil. Si l'on songe aux termes dans lesquels le problème se posait pour Rousseau, on ne peut pas ne pas admirer l'ingéniosité dialectique avec laquelle il s'en tire. Il part de l'individu et sans prêter à ce dernier la moindre inclination sociale, sans [...] ¹ lui attribuer d'inclinations contraires, de nature tout au moins à rendre la société nécessaire par les conflits et les maux qu'elles engendreraient, il entreprend d'expliquer comment un être, aussi foncièrement indifférent à tout ce qui est vie commune, a été amené à former des sociétés. C'est comme si, en métaphysique, après avoir posé que le sujet se suffit à soi-même, on entreprenait d'en déduire l'objet. Le problème est évidemment insoluble et, par conséquent, on peut être assuré par avance que la solution proposée par Rousseau est grosse de contradictions. Mais il s'en faut qu'elle ne soit pas spécieuse ; et c'est ce qu'il importe de comprendre. Pour en bien saisir la suite, il faut d'abord avoir présent à l'esprit combien est instable l'équilibre originel. Il ne faut pas oublier,

¹ Mot illisible. [X.L.].

en effet, que si la vie sociale n'existe pas dans le principe, les germes en sont dès lors donnés. Ils sont à l'état d'enveloppement ; mais que des circonstances favorables se rencontrent et ils ne pourront pas ne pas se développer. L'homme ne sent pas alors le besoin de se perfectionner, mais il est dès lors perfectible. C'est même là, dit Rousseau, la qualité spécifique qui le distingue le plus de l'animal (2e Discours, 1re partie). Il n'est donc pas, comme la bête, fermé au changement ; son intelligence et sa sensibilité ne sont pas prises dans des moules définis et immuables. Mais il y a en lui une cause d'instabilité toujours latente, qu'un rien peut faire passer à l'acte. Il faudrait que le milieu restât perpétuellement immobile, invariable, pour que l'homme ne variât pas ; ou plutôt, il faudrait que tout dans le milieu répondit exactement à l'organisation naturelle, sans que rien vînt le gêner, pour qu'elle restât intacte. Rien donc de plus précaire. Or, une fois l'équilibre rompu, c'en est fait ; les désordres s'engendrent les uns les autres. Une fois que la borne naturelle est franchie, il n'est plus rien qui contienne la nature dévoyée. Les passions s'engendrent les unes les autres ; elles stimulent l'intelligence, celle-ci vient leur offrir des objectifs nouveaux qui les excitent, les exaspèrent. Les satisfactions mêmes qui leur sont accordées les rendent plus exigeantes. « Le superflu éveille la convoitise ; plus on obtient, plus on désire » (fragment intitulé Distinction fondamentale, extrait des manuscrits de Neufchâtel, édition Dreyfus-Brisach, 312). C'est ainsi que les hommes se trouvent avoir de plus en plus besoin les uns des autres, et par cela même, tombent de plus en plus dans un état de dépendance mutuelle. C'est ainsi que naturellement on sort de l'état de nature.

La formule paraît contradictoire ; elle exprime pourtant bien la pensée de Rousseau. Attachons-nous à la comprendre.

Ce sont des causes naturelles qui, peu à peu, amènent l'homme à former des sociétés. Mais la société n'est pas pour cela chose naturelle, parce qu'elle n'est pas impliquée logiquement dans la nature de l'homme. L'homme n'était pas nécessaire par sa constitution primitive à la vie sociale. Les causes qui ont donné naissance à cette dernière sont extérieures à la nature humaine ; elles sont d'ordre adventice. Rousseau va même jusqu'à dire qu'elles sont fortuites, qu'elles auraient pu ne pas être. « Après avoir montré, dit Rousseau, que les vertus sociales ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive, il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu amener l'homme et le monde au point où nous les voyons » 2e Discours, 1re partie, in fine). En effet, la société se constitue parce que les hommes ont besoin les uns des autres ; or, naturellement, cette mutuelle assistance ne leur est aucunement nécessaire. Chacun peut se suffire. Il faut donc que des circonstances extérieures viennent augmenter les besoins et par conséquent changer la nature de l'homme.

Mais ce n'est pas tout, il est encore une autre raison pour dire de la société qu'elle n'est pas naturelle. Elle est en quelque sorte artificielle au deuxième degré. Non seulement cette interdépendance réciproque, qui est la première cause motrice de l'évolution sociale, n'est pas fondée dans la nature de l'homme, mais encore, une fois qu'elle existe, elle ne suffit pas à elle seule à faire des sociétés. Il faut qu'à cette première base, qui est déjà un produit de l'art humain, quelque chose d'autre se surajoute qui vient de la même origine.

En effet, ce commerce, tant qu'il n'est pas réglé et organisé d'une manière définie, ne constitue pas une société. Il lui manque « cette liaison des parties qui constitue le tout » (Manuscrit de Genève, chap. II, p. 248 de l'édition Dreyfus). Une société, c'est « un être moral qui a des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent. Si l'agrégation résultant de ces vagues relations formaient vraiment un corps social, il y aurait une sorte de sensorium commun qui survivrait à la correspondance de toutes ces parties ; le bien et le mal public ne seraient pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple agrégation, mais il résiderait dans la raison qui les unit ; il serait plus grand que cette somme et loin que la félicité publique fût établie sur le bonheur des particuliers c'est elle qui en serait la source » (ibid., p. 249). Or le seul fait que les hommes ont l'idée qu'ils peuvent se rendre des services, qu'ils ont pris l'habitude de s'en rendre, joint même au sentiment qu'il y a entre eux tous quelque chose de commun, qu'ils sont tous membres du genre humain, tout cela réuni ne les groupe pas en une individualité morale, d'un genre nouveau, ayant sa physionomie et sa constitution propre. Ce n'est donc pas une société. Ainsi « il est certain que le genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent ».

Ce remarquable passage prouve que Rousseau avait un sentiment très vif de la spécificité du règne social ; il le concevait très nettement comme un ordre de faits hétérogènes par rapport aux faits purement individuels. C'est un monde nouveau qui se surajoute au monde purement psychique. Une telle conception est bien supérieure. à celle même de théoriciens récents, comme Spencer, qui croient avoir fondé en nature la société quand ils ont fait voir que l'homme a une vague sympathie pour l'homme et qu'il a tout intérêt à échanger des services avec ses semblables. De tels sentiments peuvent bien assurer entre les individus des contacts passagers ; mais ces rapprochements intermittents et superficiels, auxquels manque, selon le mot de Rousseau, « cette liaison des parties qui constitue le tout » ne sont pas des sociétés. C'est ce qu'a compris Rousseau. Pour lui, la société n'est rien si elle n'est pas un corps un et défini, distinct de ses parties. Le corps politique, dit-il ailleurs, pris individuellement peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête... les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine et qu'on ne saurait blesser en aucune partie qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé » (*Économie Politique*). Seulement, comme il n'y a de réel et de naturel que l'individu, il en résulte que le tout ne peut être qu'un être de raison. « Le corps politique n'est qu'un être de raison » (Fragm. *Des Dist. fond.*, édition Dreyfus, p. 308). Ce sont les individus qui le créent de leurs propres mains, et comme ils restent tout le substantiel de l'assemblage ainsi constitué, celui-ci n'atteint jamais le même degré d'unité et de réalité qu'ont les oeuvres de la nature : « La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets. Les citoyens ont beau s'appeler membres de l'État, ils ne sauraient s'unir comme de vrais membres le sont au corps ; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation » (ibid., p. 310). Rousseau ignorait qu'il y a des organismes naturels où les parties ont la même individualité.

Ce n'est pas seulement le corps politique qui est un être de raison, mais aussi la famille. Elle est bien, si l'on veut, un groupe naturel en ce sens, en tant que les enfants sont unis aux parents par le besoin qu'ils ont d'eux pour pouvoir se conserver. Mais ce besoin ne dure qu'un temps. Quand l'enfant est en état de se suffire, il ne reste attaché à ses parents que s'il le veut bien. Il n'y a rien dans l'existence des choses qui l'oblige à demeurer associé avec ses ascendants. « S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement » (Contrat, ' 1, 2). Mais il résulte de nombreux passages que cette association conventionnelle fut la première qui se forma. Parfois même ¹, il semble la considérer comme contemporaine de l'état le plus primitif.

En résumé, toute société est un être artificiel à la fois parce que l'homme n'en a pas naturellement besoin et qu'elle est essentiellement un corps organisé, alors qu'il n'y a pas de corps sociaux parmi les corps naturels. Ces deux idées, que nous sommes habitués à opposer l'une à l'autre, la conception de la société comme un être de raison et la conception de la société comme un organisme, se rencontrent toutes deux chez Rousseau, et, bien loin qu'il soit passé de l'une à l'autre par suite d'une évolution consciente ou inconsciente, qu'il aurait cherché à dissimuler au public et peut-être à lui-même, elles sont étroitement solidaires dans sa pensée. L'une lui paraît impliquer l'autre. C'est parce que la société est un organisme qu'elle est une oeuvre d'art. Car d'une part, elle est, de ce point de vue, quelque chose de supérieur aux individus, alors qu'il n'y a rien dans la nature au de la des individus. Sans doute, formulée en ces termes, la théorie peut apparaître contradictoire. Il peut paraître plus logique de dire que, s'il y a quelque chose au-dessus des individus, il y a quelque chose en dehors d'eux. Mais c'est toujours pour l'esprit un travail laborieux que celui qui a pour effet d'étendre le cercle des choses naturelles et il recourt à toute sorte de subterfuges et d'échappatoires avant de se résigner à modifier aussi gravement le système des idées. La contradiction est-elle moindre chez Spencer qui, d'un côté, fait de la société un produit de la nature, un être vivant au même titre que les autres êtres, et qui, de l'autre, la dépouille de tout caractère spécifique en la réduisant à n'être qu'une juxtaposition mécanique d'individus ? Rousseau tout au moins s'efforce de résoudre le problème sans abandonner aucun des deux principes en présence : le principe individualiste qui est à la base de sa théorie de l'état de nature comme à la base de la théorie du droit naturel chez Spencer : et le principe contraire, que l'on devrait pouvoir appeler le principe socialiste, si le mot n'avait pas un tout autre sens dans la langue des partis, et qui est à la base de sa conception organique de la société. Nous verrons que la coexistence de ces deux principes explique le double aspect que présentent non seulement la philosophie sociale de Rousseau, ce qu'on pourrait nommer sa sociologie, mais encore ses doctrines politiques.

Mais cela posé, convient-il d'aller plus loin ? Étant donné que la société n'est pas dans la nature, faut-il en conclure qu'elle est contre nature, c'est-à-dire qu'elle est et ne peut être qu'une corruption de la nature humaine, le résultat d'une sorte de chute et de dégénérescence ; en un mot, qu'elle est par elle-même un mal, qu'on peut réduire, non faire disparaître ?

¹ Voir passages cités de *l'Essai sur l'origine des langues* [note de Durkheim].

Il faut distinguer. Telle qu'elle est actuellement, elle est certainement une monstruosité anormale qui ne s'est constituée et ne se maintient que par un concours de circonstances accidentelles et déplorables. En effet, le développement social a suscité des inégalités artificielles qui sont tout à fait contraires à celles que comporte l'état de nature. L'inégalité naturelle ou physique est celle qui « consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme ; l'autre, qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, dépend d'une sorte de convention... [Elle] consiste dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux » (2e *Discours*, début). Ces conventions ont pour effet de mettre entre les mains d'individus, ou de certains groupes d'individus, qui à l'état de nature ne seraient pas supérieurs aux autres, parfois même leur seraient inférieurs, des forces exceptionnelles qui leur confèrent, par conséquent, une supériorité contre nature. « Il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage et qu'une poignée de gens regorge de superfluités tandis que la multitude affamée manque du nécessaire » (2e *Discours*, dernières lignes). C'est surtout l'institution conventionnelle de l'hérédité qui a suscité ces inégalités artificielles. D'ailleurs, à l'état de nature, c'est à peine si l'inégalité existe. C'est l'évolution sociale qui en stimule le développement et surtout « elle devient stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois ».

Cette première violation de la loi de nature en a entraîné une autre. Parce que les hommes sont devenus inégaux, ils sont tous tombés sous la dépendance les uns des autres. La société, par suite, est faite de maîtres et d'esclaves. Et les maîtres eux-mêmes sont esclaves en un sens de ceux qu'ils dominent. « Tel se croit maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux » (Contrat I, 1). « La domination même est servile, quand elle tient à l'opinion » (*Émile*, II). Car on dépend des préjugés de ceux qu'on gouverne avec des préjugés. Or cette dépendance mutuelle des hommes est contre nature. Naturellement, les hommes sont indépendants les uns des autres. Tel est le sens de la fameuse proposition : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers ». A l'état naturel, il ne dépend que de la nature, du milieu physique, c'est-à-dire des forces impersonnelles, invariables, qui ne sont entre les mains d'aucun individu en particulier, mais qui dominent tous les individus également.

Cette impersonnalité des forces physiques, et la constance qui caractérise leur mode d'action, sont certainement, aux yeux de Rousseau, un des signes auxquels on reconnaît ce qui est normal, fondé, de ce qui est anormal et accidentel. Dans sa pensée, ce qui est bon doit avoir un certain degré de nécessité. Aussi, une des raisons qui lui font regarder comme morbide l'état social actuel, c'est l'extrême instabilité qu'il présente. Dès qu'un commerce a commencé entre les hommes, « naissent, dit-il, des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement, cent travaillant à les détruire pour un qui travaille à les fixer » (*Manuscrit de Genève*, II, édit. Dreyfus, 247). Et dans *l'Émile* : « Tout est mêlé dans cette vie, on n'y reste pas deux moments dans le même état. Les affections de nos âmes ainsi que les modifications de nos corps y sont dans un flux perpétuel (II) ». C'est que les volontés particulières sont toutes contraires

les unes aux autres. Chacune suit son sens et, par conséquent, elles se heurtent toutes tumultueusement. Tantôt l'une l'emporte et tantôt l'autre ; la manière dont elles se combinent et se subordonnent les unes aux autres est donc à chaque instant bouleversée ¹. « Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses qui est de la nature, celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses ne nuit point à la liberté et n'engendre pas de vices ; la dépendance des hommes, *étant désordonnée*, les engendre tous et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement » (Émile, II). C'est qu'en effet, quand l'homme ne dépend que des choses, de la nature par conséquent, comme ses besoins sont en rapport avec ses moyens, il vit nécessairement dans un état d'équilibre stable ; l'ordre se réalise automatiquement. L'homme est alors vraiment libre, car il fait tout ce qu'il veut, parce qu'il ne veut que ce qu'il peut, « L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qui lui plaît » (Émile, II).

La liberté telle que la conçoit Rousseau résulte donc d'une sorte de nécessité. L'homme n'est libre que quand une force supérieure à lui s'impose à lui, à condition toutefois qu'il accepte cette supériorité et que sa soumission ne soit pas obtenue par des mensonges et des procédés artificiels. Il est libre s'il est contenu ; tout ce qu'il faut, c'est que l'énergie qui le contient soit réelle, et non de pure fiction comme celle qu'a développée la civilisation. Car c'est à cette condition seule qu'il peut vouloir cette domination. C'est pourquoi Rousseau ajoute : « Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes deviendrait alors celle des choses » (Émile, II).

Mais si l'état civil, tel qu'il est, viole la loi de nature, en est-il de même de tout état civil ? Le mal actuel est-il impliqué nécessairement dans toute organisation sociale, ou bien au contraire résulte-t-il d'une erreur, susceptible d'être corrigée ? Y a-t-il entre l'état de nature et la vie en société une antithèse irréductible, ou bien quelque conciliation est-elle possible ?

On a souvent prêté à Rousseau cette opinion que la perfection n'était possible pour les hommes que dans l'isolement, qu'ils étaient condamnés à se corrompre et à dégénérer dès qu'ils se mettaient à vivre ensemble. L'âge d'or serait tout entier derrière nous et nous l'aurions perdu sans retour du jour où nous aurions renoncé à la sainte simplicité des temps primitifs. Nous nous en écarterions toujours davantage à mesure que nous nous engageons davantage dans le réseau des liens sociaux. De ce point de vue, le Contrat Social devient inintelligible. Car si la société est par elle-même un mal, il n'y a, semble-t-il, à s'en occuper que pour tâcher de la réduire à son moindre développement possible, et l'on ne comprend plus tant de soins et d'efforts pour lui donner une organisation positive. Surtout la part importante qui lui est faite, ainsi qu'à la discipline collective, l'étroite subordination où est placé, à certains égards, l'individu, sont tout à fait inexplicables.

¹ « Comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hasard produit plus souvent que la sagesse et que l'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissements humains paraissent, au premier abord, fondés sur des monceaux de sable mouvant. » (Deuxième Discours, préface) [note de Durkheim].

Assurément, entre l'état civil qu'il a sous les yeux et l'état de nature, Rousseau n'hésite pas et préfère le second ; car c'est un état de perfection en son genre. Que, parfois même, il ait pu se laisser entraîner à des expressions 'violentes à propos desquelles on peut se demander si elles visent seulement les sociétés présentes ou toute société en général, c'est possible. Étant donné les difficultés de l'entreprise sociale, on conçoit qu'il se soit laissé aller à regretter les circonstances qui ont rendu impossible l'isolement primitif. Mais rien n'autorise à supposer qu'à ses yeux cet état de perfection soit le seul possible, qu'un autre, d'un genre différent, mais de valeur au moins égale, ne puisse être défini et institué par rapport à la vie en société. Une première raison qui ne permet pas de prêter à Rousseau le pessimisme radical qu'on lui a attribué, c'est que le germe de la vie sociale est donné dans l'état de nature. Pour que l'équilibre originel pût se maintenir indéfiniment, il faudrait que l'homme fût réfractaire à tout changement, qu'il ne fût pas perfectible. Or, ce qui le distingue le plus de l'animal, « c'est la faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres et réside parmi nous, tant dans l'espèce que dans l'individu » (2e *Discours*, 1re partie).

Il est vrai que cette perfectibilité sommeille dans l'homme naturel tant que les circonstances ne viennent pas la solliciter. Il reste pourtant qu'elle est latente dès ce moment ; et par conséquent la série des événements qui en résultent, ne saurait être regardée comme nécessairement contre nature, puisqu'elle est dans la nature. Ils peuvent suivre un cours anormal, mais ils n'y sont pas prédéterminés par leurs causes. De même la raison, qui est au milieu social ce que l'instinct est au milieu physique, a été suscitée en l'homme par la Providence (2e *Discours*) ; c'est donc que la vie sociale n'est pas contraire à l'ordre providentiel.

D'un autre côté, si l'état civil actuel est imparfait, il ne laisse pas d'avoir des perfections qui ne se retrouvent pas dans l'état de nature. Il ne faut pas oublier, en effet, que si l'homme naturel n'est pas méchant, il n'est pas bon, que la moralité n'existe pas pour lui. S'il est heureux, il ne connaît pas son bonheur. Leur félicité « est insensible aux stupides hommes des temps primitifs » (Dreyfus, p. 248). Dans le second *Discours*, Rousseau, tout en mettant en relief les misères qu'engendre la civilisation, telle qu'elle est, n'en méconnaît pas la grandeur; il paraît seulement hésiter pour savoir s'il y a compensation. « Il est à propos de suspendre le jugement que nous pourrions porter sur une telle situation jusqu'à ce que, la balance en mains, on ait examiné si le progrès de leurs connaissances est un dédommagement suffisant des maux qu'ils se font mutuellement à mesure qu'ils s'instruisent davantage » (1re partie). Mais alors, s'il y a quelque moyen de corriger ou de rendre impossibles ces imperfections, la grandeur restera seule et l'on pourra se demander si cette perfection nouvelle ne sera pas supérieure à celle de l'origine. Il restera, il est vrai, que la première aura été laborieusement acquise, mais il ne semble pas que Rousseau se pose la question de savoir si, dans ces conditions, elle sera trop chèrement achetée. La question est oiseuse d'ailleurs, car les circonstances qui rendent la société nécessaire sont données. La perfection hypothétique de l'état de nature est donc dès lors impossible.

Or, que ces vices actuels de l'état civil ne soient pas nécessaires, c'est ce que Rousseau affirmait dès le second Discours ¹. - Comment la Société peut-elle être organisée de manière à assurer notre plus grand bonheur et perfectionnement ? C'est ce que le Contrat Social a pour objet de montrer.

« Le “Contrat social” de Rousseau »

Le contrat social et la constitution du corps politique

[Retour à la table des matières](#)

Voyons d'abord, comment, d'après ce qui précède, se pose le problème.

Quand les causes qui empêchent la conservation de l'homme à l'état de nature se sont développées au delà d'un certain point, il faut, pour que nous puissions nous maintenir, qu'elles soient neutralisées par des causes contraires. Il est donc nécessaire qu'un système de forces soit constitué qui agisse dans ce sens ; et puisqu'elles ne sont pas données dans la nature, elles ne peuvent être que l'œuvre de l'homme. Mais « comme les hommes ne peuvent engendrer des forces nouvelles, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autres moyens pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert. Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs » (Contrat, 1, 6). D'où il suit que leur société constituée est le seul milieu où l'homme puisse vivre, une fois que l'état de nature est devenu impossible.

Seulement, si la société, en se formant, viole la constitution naturelle de l'homme, le mal évité sera remplacé par un autre, qui ne sera pas moindre. L'homme vivra, mais vivra misérable, puisque son genre d'existence froissera sans cesse ces dispositions fondamentales. Il faut donc que cette vie nouvelle puisse s'organiser sans violer la loi de nature. Comment est-ce possible ?

Rousseau va-t-il, par un vague éclectisme, chercher à édifier, au-dessus de la condition primitive, une condition nouvelle qui s'ajoute à la première sans la modifier ? Va-t-il se contenter de juxtaposer l'homme civil à l'homme naturel en laissant celui-ci intact ? Une telle entreprise lui paraît contradictoire.

¹ Quand on examine de près les établissements humains, dit-il, « après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'édifice, on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est fondé et on apprend à en respecter les fondements » (Deuxième Discours, préface). Et il bénit la Divinité d'avoir, en donnant « à nos institutions une assiette inébranlable, prévenu les désordres qui devraient en résulter et fait naître notre bonheur des moyens qui semblaient devoir combler notre misère » (*ibid.*) [note de Durkheim].

« Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même... il ne sera jamais ni homme ni citoyen » (Émile, I). « Les bonnes institutions sociales, dit-il encore, sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue... et transporter le moi dans l'unité commune ».

La conciliation ne peut donc se faire par voie de juxtaposition extérieure. Une refonte de la nature est nécessaire ; il faut que l'homme change totalement pour pouvoir se maintenir dans ce milieu qu'il crée de ses propres mains. Ainsi les attributs caractéristiques de l'état de nature doivent se transformer, tout en étant maintenus. Il n'y a donc d'autre solution que de trouver un moyen qui permette de les ajuster à ces nouvelles conditions d'existence sans les altérer essentiellement. Il faut qu'ils prennent une forme nouvelle sans cesser d'être. Pour cela, il suffit que l'homme civil, tout en différant profondément de l'homme naturel, soutienne avec la société le même rapport que l'homme naturel avec la nature physique. Comment est-ce possible ?

Si, dans les sociétés actuelles, les relations constitutives de l'état de nature sont bouleversées, c'est que l'égalité primitive a été remplacée par des inégalités artificielles, et que, par suite, les hommes se sont trouvés placés sous la dépendance les uns des autres. Mais si la force nouvelle, née de la combinaison des individus en sociétés, au lieu d'être accaparée par des particuliers et individualisée, était impersonnelle et si, par suite, elle planait au-dessus de tous les particuliers, ceux-ci seraient tous égaux par rapport à elle, puisque aucun d'eux n'en disposerait à titre privé et, du même coup, ils ne dépendraient plus les uns des autres, mais d'une force qui par son impersonnalité, serait identique, *mutatis mutandis*, aux forces naturelles. Le milieu social affecterait l'homme social de la même manière que le milieu naturel affecte l'homme naturel. « Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune foi-ce humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; ou réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu » (Émile, II). Le seul moyen de remédier au mal, dit-il dans le même passage, est donc d'armer la loi « d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière ».

Et dans une lettre au marquis de Mirabeau (26 juillet 1767), voici comme il formule ce qu'il appelle le grand problème en politique : « Trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme ».

Toutefois ce n'est pas assez que cette force, clef de voûte du système social, soit supérieure à tous les individus. Encore faut-il qu'elle Soit fondée en nature, c'est-à-dire que cette supériorité ne soit pas fictive, mais puisse se justifier devant la raison. Autrement, elle sera précaire ainsi que ses effets. L'ordre qui en résultera sera instable ; il n'aura pas cette invariabilité et cette nécessité qui caractérisent l'ordre naturel. Il ne pourra se maintenir que grâce à un concours d'accidents qui, d'un instant à l'autre, peut faire défaut. Si les volontés particulières ne sentent pas que cette dépendance est légitime, cette dépendance ne sera pas assurée. Il faut donc à la société des principes qui « dérivent de la nature des choses et sont fondés sur la raison » (Contrat, I, 4). Même, comme la raison ne peut manquer d'examiner l'ordre ainsi constitué

sous le double aspect de la morale et de l'intérêt, il faut qu'il y ait harmonie entre ces deux points de vue. Car une antinomie rendrait l'ordre social irrationalnel et incertain. S'il y avait conflit entre ces deux sortes de mobiles, on ne sait jamais lequel l'emporterait. Tel est le sens d'une des premières propositions du livre: « Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées » (Contrat, introd.). - On peut être étonné au premier abord de voir Rousseau, pour qui la société n'est pas de la nature, dire que la force sur laquelle la société repose doit être naturelle, fondée dans la nature. Mais c'est que, ici, naturel est synonyme de rationnel. Même la confusion n'est pas sans s'expliquer. Si la société est oeuvre humaine, elle est faite avec des forces naturelles ; or, elle sera naturelle, en un sens, si elle emploie ces forces selon leur nature, sans leur faire violence, si l'action de l'homme consiste à combiner et à combiner et à développer des propriétés qui, sans son intervention, seraient restées latentes, mais qui ne laissent pas d'être données dans les choses. Voilà comment il est possible à Rousseau de concevoir, d'une manière générale, que le milieu social, tout en étant autre que le milieu primitif, n'en soit pourtant qu'une forme nouvelle.

Ainsi les hommes pourront sortir de l'état de nature sans violer la loi de nature, à condition qu'ils puissent se réunir en sociétés. sous la dépendance d'une force ou d'un même système de forces qui domine tous les particuliers tout en étant fondé en raison.

Ce résultat peut-il être atteint, et comment ? Suffirait-il que le plus fort se soumit le reste de la société ? Mais son autorité ne sera durable que si elle est reconnue comme un droit ; or, il n'y a rien dans la puissance physique qui puisse donner naissance ni à un droit ni à une obligation. De plus, si le droit suit la force, il change avec elle, cesse quand elle disparaît. Comme elle varie de mille manières, il varie de même. Mais un droit à ce point variable n'est pas un droit. Ainsi, pour que la force fasse le droit, il faut qu'elle soit fondée ; elle n'est pas fondée par cela seul qu'elle est (Contrat, 1, 3).

Grotius avait pourtant essayé de fonder logiquement le droit du plus fort. Posant en principe qu'un particulier peut aliéner sa liberté, il en concluait qu'un peuple peut faire de même. Rousseau rejette cette théorie pour plusieurs raisons : 1° Cette aliénation n'est rationnelle que si elle se fait en échange de quelque avantage. On dit que le despote assure à ses sujets la tranquillité. Mais cette tranquillité est loin d'être complète : les guerres qu'entraîne le despotisme la troublent. De plus, la tranquillité en soi et par soi n'est pas un bien : telle la tranquillité des cachots ; 2° On ne peut aliéner la liberté des générations à venir ; 3° Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, et cet abandon est sans compensation possible ; 4° Enfin, un contrat qui stipule au profit d'un des contractants une autorité absolue est vain, car il ne peut rien stipuler pour l'autre qui est sans droits. - Grotius allègue que le droit de guerre implique le droit d'esclavage. Le vainqueur ayant le droit de tuer le vaincu, celui-ci peut racheter sa vie en échange de la liberté. Mais : 1° Ce prétendu droit de tuer les vaincus reste à prouver. On dit qu'il résulte de l'état de guerre. Mais entre particuliers, il n'y a d'état de guerre chronique et organisé en quelque sorte ni dans l'état civil, où tout est sous l'autorité des lois, ni dans l'état de nature où les hommes ne sont pas naturellement ennemis, où leurs relations n'ont pas assez de constance pour être ni celles de la guerre ni

celles de la paix. Un état qui n'a pas existé ne peut avoir fondé un droit. La guerre est une relation, non d'homme à homme, mais d'État à État. Veut-on parler de la guerre entre peuples et du droit de conquête ? Mais la guerre ne donne pas au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus ; elle ne saurait donc fonder celui de les asservir. Dès que les défenseurs de l'état ennemi posent les armes, on n'a plus de droits sur leur vie. C'est seulement quand on ne peut pas soumettre l'ennemi qu'on a le droit de le tuer, ce n'est donc pas le droit de tuer qui fonde le droit d'assujettir ; 2° D'ailleurs, le contrat d'esclavage ne met pas fin à l'état de guerre. En prenant au vaincu l'équivalent de la vie, le vainqueur ne lui fait pas de grâce. Il y a acte de force, il n'y a pas autorité légitime (Contrat, 1, 4).

Mais il y a plus, et quand même ce droit du plus fort pourrait être rationnellement justifié, il ne saurait servir de base à une société. Une société, en effet, est un corps organisé où chaque partie est solidaire du tout, et réciproquement. Or, une foule asservie à un chef n'a pas ce caractère. C'est « une agrégation, mais non pas une association » (Contrat, 1, 5). En effet, les intérêts du chef sont séparés de ceux de la masse. C'est pourquoi, que le premier vienne à périr, et la multitude qui n'était unie qu'en tant qu'elle dépendait de lui se disperse. Pour qu'il y ait un peuple, il faut donc avant tout que les individus, qui en sont la matière, soient et se sentent unis entre eux de manière à former un tout dont l'unité ne dépende pas de quelque cause extérieure. Ce n'est pas la volonté du gouvernant qui peut faire cette unité ; elle doit être interne. La question de la forme du gouvernement est secondaire ; il faut d'abord que le peuple soit, pour qu'il puisse déterminer de quelle manière il doit être gouverné. « Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple ». C'est là « le vrai fondement de la société » (Contrat, 1, 5).

Cet acte ne peut évidemment consister qu'en une association, et par suite le problème à résoudre s'énonce ainsi : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Cette association ne peut résulter que d'un contrat en vertu duquel chaque associé s'aliène lui-même avec tous ses droits à la communauté.

Par suite de ce contrat, toutes les volontés individuelles disparaissent au sein d'une volonté commune, la volonté générale, qui est la base de la société. Une force est ainsi constituée, infiniment supérieure à toutes celles des particuliers. Et cette force a une unité interne ; car les éléments d'où elle résulte ont, en y entrant, perdu, en quelque sorte, leur individualité et leur mouvement propre. En effet, comme l'aliénation s'est faite sans réserves, nul associé n'a rien à réclamer. Ainsi se trouve abolie la tendance antisociale qui est inhérente à chaque individu, par cela seul qu'il a sa volonté personnelle. « Au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté » (Contrat, I, 6). Peu importe, d'ailleurs, que ce contrat ait été réellement passé, et dans les formes ou non. Peut-être les clauses n'en ont-elles jamais été énoncées. Mais elles sont admises partout tacitement, dans la mesure où la société est normalement constituée (I, 6).

Par suite de ce contrat, chaque volonté individuelle est donc absorbée dans la volonté collective. Cependant cette absorption n'ôte rien à la liberté de chacun. Car « en se donnant à tous on ne se donne à personne ». Cette volonté générale n'est pas une volonté particulière qui s'assujettit les autres et les met dans un état de dépendance immorale. Elle a le caractère impersonnel des forces naturelles. On n'est donc pas moins libre parce qu'on s'y soumet. Non seulement on ne s'asservit pas en lui obéissant, mais elle seule peut nous garantir contre la vraie servitude. Car si, pour qu'elle soit possible, il nous faut renoncer à mettre autrui sous notre dépendance, la même concession est exigée d'autrui. Voilà en quoi consiste cette équivalence et cette compensation qui remet les choses en l'état. Si l'aliénation que je fais de ma personne est compensée, ce n'est pas, comme on l'a dit (Paul JANET, *Histoire de la science politique*, 4^e édition, II, 430) parce que je reçois en retour la personnalité d'autrui. Un pareil troc pourrait, à bon droit, paraître incompréhensible. Il est même contraire à la clause fondamentale du Contrat Social en vertu de laquelle c'est le corps politique, en tant qu'être moral *sui generis*, et non les individus dont il est fait, qui reçoit la personne de ses membres (« nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ») (1, 6). Ce que nous recevons, c'est l'assurance que nous serons protégés contre les empiètements individuels d'autrui de toute la foi-ce du corps social. D'ailleurs, même la concession que nous faisons n'est pas un amoindrissement de notre liberté ; car on ne peut asservir les autres sans s'asservir soi-même. « La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui, elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre » (8^e *Lettre de la Montagne*). De même pour l'égalité. Elle reste aussi entière qu'à l'état de nature, mais sous une forme nouvelle. Primitivement, elle venait de ce que chacun formait « une unité absolue » ; maintenant, elle vient de ce que « chacun se donnant également, la condition est égale pour tous » (1, 6). Et de cette égalité naît aussi un état de paix d'un genre nouveau. « La condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres » (*ibid.*).

Il y a plus : non seulement la liberté et l'égalité sont saines et sauves, mais elles ont quelque chose de plus parfait qu'à l'état de nature. D'abord, elles sont plus assurées parce qu'elles ont pour garantie non la force particulière de chacun, mais les forces de la cité qui « sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier » (1, 9). En outre, et surtout, elles prennent un caractère moral. A l'état naturel, la liberté de chacun « n'a pour bornes que les forces de l'individu » (1, 8), c'est-à-dire que les limites opposées à celui-ci par le milieu matériel. C'est donc un fait physique, non un droit. A l'état civil, elle est limitée et réglée par la volonté générale. Par cela même, elle se transforme. Car au lieu d'être considérée exclusivement comme un avantage pour l'individu, elle est rapportée à des intérêts qui le dépassent. L'être collectif, supérieur aux particuliers, qui la détermine, en même temps la consacre et lui communique par cela même une nature nouvelle. Elle est fondée désormais, non sur la quantité d'énergie dont chacun de nous peut disposer, mais sur l'obligation où se trouve chacun de respecter la volonté générale, obligation qui résulte du pacte fondamental. Voilà pourquoi elle est devenue un droit.

Il en est ainsi de l'égalité. A l'état de nature, chacun possède ce qu'il peut posséder. Mais « cette possession n'est qu'un effet de la force » (I, 8). Le

privilège du premier occupant, quoique plus fondé moralement que celui du plus fort, ne devient lui aussi « un vrai droit qu'après l'établissement du droit de propriété », c'est-à-dire après la constitution de l'état civil. Chaque membre de la communauté se donne à elle avec tous les biens dont il a la possession de fait ; toutes ces terres réunies deviennent le territoire public. Ce que la société a ainsi reçu, elle le restitue, ou, tout au moins, peut le restituer aux citoyens ; mais alors ceux-ci détiennent les biens qui leur reviennent ainsi dans des conditions toutes nouvelles. Ce n'est plus à titre privé, c'est « comme dépositaire du bien public » : ce qui transforme « l'usurpation en un véritable droit et la jouissance en propriété » (I, 9). Car elle est alors fondée sur l'obligation qu'a chaque citoyen de se contenter de ce qui lui est alloué. « Sa part étant faite, il doit s'y borner » pour se conformer à la volonté générale (*ibid.*). « Voilà pourquoi le droit du premier occupant, si faible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil. On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi ». Sans doute, cela ne suffit pas pour instituer une égalité, de quelque nature qu'elle soit. Si la société consacrait le droit de premier occupant sans le subordonner à aucune règle, elle ne ferait, le plus souvent que consacrer l'inégalité. Cette autorisation doit donc être subordonnée à de certaines conditions. Il faut : 1° que le terrain soit libre au moment de l'occupation ; 2° qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister ; 3° qu'on en ait pris possession par le travail et non par une vaine cérémonie. Ces trois conditions, surtout la seconde, sauvegardent l'égalité. Mais si celle-ci devient un droit, ce n'est pas par la vertu de ces trois principes ; c'est essentiellement parce que la communauté lui imprime ce caractère. Ce n'est pas parce que ces trois règles sont ce qu'elles sont, mais parce qu'elles sont voulues par la volonté générale que l'égale répartition des biens qui en découle est juste et que le système ainsi établi doit être respecté. C'est ainsi que « le pacte fondamental substitue une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes » (Livre I, dernières lignes).

Le passage de l'état de nature à l'état civil produit donc dans l'homme « un changement très remarquable ». Il a pour effet de transformer l'ordre de fait en ordre de droit, de donner naissance à la moralité (I, 8). Les mots de devoir et de droit n'ont de sens qu'une fois que la société est constituée. La raison en est que, jusque-là, l'homme « n'avait regardé que lui-même », et que maintenant, « il se voit obligé d'agir d'après d'autres principes ». Il y a au-dessus de lui quelque chose avec quoi il est obligé de compter (devoir), et avec quoi ses semblables sont obligés de compter également (droit). « La vertu n'est que la conformité de la volonté particulière à la générale » (*Economie politique*)¹.

Mais ce serait se méprendre singulièrement sur la pensée de Rousseau, si l'on entendait cette théorie, comme si, suivant lui, la morale avait pour fondement la plus grande force matérielle qui résulte de la combinaison des forces individuelles. Sans doute, la constitution de cette puissance coercitive n'est

¹ Aussi Rousseau, comparant l'état civil, ainsi conçu, avec l'état de nature, célèbre-t-il les avantages du premier « qui d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme » (*ibid.*). Il rappelle, il est vrai, dans le même passage la déplorable facilité avec laquelle cet état se corrompt, rejetant l'homme dans une condition inférieure à celle qu'il avait originellement. Il n'en est pas moins vrai que l'humanité proprement dite est pour lui contemporaine de la société et que l'état social est le plus parfait, quoique malheureusement le genre humain soit trop exposé à en abuser [note de Durkheim].

pas un fait sans importance ; car elle garantit les droits qui prennent naissance avec l'état civil, mais elle ne leur donne pas naissance. Ce n'est pas parce que la volonté générale est matériellement la plus forte qu'elle doit être respectée, c'est parce qu'elle est générale. Pour que la justice règne entre les individus, il faut qu'il y ait en dehors d'eux un être *sui generis* qui serve d'arbitre et qui fixe le droit. C'est l'être social. Celui-ci ne doit donc pas sa suprématie morale à sa supériorité physique, mais à ce fait qu'il est d'une autre nature que les particuliers. C'est parce qu'il est en dehors des intérêts privés qu'il a l'autorité nécessaire pour les régler. Car il n'est pas partie dans la cause. Ainsi, ce qu'exprime cette théorie, c'est que l'ordre moral dépasse l'individu, qu'il n'est pas réalisé dans la nature physique ou psychique ; il doit y être surajouté. Mais, pour qu'il ait un fondement, il faut un être en qui il se fonde, et, comme il n'y a pas d'être dans la nature qui remplisse pour cela les conditions nécessaires, il faut bien en créer un. C'est le corps social. Autrement dit encore, la morale ne découle pas analytiquement du donné. Pour que les rapports de fait deviennent moraux, il faut qu'ils soient consacrés par une autorité qui n'est pas dans les faits. Le caractère moral leur est ajouté synthétiquement. Mais alors il faut une force nouvelle qui opère cette liaison synthétique : c'est la *volonté générale*.

C'est donc bien à tort que certains critiques (JANET, II, 429) ont accusé Rousseau de s'être contredit en condamnant d'une part l'aliénation de la liberté individuelle au profit d'un despote, et en faisant de cette abdication la base de son système, quand elle se fait entre les mains de la communauté. Si elle est immorale dans un cas, dit-on, comment ne le serait-elle pas dans l'autre ? Mais c'est que les conditions morales dans lesquelles elle a lieu ne sont pas du tout les mêmes. Là, elle est proscrite parce qu'elle place l'homme sous la dépendance d'un homme, ce qui est la source même de toute immoralité. Ici, elle le place sous la dépendance d'une force générale, impersonnelle, qui le règle et le moralise sans diminuer sa liberté, la nature de la borne qui le limitait étant seulement changée, et de physique devenue morale. L'objection vient uniquement de ce qu'on a méconnu l'abîme qu'il y a, au point de vue moral, entre la volonté générale et une volonté particulière, quelle qu'elle soit.

« Le « Contrat social » de Rousseau »

Du Souverain en général

[Retour à la table des matières](#)

Le corps politique, auquel le Contrat Social a donné naissance, en tant qu'il est la source de tous les droits, de tous les devoirs, et de tous les pouvoirs, s'appelle le *Souverain*. Voyons quels sont les attributs de la souveraineté et la nature des manifestations par lesquelles elle s'affirme.

La souveraineté est « l'exercice de la volonté générale ». C'est le pouvoir collectif dirigé par la volonté collective. Il faut donc d'abord déterminer en quoi consiste cette dernière.

La volonté générale a pour éléments toutes les volontés particulières. « Elle doit partir de tous » (II, 4). Mais cette première condition ne suffit pas à la constituer. La volonté de tous n'est pas, ou du moins n'est pas nécessairement, la volonté générale. La première « n'est qu'une somme de volontés particulières » (II, 3). Il faut encore que l'objet auquel s'appliquent toutes les volontés particulières soit lui-même général. « La volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence ; elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous » (II, 4). Autrement dit, c'est le produit des volontés particulières délibérant sur une question qui concerne le corps de la nation, sur un intérêt commun. Mais ce mot lui-même a besoin d'être compris.

On conçoit parfois l'intérêt collectif comme l'intérêt propre du corps social. On considère alors ce dernier comme une personnalité d'un genre nouveau, ayant des besoins spéciaux et hétérogènes à ceux que peuvent ressentir les individus. Sans doute, même en ce sens, ce qui est utile ou nécessaire à la société intéresse les particuliers parce qu'ils sentent le contre-coup des états sociaux. Mais cet intérêt n'est que médiat. L'utilité collective a quelque chose de spécifique; elle ne se détermine pas en fonction de l'individu, envisagé sous tel ou tel aspect, mais en fonction de l'être social considéré dans son unité organique. Telle n'est pas la conception qu'en a Rousseau. Pour lui, ce qui est utile à tous, c'est ce qui est utile à chacun. L'intérêt commun, c'est l'intérêt de l'individu moyen. La volonté générale donc, c'est celle de tous les particuliers en tant qu'ils veulent ce qui convient le mieux, non à tel ou tel d'entre eux, mais à chaque citoyen en général, étant donnés l'état civil et les conditions déterminées de la société. Elle existe, dès lors « que tous veulent le bonheur de chacun d'eux » (II, 4) ; et elle a si bien l'individu pour objet qu'elle ne va pas sans égoïsme. Car « il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun* et qui ne songe à lui-même en votant pour tous. Ce qui prouve que l'égalité de droit, et la notion de justice qu'elle produit, dérivent de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme » (*ibid.*).

Aussi, pour que la volonté générale se dégage, il n'est pas nécessaire ni même utile que toutes les volontés particulières soient en contact dans une délibération effective : ce qui serait indispensable, si elle était autre chose que les éléments d'où elle résulte. Car alors, il faudrait bien que ces éléments fussent mis en rapport et combinés entre eux afin que leur résultante pût se dégager. Tout au contraire, l'idéal serait que chaque individu exerçât sa part de souveraineté isolément des autres. « Si, quand le peuple informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux... la délibération serait toujours bonne » (II, 3). Tout groupement intermédiaire entre les citoyens et l'État ne peut être que nuisible à cet égard. « Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opère que d'après lui » (II, 3). En effet, la volonté générale, définie comme elle vient de l'être, ne peut être obtenue que si les caractères différentiels des volontés particulières s'éliminent mutuellement. « Otez de ces volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour

somme des différences la volonté générale » (*ibid.*). Si donc, chaque individu vote indépendamment de son voisin, il y aura autant de votants que d'individus, par suite un très grand nombre de petites différences qui, à cause de leur faiblesse, disparaîtront dans l'ensemble. Cela seul surnagera qui ne tient à aucune constitution particulière ; la volonté collective ira donc naturellement à l'objet qui lui est propre. Mais, s'il se forme des groupes particuliers, chacun d'eux aura sa volonté collective qui sera générale par rapport à ses membres, mais particulière par rapport à l'État ; et c'est de ces volontés collectives que devra se dégager celle du souverain. Or, précisément parce que ces volontés élémentaires sont peu nombreuses, leurs caractères différentiels s'élident moins facilement. Moins il y a d'éléments pour former un type, moins ce type est général. La volonté publique risquera donc davantage de dévier vers des fins particulières. Si, enfin, il arrive qu'un de ces groupes devienne prédominant, il ne reste plus qu'une différence unique ; « et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier » (*ibid.*). On reconnaît dans cette théorie cette horreur de tout particularisme, cette conception unitaire de la société qui est une des caractéristiques de la Révolution.

En résumé, la volonté générale, c'est la moyenne arithmétique entre toutes les volontés individuelles en tant qu'elles se donnent comme fin une sorte d'égoïsme abstrait à réaliser dans l'état civil. Rousseau pouvait difficilement s'élever au-dessus d'un tel idéal. Car si la société est fondée par les individus, si elle n'est entre leurs mains qu'un instrument destiné à assurer leur conservation dans des conditions déterminées, elle ne peut avoir qu'un objet individuel. Mais, d'un autre côté, parce que la société n'est pas naturelle à l'individu, parce que celui-ci est conçu comme doué éminemment d'une tendance centrifuge, il faut que la fin sociale soit dépouillée de tout caractère individuel. Elle ne peut donc être que quelque chose de très abstrait et de très impersonnel. De même, pour la réaliser, on ne peut s'adresser qu'à l'individu ; il est unique organe de la société, puisqu'il en est l'unique auteur. Mais, d'un autre côté, il est nécessaire de le noyer dans la masse pour le dénaturer autant que possible et l'empêcher d'agir dans un sens particulier ; tout ce qui serait de nature à faciliter ces actions particulières ne peut être considéré que comme un danger. Ainsi nous retrouvons partout les deux tendances antithétiques qui caractérisent la doctrine de Rousseau : d'une part, la société réduite à n'être qu'un moyen pour l'individu, de l'autre, l'individu placé sous la dépendance de la société, élevée bien au-dessus de la multitude des particuliers.

Une dernière remarque ressort de ce qui précède. Puisque la volonté générale se définit principalement par son objet, elle ne consiste pas uniquement ni même essentiellement dans l'acte même du vouloir collectif. Elle n'est pas elle-même par cela seul que tous y participent ; il peut se faire que les citoyens réunis prennent en commun une résolution qui n'exprime pas la volonté générale. « Ceci suppose, dit Rousseau au chapitre II du livre IV, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité : quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté. » La pluralité n'est donc pas une condition suffisante ; il faut en outre que les particuliers qui collaborent à la formation de la volonté générale, se proposent la fin sans laquelle elle n'est pas, à savoir l'intérêt général. Le principe de Rousseau diffère donc de celui par lequel on a voulu parfois justifier le despotisme des majorités. Si la communauté doit être obéie, ce n'est pas parce qu'elle commande, mais parce qu'elle commande le bien commun. L'intérêt

social ne se décrète pas ; il n'est pas par le fait de la loi ; il est en dehors d'elle et elle n'est ce qu'elle doit être que si elle l'exprime. Aussi le nombre des suffrages est-il quelque chose de secondaire. « Ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit » (II, 4). Les longs débats, les délibérations passionnées, loin d'être le milieu naturel au sein duquel doit s'élaborer la volonté générale, « annoncent [plutôt] l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État » (IV, 2). Quand la société est en parfait état de santé, tout cet appareil compliqué est inutile à la confection des lois. « Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti » (IV, 1). En d'autres termes, la volonté générale n'est pas constituée par l'état où se trouve la conscience collective au moment où se prend la résolution ; ce n'est là que la partie la plus superficielle du phénomène. Pour le bien comprendre, il faut descendre au-dessous, dans les sphères moins conscientes, et atteindre les habitudes, les tendances, les mœurs. Ce sont les mœurs qui font « la véritable constitution des États » (II, 12). La volonté générale est donc une orientation fixe et constante des esprits et des activités dans un sens déterminé, dans le sens de l'intérêt général. C'est une, disposition chronique des sujets individuels. Et connue cette direction elle-même dépend de conditions objectives (à savoir l'intérêt général), il s'ensuit que la volonté collective elle-même a quelque chose d'objectif. Voilà pourquoi Rousseau en parle souvent comme d'une force qui a la même nécessité que les forces physiques. Il va jusqu'à dire qu'elle est « indestructible » (IV, 1).

La souveraineté n'est autre chose que la force collective telle que la constitue le pacte fondamental, mise au service de la volonté générale (II, 4, début). Maintenant que nous connaissons les deux éléments d'où elle résulte, il est facile de déterminer la nature de la résultante.

1° La souveraineté ne peut être qu'inaliénable. Et par là, il faut entendre qu'elle ne peut même pas s'exercer par voie de représentation. « Toutes les fois qu'il est question d'un véritable acte de souveraineté, le peuple ne peut avoir de représentants » (Oeuvres *inédites*, publiées par Streckeisen-Moultou, édit. Dreyfus, p. 47, n° 2).

En effet, elle ne pourrait s'aliéner que si la volonté générale pouvait s'exercer par l'intermédiaire d'une ou de plusieurs volontés particulières. Or, c'est impossible : car ces deux sortes de volontés sont de nature trop différente et se dirigent dans des sens divergents. L'une va au général, et par conséquent, à l'égalité, l'autre au particulier, et, par conséquent, aux préférences. Sans doute, un accord momentané peut être possible accidentellement entre elles ; mais connue cet accord ne résulte pas de leur nature, rien n'en peut garantir la durée. Le souverain peut bien se trouver vouloir ce que veut aujourd'hui tel homme ; mais qui peut assurer que cette harmonie subsistera demain ?

En un mot, parce que l'être collectif est *sui generis*, qu'il est seul de son espèce, il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être représenté par tout autre sujet que lui-même (II, 4).

2° La souveraineté est indivisible. En effet, elle ne peut se diviser que si une partie de la société veut pour le reste. Mais la volonté du groupe ainsi privilégié n'est pas générale, par conséquent le pouvoir dont il se trouve disposer n'est pas la souveraineté. Sans doute le souverain est composé de

parties, mais le pouvoir souverain qui résulte de cette composition, est titi. Il ne petit pas n'être pas tout entier dans chacune de ses manifestations : car il n'est que si toutes les volontés particulières y entrent comme éléments.

Mais s'il est indivisible dans son principe, ne pourrait-il être divisé dans son objet ? En partant de cette idée, on a quelquefois dit que la puissance législative était une partie de la souveraineté et la puissance exécutive une autre, et l'on a mis sur le même rang ces pouvoirs partiels. Mais c'est comme si l'on disait que l'homme est fait de plusieurs hommes, dont l'un aurait des yeux sans avoir de bras, l'autre des bras sans avoir d'yeux, etc. Si chacun de ces pouvoirs est souverain, tous les attributs de la souveraineté s'y retrouvent : ce sont des manifestations différentes de la souveraineté, ce n'en sauraient être des parties distinctes.

Cette argumentation prouve que l'unité attribuée par Rousseau à la puissance souveraine n'a rien d'organique. Cette puissance est constituée, non par un système de forces différentes et solidaires, mais par une force homogène, et son unité résulte de cette homogénéité. Elle vient de ce que tous les citoyens doivent concourir à la formation de la volonté générale, et il est nécessaire qu'ils y concourent tous pour que les caractères différentiels soient éliminés. Il n'y a pas d'acte souverain qui n'émane du peuple tout entier, parce que, autrement, ce serait l'acte d'une association particulière. Nous sommes ainsi mieux en état de nous représenter dans quel sens Rousseau a pu, comme il le fait très souvent, comparer la société à un corps vivant. Ce n'est pas qu'il la conçoive comme un tout formé de parties distincte et solidaires les unes des autres, précisément parce qu'elles sont distinctes. Mais c'est qu'elle est ou doit être animée d'une âme une et indivisible, qui meut toutes les parties dans le même sens, en leur enlevant, dans la même mesure, tout mouvement propre. Ce qui est au fond de cette comparaison, c'est une conception vitaliste et substantialiste de la vie et de la société. Le corps de l'animal et le corps social sont mus chacun par une force vitale dont l'action synergique produit le concours des parties. Sans doute, il ne méconnaît pas l'importance de la division des fonctions ; et, à cet égard encore, si l'on veut, son analogie se soutient. Seulement ce partage du travail est pour lui un phénomène secondaire et dérivé qui n'engendre pas l'unité du vivant individuel ou collectif, mais plutôt la suppose. Ainsi, une fois constituée l'autorité souveraine, dans son unité indivisible, elle peut se susciter des organes divers (les magistratures) qu'elle charge, sous son contrôle, (le la réaliser ; mais les pouvoirs qui prennent ainsi naissance ne sont pas des parties, mais des émanations du pouvoir souverain, et lui restent toujours subordonnés. C'est en lui et par lui qu'ils trouvent leur unité. En un mot, la solidarité sociale résulte des lois qui attachent les individus au groupe, non les individus entre eux ; ils ne sont solidaires les uns des autres que parce qu'ils sont tous solidaires de la communauté, c'est-à-dire aliénés en elle. L'individualisme niveleur de Rousseau, ne lui permettait pas un autre point de vue.

3° La souveraineté est sans contrôle ; le souverain n'a nul garant envers ses sujets (I, 7). Qu'il ne puisse pas y en avoir, c'est ce qui est l'évidence même, puisqu'il n'y a pas de force supérieure à la force collective qui constitue la puissance souveraine. Mais, de plus, toute garantie est inutile. Car « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » (II, 3). En effet, pour qu'il y ait volonté générale, il faut et il suffit que chacun veuille ce

qui paraît être utile à chacun en général. Elle va donc aussi sûrement à sa fin, c'est-à-dire « à la conservation et au bien-être du tout » (*Économie Politique*), que la volonté privée de l'homme naturel va à son bonheur et à sa conservation personnelle. Sans doute, il peut se faire qu'elle se trompe, que ce qui paraît le plus utile à tous n'ait pas réellement cette utilité. Mais ce n'est pas alors la volonté qui est viciée, c'est le jugement. « On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours. Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe » (II, 3). « La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé » (II, 6). Ces erreurs se produisent surtout quand des groupes particuliers se forment au sein de l'État. Pour peu qu'ils prennent d'ascendant, les membres qui les composent, au lieu de se demander ce qui est avantageux à tous, c'est-à-dire à chacun en général, recherchent ce qui est avantageux à tel parti, telle association, tel individu. Les intérêts particuliers deviennent ainsi prépondérants ; mais la volonté générale n'est pas détruite pour cela, ni corrompue, elle est seulement « éliée », c'est-à-dire subordonnée à des volontés particulières. Elle reste inaltérable, va toujours à sa fin naturelle, mais elle est empêchée d'agir par des forces contraires (IV, 1).

Mais alors, si la souveraineté est affranchie de tout contrôle, ne serait-elle pas sans bornes ?

Sans doute, tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le souverain les lui demande. Mais, d'un autre côté, le souverain ne doit pas demander au sujet d'autres sacrifices que ceux qui peuvent servir à tous. Y a-t-il un critère qui permettra de distinguer ceux qui sont légitimes des autres ?

Il n'y a qu'à se reporter aux propositions précédentes. La volonté générale est infaillible, quand elle est elle-même. Elle est elle-même quand elle part de tous et qu'elle a pour objet la collectivité en général. Mais, au contraire, elle ment à sa nature et n'est plus générale que de nom « lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé » (II, 4). Elle ne peut prononcer ni sur un homme, ni sur un fait. En effet, ce qui fait sa compétence quand elle se prononce sur le corps de la nation indistinctement, c'est qu'alors l'arbitre et la partie ne sont que le même être considéré sous deux aspects. Le souverain, c'est le peuple à l'état actif ; le peuple, c'est le souverain à l'état passif. Mais quand la volonté souveraine porte sur une question individuelle, il y a hétérogénéité entre les deux termes ; il y a d'un côté le public (moins le particulier intéressé), de l'autre ce dernier. Dès lors, « l'affaire devient contentieuse », on ne voit plus « quel est le juge qui doit prononcer » (II, 4). Même la volonté qui s'exerce dans ce cas n'est plus, à proprement parler, la volonté souveraine ; car elle n'est plus la volonté du tout. Le tout, moins une partie, n'est plus le tout. Il n'y a plus de tout, mais des parties inégales. De quel droit l'une ferait-elle la loi à l'autre ? (II, 6). (Toujours la même conception en vertu de laquelle Rousseau cherche à constituer au-dessus des individus une force qui les domine et qui pourtant soit de même nature qu'eux.)

Ce principe posé, une délimitation de la souveraineté en découle naturellement. Un acte de souveraineté légitime est celui où le souverain agit en connaissant seulement le corps de la nation, et sans distinguer aucun de ceux qui la composent. Ce n'est donc pas une convention du supérieur avec l'infé-

rieur .(comme l'esclavage), mais du corps avec ses membres, c'est-à-dire en définitive du corps avec lui-même. Toute autre manière d'agir est illégitime. D'où il suit que, si absolu que soit le pouvoir souverain, il a des limites. « Il ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales » (ibid.). Conséquemment, si complète que soit l'aliénation que l'individu a faite de lui-même, il ne laisse pas de conserver des droits. « Tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions [générales] » (ibid.). *Voilà* ce que veut dire Rousseau quand, par une contradiction qui n'est qu'apparente, après avoir déclaré que les particuliers se donnent tout à l'État, il parle néanmoins « de distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain » (ibid.).

Mais, dira-t-on, si le souverain empiète sur ces droits et dépasse ces limites ? Mais, suivant Rousseau, il ne le peut pas plus qu'il ne le doit. Car pour cela, il faudrait qu'il tendît à une fin particulière, et, par suite, cessât d'être lui-même. Quand de telles violations se produisent, elles sont l'œuvre non du souverain, mais de particuliers qui ont pris sa place et usurpé son empire. C'est dire que l'obéissance n'est pas exigible. (Comparer avec Kant.)

« Le “Contrat social” de Rousseau »

De la loi en général

[Retour à la table des matières](#)

Les chapitres I à VI du second livre ont considéré le souverain au repos ; les chapitres VI à XII le considèrent à l'état de mouvement. Du point de vue statique, Rousseau passe au point de vue dynamique. Le corps politique est formé; il va nous le montrer vivant.

L'acte par lequel se manifeste la volonté souveraine, c'est la loi. Elle a pour objet de fixer les droits de chacun, de manière à assurer l'équilibre des parties dont est faite la société. C'est là, en définitive, l'objet même et la raison d'être de l'organisation sociale. Aussi Rousseau ne craint-il pas de dire qu'elle est « par rapport aux membres de l'État la source du juste et de l'injuste » (*Économie Politique*). Ce n'est pas que la justice puisse être créée arbitrairement par un acte de volonté, comme l'entendait Hobbes par exemple. « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines ? Toute justice vient de Dieu » (II, 6). Mais cette justice immanente aux choses n'est que virtuelle ; il faut la faire passer à l'acte. La loi divine est sans action tant qu'elle ne devient pas une loi humaine.

Telle est la fonction de la loi, qui se confond avec la fonction même du souverain, arbitre supérieur des intérêts particuliers. Mais en quoi consiste-t-elle ? Elle se définit naturellement en fonction de la volonté générale. Elle résulte de l'application de toutes les volontés au corps de la nation dans son

ensemble. « Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il se forme alors un rapport, c'est de l'objet tout entier

sous un point de vue à l'objet tout entier sous un autre point de vue... C'est cet acte que j'appelle une loi » (II, 6). Preuve nouvelle qu'il n'y a au fond qu'une différence de point de vue entre l'arbitre et les parties, le corps de la société et la masse des individus, quelque effort que fasse Rousseau pour mettre l'un au-dessus de l'autre.

De là résultent plusieurs conséquences : 1° La loi, comme la volonté générale qu'elle exprime, ne peut avoir d'objet particulier. Elle peut bien créer des privilèges, non les assigner nommément à quelqu'un. Elle ignore les individus en tant qu'individus. C'est le contraire que soutenait Hobbes : « Les lois sont faites pour Titus et pour Caius, et non pas pour le corps de l'État » (*De Cive*, XII). La raison de cette différence, c'est que Hobbes admettait une ligne de démarcation nettement tranchée entre le souverain et la multitude des sujets. Le premier était extérieur aux seconds et dictait à chacun d'eux ses volontés. Le point d'application de l'activité souveraine était donc nécessairement un individu ou des individus, situés en dehors de cette activité. Pour Rousseau, le souverain, tout en dépassant infiniment les particuliers en un sens, n'en est pourtant qu'un aspect. Quand donc il légifère sur eux, c'est sur lui qu'il légifère, et c'est en eux que réside cette puissance législative qui s'exerce par lui. 2° Pour la même raison, la loi doit émaner de tous. Elle réunit « l'universalité de la volonté à celle de l'objet ». Ce qu'un homme ordonne n'est jamais une loi, mais un décret, un acte de magistrature, non de souveraineté. 30 Enfin, puisque c'est le corps de la nation qui légifère sur lui-même, la loi ne peut être injuste « puisque nul n'est injuste envers lui-même » (*ibid.*). Le général est le critère du juste ; or la volonté générale va au général par nature. Ce sont les magistrats qui faussent la loi, parce qu'ils sont pour elle des intermédiaires individuels (Voir *9e Lettre de la Montagne*).

Mais le peuple ne se suffit pas à lui-même pour faire la loi. S'il veut toujours le bien, il ne le voit pas toujours. Il faut quelqu'un pour éclairer son jugement. C'est le rôle du législateur.

On ne peut pas n'être pas surpris de voir Rousseau accorder une telle importance au législateur. C'est nécessairement un individu ; et il semble qu'il y ait une sorte de contradiction à faire d'un individu la source de la loi, alors qu'on a présenté l'individu comme la source de l'immoralité. Rousseau s'en rend compte. Il reconnaît que par elle-même la nature humaine n'est pas adéquate à une telle fonction ; car il faudrait pour cela un homme qui connût à fond le cœur humain et qui, en même temps, fût assez impersonnel pour planer au-dessus des passions humaines et pour dominer le particularisme des intérêts. Un tel personnage ne peut donc être qu'un « être extraordinaire », une sorte de Dieu que Rousseau postule pour ainsi dire, comme la condition nécessaire de toute bonne législation, sans avoir aucune assurance que cette condition soit toujours donnée. « Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes ».

La difficulté ne vient pas seulement de ce qu'un génie extraordinaire est indispensable pour cette mission, mais encore de l'espèce d'antinomie qu'elle implique. Il s'agit de dénaturer la nature humaine, de transformer le tout en

partie, l'individu en citoyen (II, 7). Or, de quel pouvoir dispose le législateur pour accomplir une œuvre aussi laborieuse ? D'aucun. Il ne saurait, en effet, avoir entre les mains aucune force effective pour réaliser ses idées ; car, autrement, il se mettrait à la place du souverain. Ce serait un particulier qui commanderait aux hommes ; si sage que puisse être une volonté individuelle, elle ne saurait se substituer à la volonté générale. « Celui qui commande aux lois ne doit pas commander aux hommes ». Il ne peut que proposer. Le peuple seul décide... « Ainsi l'on trouve à la fois, dans l'ouvrage de la législation, deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien » (ibid.). Comment donc se fera-t-il obéir ? Qu'on songe surtout que, au moment où il entreprend cette tâche, il n'y a pas encore de mœurs sociales constituées qui la lui facilitent. Que de chances il a pour n'être pas compris. « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique, il faudrait que l'effet pût devenir la cause et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles » (ibid.).

Historiquement, les législateurs n'ont triomphé de ces difficultés qu'en revêtant un caractère religieux. De cette façon, les lois de l'État prenaient aux regards des peuples la même autorité que celles de la nature, puisque les unes et les autres avaient la même origine. Les hommes s'inclinaient plus volontiers « en reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité » (II, 7). Il est donc nécessaire que, à l'origine des nations, la religion serve « d'instrument » à la politique (II, 7, dernières lignes). Rousseau, toutefois, n'entend pas dire par là que, pour fonder une société, il suffise de faire habilement parler les oracles. Ce qui doit imposer ce respect religieux, c'est avant tout la personne même du législateur, le génie qui parle en lui. « La grande âme du législateur est le seul miracle qui doit prouver sa mission ». C'est peut-être ce qui permet de concevoir comment, même dans l'avenir, ces sortes d'apothéoses ne lui paraissent pas tout à fait impossibles.

Mais ces conditions nécessaires d'une bonne législation ne sont pas encore épuisées. Ce n'est pas assez qu'un législateur guide l'activité collective appliquée au corps de la nation. Il faut encore que le peuple soit lui-même dans des conditions déterminées.

1° Quand la nature humaine est fixée, elle ne se laisse plus dénaturer. La transformation si profonde que doit opérer le législateur suppose que l'homme est encore malléable. Elle n'est donc possible que chez des peuples qui ne sont pas encore trop avancés en âge, trop dominés par les préjugés. Mais ce serait une autre erreur que de la tenter prématurément. Un peuple trop jeune n'est pas encore mûr pour la discipline : on ne pourrait lui imposer qu'un ordre extérieur. Il y a donc un instant radical qu'il faut choisir et qu'on ne retrouve plus. Sans doute, des révolutions peuvent parfois remettre la matière sociale à l'état plastique, en brisant complètement les vieux cadres. Mais ces crises salutaires sont rares, et, pour être efficaces, il faut qu'elles ne soient pas trop éloignées des origines. Car une fois que les forces sociales sont émoussées, que « le ressort civil est usé », les troubles peuvent détruire ce qui existait sans rien restaurer à la place.

2° Il faut que les dimensions du peuple soient normales. Il faut qu'il ne soit pas trop grand ; car, alors, il ne saurait avoir l'homogénéité sans laquelle la volonté générale est impossible. Il faut aussi qu'il ne soit pas tellement petit qu'il ne puisse se maintenir. Mais si ces deux conditions sont importantes, elles ne le sont pas également. La première prime la seconde ; car, avant tout, ce qui importe, c'est une bonne constitution intérieure, et elle est impossible si l'État est trop étendu. Rien de moins étonnant que cette remarque de Rousseau. Tout le Contrat Social tend à l'établissement d'une petite société, sur le modèle de la Cité Antique ou de la République de Genève.

3° Il faut que le peuple, au moment où il est institué, « jouisse de l'abondance et de la paix ». Car c'est un moment de crise où le corps politique « est moins capable de résistance et plus facile à détruire » (II, 10).

On voit combien, d'après Rousseau, l'institution d'une législation est une oeuvre délicate, compliquée, laborieuse et d'une succès incertain. Il faut que, par un heureux mais imprévisible accident, un législateur se rencontre qui guide le peuple et on a vu qu'il n'y en avait que de loin en loin et comme par miracle. Il faut que le peuple ait juste le degré de maturité nécessaire, les dimensions normales, soit dans un état intérieur convenable. Si l'une ou l'autre de ces conditions font défaut, l'entreprise est manquée. Une telle conception résulte logiquement des prémisses posées par Rousseau, en même temps qu'elle explique son pessimisme historique. Si la société n'est pas nécessairement contraire à la nature, elle n'en découle pas naturellement. C'est donc une opération forcément difficile que celle qui a pour objet de développer des germes qui, sans doute, existent en eux-mêmes, mais sont infiniment éloignés de l'acte et de trouver une forme de développement qui leur convienne sans contredire les tendances les plus fondamentales de l'homme naturel. Mettre en équilibre stable des forces qui ne sont pas constituées naturellement pour former un tout systématique, le faire sans violence, changer l'homme tout en respectant sa nature, est en effet une tâche qui peut passer pour excéder les forces humaines. Et l'on comprend que Rousseau ne soit pas surpris du petit nombre de cas historiques où, suivant lui, l'humanité s'est un peu rapprochée de cet idéal.

« Le “Contrat social” de Rousseau »

Des lois politiques en particulier

[Retour à la table des matières](#)

Les lois peuvent avoir pour objet d'exprimer le rapport du tout au tout, c'est-à-dire de l'ensemble des citoyens considérés comme souverain à l'ensemble des citoyens considérés comme sujets ; ce sont les lois politiques. Elles énoncent la manière dont la société se constitue. Les lois civiles sont celles qui déterminent les rapports du souverain avec les sujets ou des sujets les uns avec les autres ; les lois pénales, celles qui édictent les sanctions des autres

lois (ce qui ramène la sanction civile à la sanction pénale). En dehors de ces trois sortes de lois, Rousseau en distingue une quatrième : ce sont les mœurs, les coutumes et surtout l'opinion qui, dit-il, sont la clef de voûte du système social (II, 12, *in fine*). Par là, il entend ces manières collectives de penser et d'agir qui, sans prendre une forme explicite et consacrée, déterminent l'intelligence et la conduite des hommes tout comme feraient des lois proprement dites. Ce n'est pas une vue sans intérêt que d'avoir rapproché aussi étroitement la loi écrite de la coutume diffuse.

Entre ces différentes sortes de lois, Rousseau ne s'occupe que des premières qui sont seules relatives à la constitution de l'ordre social.

De même que la volonté individuelle ne peut se réaliser au dehors qu'à l'aide d'une énergie physique, la volonté générale ne peut s'actualiser que par l'intermédiaire d'une force collective. Cette force, c'est la puissance exécutive ou le gouvernement. Le gouvernement est donc une sorte de médiateur plastique entre la volonté souveraine et la masse des sujets auxquels elle doit s'appliquer ; c'est l'intermédiaire entre le corps politique conçu comme souverain et le corps politique comme État. Son rôle n'est pas de faire des lois, mais de veiller à leur exécution. Le prince est l'ensemble des individus chargés de ces fonctions.

La force gouvernementale peut donc être considérée comme une moyenne proportionnelle dont les extrêmes sont le souverain et l'État ; c'est-à-dire que le souverain est au gouvernement comme le gouvernement est à l'État. Le premier donne des ordres au second qui les transmet au troisième. Le lien entre ces trois termes est tellement étroit que l'un d'eux implique les autres et ne peut varier sans que les autres varient. Par exemple, de deux États, dont l'un compte dix fois plus de sujets que l'autre, le premier est celui où chaque citoyen aura une moindre part d'autorité souveraine ; elle sera dix fois plus petite. L'écart entre la volonté générale et chaque volonté particulière sera donc dix fois plus considérable. Or, moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, plus il faut que le gouvernement ait de force pour contenir les divergences individuelles. Mais plus le gouvernement a de force, plus le souverain doit en avoir. Aussi, étant donné la série S (souverain), G (gouvernement), P (peuple), si l'on fait $P = 1$, si l'on constate que S (raison doublée) est devenu plus fort, on peut être certain qu'il en est de même de G. D'où il suit que la constitution du gouvernement est relative à la dimension de l'État et qu'il n'y a pas une forme unique et absolue d'organisation gouvernementale (III, 1).

La question essentielle que soulèvent les lois politiques se ramène donc à celle-ci : quelles sont les différentes formes de gouvernement et à quelles conditions différentes répondent-elles ?

On a toujours classé les gouvernements d'après le nombre de ceux qui y participent : et c'est ainsi que l'on distingue la démocratie, l'aristocratie et la monarchie. Rousseau ne se contente pas de reproduire cette classification traditionnelle : il cherche à la fonder dans la nature des sociétés et fait voir que ces différences ne sont pas superficielles, mais tiennent à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'ordre social.

En premier lieu, ce qui fait l'importance du nombre des gouvernants, c'est que l'intensité de la force gouvernementale en dépend immédiatement et cela pour deux raisons : 1° Le gouvernement n'a de force que celle qu'il tient du souverain, elle n'augmente par conséquent pas si la société reste au même niveau. Mais alors, plus il est nombreux, plus il est obligé d'user de la force dont il dispose sur ses membres, moins il lui en reste pour agir sur le peuple. Donc sa faiblesse croît avec le nombre des magistrats. 2° Selon l'ordre naturel, ce sont les volontés particulières qui sont les plus actives ; la volonté la plus générale a toujours quelque chose de plus facile et de plus indécis, précisément parce qu'elle est artificielle ; les autres volontés collectives se classent entre ces deux extrêmes selon leur degré de généralité. L'ordre social, au contraire, suppose cet ordre renversé et que la volonté générale prime les autres. Si donc tout le gouvernement est entre les mains d'un seul, la volonté générale du corps gouvernemental, se confondant avec la volonté particulière d'un seul, participera à l'intensité de celle-ci et aura son maximum d'énergie ; et, comme c'est du degré de volonté que dépend non la grandeur mais l'usage de la force, le gouvernant aura la plus grande activité possible. Ce sera l'inverse s'il y a autant de gouvernants que de sujets, c'est-à-dire si la puissance exécutive est unie à la législative (démocratie), car alors il n'y aura plus que la volonté générale avec sa faiblesse naturelle (III, 2).

D'un autre côté, nous avons vu que la force du gouvernement doit croître avec la grandeur de l'État. D'où il suit que le nombre des gouvernants dépend des dimensions de la société et, par suite, plus généralement, « le nombre des magistrats doit être en raison inverse de celui des citoyens » (III, 3). La force du gouvernement, définie par les dimensions de l'organe gouvernemental, se trouve ainsi rattachée aux dimensions de l'État.

Ces principes posés, il semble qu'il n'y ait plus rien à en déduire, si ce n'est que « le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres et le monarchique aux grands » C'est bien, en effet, ce qu'il dit (III, 3), mais il ne s'en tient pas à cette conclusion : il entreprend de comparer les divers gouvernements en vue de déterminer le meilleur. Il n'y a d'ailleurs, aucune contradiction à ce qu'il se pose ce problème. Sans doute, chaque gouvernement peut être le meilleur relativement à telle condition déterminée d'existence. Rousseau est aussi loin que possible d'admettre qu'une même forme puisse convenir à tous les pays : il établit expressément le contraire au chapitre VIII du livre III (Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays). Mais d'un autre côté, ces différentes sortes de gouvernement satisfont inégalement aux conditions idéales de l'ordre social. Celui-ci sera d'autant plus parfait que le règne collectif reproduira plus complètement, mais sous des espèces entièrement nouvelles, les caractères essentiels du règne naturel. Or, les divers gouvernements répondent différemment à cette exigence fondamentale. Étant donné les lois qui unissent la nature du gouvernement à la nature de la société, la question peut se formuler ainsi : Quelles sont les limites normales de la société pour qu'elle soit une image transformée, mais aussi adéquate que possible de l'état de nature ?

Il semble que les principes admis par Rousseau imposent la solution. C'est dans la démocratie que la volonté générale domine le mieux les volontés particulières. Elle est donc l'idéal. C'est bien aussi le sentiment de Rousseau, seulement cet idéal lui paraît humainement irréalisable. « S'il y avait un

peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (III, 4). 1° Il n'est pas bon que la volonté générale s'applique d'une manière régulière à des cas individuels : il peut en résulter des confusions anormales et dangereuses. 2° L'exercice de la puissance exécutive est continu et le peuple ne peut pas être continuellement assemblé pour vaquer aux affaires publiques. 3° D'ailleurs, la démocratie suppose des conditions presque impossibles, un État petit, où tout le monde se connaît, où l'égalité est presque absolue, les mœurs excellentes, parce que la faible activité de la volonté générale rend faciles les troubles. Reprenant le mot de Montesquieu, Rousseau dit qu'elle a la vertu pour principe, mais c'est précisément ce qui, à son sens, la rend peu praticable (III, 4). Pour des raisons contraires, la monarchie lui paraît le pire des régimes, parce que, nulle part, la volonté particulière n'a plus d'empire. Le gouvernement y est très fort parce qu'il y a son minimum de dimensions ; il peut donc facilement faire échec à la volonté générale. Entre ces deux extrêmes se trouve l'aristocratie qui se rapproche de l'idéal démocratique, mais est plus facile à réaliser. Par aristocratie, il entend une société où le gouvernement est constitué par une minorité de citoyens désignés soit par l'âge et la plus grande expérience, soit par l'élection. Il distingue, il est vrai, une troisième sorte d'aristocratie, où les fonctions directrices seraient héréditaires ; mais il n'y voit qu'une forme anormale qu'il met même au-dessous de la monarchie.

Dans cette comparaison, Rousseau, quoiqu'il ne soit pas sans s'être inspiré de Montesquieu, arrive donc à des conclusions distinctes de celles de ce dernier dont les préférences étaient évidemment pour ce qu'il appelle la monarchie. La raison de cette différence se trouve dans la manière différente dont Rousseau et Montesquieu se représentent la société. Montesquieu était parvenu à concevoir une société où l'unité sociale, loin d'exclure le particularisme des intérêts individuels, le supposait et en résultait. L'harmonie naissait du partage des fonctions et de la réciprocité des services. Les individus étaient directement liés les uns aux autres et la cohésion totale n'était qu'une résultante de toutes ces affinités particulières. Et cette société, il croyait la trouver réalisée dans la société française du moyen âge, complétée à l'aide des institutions anglaises. Pour Rousseau, au contraire, la volonté individuelle est antagoniste de la volonté commune. « Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle » (III, 2). Les liens d'individus à individus doivent être réduits au minimum. « La seconde relation [dont traitent les lois] est celle des membres entre eux ou avec le corps entier ; et ce rapport doit être au premier égard aussi petit, et au second aussi grand qu'il est possible, en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres et dans une excessive dépendance de la cité » (II, 12). Car c'est ainsi que la société imitera le mieux l'état de nature où les individus sont sans liens entre eux et ne dépendent que d'une force générale, la nature. Mais une telle cohésion n'est possible que dans une cité médiocrement étendue où la société est partout présente, où tout le monde est placé dans des conditions d'existence à peu près semblables et vit de la même vie. Dans un grand peuple, au contraire, la diversité des milieux multiplie les tendances centrifuges. Chaque individu tend davantage à suivre son sens propre ; et par suite l'unité politique ne peut se maintenir que grâce à la constitution d'un gouvernement tellement fort qu'il est nécessaire à se substituer à la volonté collective et à dégénérer en despotisme (II, 9). Et de même pour l'exclusion des groupes secondaires.

Toute cette théorie des gouvernements se meut, d'ailleurs au sein d'une contradiction. En vertu de son principe fondamental, Rousseau ne peut admettre qu'une société où la volonté générale soit maîtresse absolue. Or, la volonté gouvernementale est particulière, et pourtant elle joue un rôle essentiel dans l'État. Sans doute, « le gouvernement n'existe que par le souverain » (III, 1) ; « sa force n'est que la force publique concentrée en lui » (ibid.). En principe, il ne doit qu'obéir. Il n'en est pas moins vrai qu'une fois constitué, il est capable d'une action propre. Il lui faut « un moi particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation » (ibid.). Il est donc une menace perpétuelle, et pourtant il est indispensable. De là, une tendance à le réduire au minimum en même temps que le sentiment de sa nécessité. C'est ce qui explique la solution moyenne par laquelle Rousseau met l'aristocratie au-dessus de toutes les autres espèces de gouvernements.

Le gouvernement est si bien un élément adventice dans l'ordre social que les sociétés ne meurent que parce qu'elles sont gouvernées. Il est ce qu'il y a de corruptible en elles et ce qui détermine leur corruption. En effet, en vertu de sa nature, « il fait un effort continuel contre la souveraineté » (III, 10) ; et, comme il n'y a pas d'autre volonté particulière qui soit assez forte pour contrebalancer celle du prince, que la volonté générale est affectée d'une faiblesse constitutionnelle, il en résulte que, tôt ou tard, la puissance gouvernementale doit primer celle du peuple : ce qui est la ruine de l'état social. « C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique, tend sans relâche à le détruire » (III, 10). Voilà la cause unique de l'usure lente qui nécessairement entraîne la mort. Cet état morbide peut se réaliser de deux manières différentes. Ou bien, sans que les conditions générales de l'État aient changé, le gouvernement se resserre et prend ainsi une force qui n'est pas en rapport avec les dimensions de la société. Ou bien, il arrive que le gouvernement en corps usurpe le pouvoir souverain ou que les magistrats en particulier usurpent individuellement le pouvoir qu'ils ne doivent exercer qu'en corps. Dans le premier cas, le lien organique qui rattachait le gouvernement au peuple est rompu ; l'association tombe en poussière, du moins il n'en survit plus que le petit noyau formé par les membres du gouvernement. Ils constituent alors, à eux seuls, une sorte d'État, mais qui ne peut plus avoir avec la grande masse des particuliers d'autre rapport que celui de maître à esclave. Car, le pacte étant rompu, la force seule peut maintenir les sujets dans l'état d'obéissance. Dans le second cas, l'État se dissout parce qu'il a autant de chefs que de gouvernants et que la division du gouvernement se communique nécessairement à l'État. Ce second mode de dissolution vient donc de ce que la volonté personnelle de chaque magistrat se substitue à la volonté générale du corps, de même que le premier est dû à ce que la volonté générale du corps gouvernemental se substitue à la volonté générale du corps politique (III, 10).

L'existence d'un gouvernement est si bien en contradiction avec les principes généraux de la philosophie sociale de Rousseau que sa genèse même est difficilement explicable. En effet, la volonté générale, source de toute autorité, ne peut statuer que sur des questions générales, sinon elle cesse d'être elle-même. Elle pourra donc bien décider quelle sera la forme générale du gouvernement, mais qui désignera les chefs ?

Une telle opération est déjà un acte particulier, par conséquent du ressort du gouvernement qu'il s'agit précisément de constituer. Et Rousseau reconnaît lui-même la difficulté. « La difficulté est d'entendre comment on peut avoir un acte de gouvernement avant que le gouvernement existe » (III, 17). Il la tourne plus qu'il ne la résout. C'est, dit-il, que, « par une conversion subite », le corps politique, de souverain qu'il était, se transforme en gouvernement et passe ainsi des actes généraux aux actes particuliers. Ce double aspect du corps des citoyens, qui est tantôt puissance législative et tantôt puissance exécutive, est caractéristique de la démocratie. C'est dire que, logiquement, la démocratie a été un moment nécessaire de la genèse de tout gouvernement. Malgré quelques exemples empruntés au parlement d'Angleterre et où Rousseau croit retrouver des transmutations de ce genre, il est difficile de ne pas regarder un tel procédé comme artificiel. Et l'objection peut être généralisée. Nous disions précédemment que tout gouvernement, étant particulier, est contradictoire avec l'ordre social ; que, par suite, la seule forme politique exempte de toute contradiction est la démocratie, parce qu'ici la volonté gouvernementale est réduite à rien et que la volonté générale est toute puissante. Mais, d'un autre côté, on pourrait tout aussi bien dire que, dans le système de Rousseau, la démocratie est contradictoire : car la volonté générale ne peut se réaliser qu'en s'appliquant aux cas particuliers. Ce qui suppose qu'elle n'est pas le gouvernement. On ne voit pas comment l'incompétence qui lui est attribuée en principe pour toutes les questions spéciales, disparaîtrait par cela seul que le corps politique changerait de nom et, au lieu de souverain, s'appellerait gouvernement. Et cette antinomie tient à cette conception générale qui fait du souverain un autre aspect du peuple. Il est clair qu'entre deux aspects d'une même réalité il n'y a pas place pour un intermédiaire. Mais d'autre part, faute d'intermédiaire, la volonté générale reste enfermée en elle-même ; c'est-à-dire qu'elle ne peut se mouvoir que dans une sphère d'universaux sans se réaliser d'une manière concrète. Et cette conception même vient de ce que Rousseau n'aperçoit que deux pôles à la réalité humaine, l'individu abstrait, général, qui est l'agent et l'objectif de la vie sociale, et l'individu concret, empirique, qui est l'antagoniste de toute existence collective ; qu'en un sens ces deux pôles se repoussent et que pourtant le premier sans le second n'est qu'une entité logique.

Quoi qu'il en soit, puisque le seul danger de mort pour la société vient des usurpations possibles du gouvernement, le principal objet de la législation doit être de les prévenir. Pour cela, le principe est de rendre aussi fréquentes que possibles les assemblées du peuple, et de faire même qu'elles aient lieu parfois d'office, sans que le gouvernement ait à les provoquer (chap. XII à XV et XVIII). Il faut que ces assemblées soient faites du peuple lui-même et n'aient pas lieu par l'intermédiaire de représentants. La puissance législative ne peut pas plus être déléguée qu'aliénée. Les lois ne sont lois que si elles sont expressément voulues par la société réunie (III, 15). Mais ces mesures ne sont pas les seules que Rousseau juge nécessaires ; il en indique d'autres relativement à la manière de dégager la volonté générale des suffrages (IV, 2), aux élections qui ont pour objet de constituer le gouvernement (IV, 3), à la façon de recueillir les voix dans l'assemblée du peuple (IV, 4), à certaines institutions comme le tribunal chargé de protéger la souveraineté contre les empiètements gouvernementaux (IV, 5), comme la censure chargée de veiller au maintien de ces mœurs qui sont la condition essentielle de la stabilité sociale (IV, 7), comme la dictature enfin, destinée à faire face aux cas imprévus (IV, 6). Il est

inutile d'entrer dans ces détails d'organisation, qui sont pour la plupart empruntés, à l'exemple de Rome. Ce qui prouve à nouveau que le régime de la cité est bien celui que Rousseau a sous les yeux et dont il entreprend de faire la théorie.

Cependant un habile mécanisme constitutionnel ne saurait suffire à assurer la cohésion sociale. Comme celle-ci résulte avant tout de l'entente spontanée des volontés, elle n'est pas possible sans une certaine communion intellectuelle. Autrefois, cette communion résultait tout naturellement de ce que chaque société avait sa religion et de ce que la religion était la base de l'ordre social. Les idées et les sentiments nécessaires au fonctionnement de la société étaient ainsi placés sous la sauvegarde des Dieux. Le système politique était, en même temps, théologique. C'est pourquoi chaque État avait sa religion, et l'on ne pouvait appartenir à un État si l'on n'en pratiquait la religion.

Le christianisme a introduit une dualité là où il n'y avait et où il ne doit y avoir qu'unité. Il a séparé le temporel du spirituel, le théologique du politique. Il en est résulté un démembrement (le l'autorité souveraine et, entre les deux puissances ainsi constituées en face l'une (le l'autre, se sont élevés de perpétuels conflits rendant impossible toute bonne administration (le l'État. Rousseau rejette la doctrine de Bayle d'après laquelle la religion serait inutile à l'État (*Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne* à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680). « La seule force que les lois tirent d'elles-mêmes » ne lui paraît pas suffisante (IV, 8). Il faut « que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs » (*ibid.*). Mais d'un autre côté, il n'admet pas davantage la théorie exposée par Warburton dans ses *Dissertations sur l'Union de la religion, de la morale et de la politique* (Londres, 1742), et suivant laquelle le christianisme serait le plus ferme appui du corps politique. En effet, il s'en désintéresse. La religion chrétienne, « loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, les en détache comme de toutes les choses de la terre » (*ibid.*). Il faut donc, d'une part, établir un système de croyances collectives dont l'État ait la garde, et lui seul, et d'un autre côté, ce système ne saurait reproduire celui qui était à la base des cités anciennes et auquel il ne saurait être question de revenir. Car il était mensonger. Non seulement, ce retour en arrière n'est pas possible, mais il n'est pas nécessaire. Tout ce qu'il faut en effet, c'est que chaque sujet ait une raison d'ordre religieux de faire son devoir. Par conséquent, les seuls dogmes qu'il soit utile d'imposer au nom de l'État sont ceux qui se rapportent à la morale. Pour tout le reste, chacun doit être libre de professer les opinions qu'il veut. Le corps politique n'a pas à s'en occuper, parce qu'il n'a pas à en souffrir. Les raisons mêmes qui font qu'il doit intervenir dans le spirituel, marquent les limites de cette intervention. En d'autres termes, S'il faut une religion civile, dans des intérêts civils, son empire ne doit s'étendre que dans la mesure réclamée par ces intérêts.

Ainsi, renoncer à la Séparation illogique et antisociale du spirituel et du temporel, mais réduire la religion d'État au petit nombre de principes nécessaires pour renforcer l'autorité de la morale, telle est la conclusion de Rousseau. Ces principes sont les suivants : l'existence de Dieu et la vie à venir, la sainteté du Contrat Social et des lois, la proscription absolue de toute intolérance pour tout ce qui passe les articles du Credo social. On ne doit tolérer dans l'État aucune religion qui ne tolère pas les autres. L'État peut seul

rejeter de son sein les membres qu'il juge indignes. Nulle église particulière ne peut dire que hors d'elle-même il n'y a pas de salut.

« Le “Contrat social” de Rousseau »

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

On peut juger maintenant de la parfaite continuité que présentent les pensées de Rousseau depuis le deuxième Discours jusqu'au Contrat. L'état de nature, tel qu'il est décrit dans le premier de ces ouvrages, consiste dans une sorte d'anarchie pacifique où les individus, indépendants les uns des autres, sans relations entre eux, ne dépendent que de la force abstraite de la nature. A l'état civil, tel que le conçoit Rousseau, la situation est la même sous une forme nouvelle. Les individus sont en dehors les uns des autres, soutenant entre eux aussi peu de relations personnelles que possible, mais dépendent d'une force nouvelle, surajoutée aux forces naturelles, qui a cependant la même généralité et la même nécessité : c'est la volonté générale. De même encore, à l'état de nature, l'homme se soumet de lui-même à l'action des forces naturelles et suit spontanément la direction qu'elles lui impriment, parce qu'il sent instinctivement qu'il n'a rien de mieux à faire et que son intérêt lui dicte sa conduite. Il veut ce qu'il fait. A l'état civil, il se soumet à la volonté générale non moins librement, parce que cette volonté générale est son œuvre et qu'en lui obéissant il n'obéit qu'à lui-même.

Par là se marquent les rapports et les différences entre Rousseau et ses deux prédécesseurs Hobbes et Montesquieu. Pour tous les trois, la société est quelque chose qui se surajoute à la nature proprement dite. Pour Montesquieu lui-même, les lois de l'état de nature sont distinctes de celles de l'état social. Les premières sont superposées aux secondes par un acte exprès du législateur. Mais s'il y a concordance sur ce point fondamental, il y a des différences très profondes dans la manière dont ces penseurs conçoivent le règne que l'homme ajoute ainsi au reste de l'Univers.

Pour Hobbes, c'est un acte de volonté qui donne naissance à l'ordre social et c'est un acte de volonté perpétuellement renouvelé qui en est le support. Les sociétés se forment parce que les hommes veulent, pour échapper aux horreurs de l'état de guerre, se soumettre à un souverain absolu, et elles se maintiennent parce que ce souverain les empêche de se dissoudre. C'est lui qui fait la loi et c'est la soumission des hommes à sa volonté souveraine qui fait tout le lien social. Il faut lui obéir parce qu'il commande. Sans doute, s'ils consentent à cette dépendance, c'est qu'ils y trouvent leur intérêt, mais cet intérêt n'est pas à la base de tous les détails de l'organisation sociale. Une fois que l'État est constitué, c'est le chef de l'État qui fait la loi sans accepter de contrôle. - Tout autre était déjà la pensée de Montesquieu. Si la loi civile ne petit être constituée que par un législateur, le législateur ne peut pas la faire à

son gré ; pour qu'elle soit ce qu'elle doit être, il faut qu'elle soit conforme à la nature des choses. En tant que possible, elle ne dépend pas (le l'arbitraire ; les conditions où se trouve la société la déterminent nécessairement. Il n'est pas impossible qu'elle y déroge ; mais alors, elle est anormale. - Rousseau est peut-être encore plus formel sur ce point. Ce qui fait la base du système social, c'est l'accord objectif des intérêts, c'est l'état de l'opinion, des mœurs, des coutumes et les lois ne peuvent qu'exprimer cet état de choses. Et c'est justement là ce qui fait que la volonté générale ne peut pas être représentée par un particulier. C'est qu'elle excède les bornes d'une volonté particulière. Ces deux sortes de choses sont hétérogènes, et l'une ne peut servir de substitut à l'autre. L'opinion a son substrat naturel dans le tout et non dans une partie. Aussi la préoccupation (le Rousseau est-elle beaucoup moins d'armer le souverain d'un pouvoir coercitif assez grand pour faire plier les résistances que de former les esprits de manière que les résistances ne se produisent pas.

Donc, en même temps que ces penseurs s'entendent pour affirmer l'hétérogénéité du social et de l'individuel, on constate un effort croissant pour fonder en nature l'être social. Seulement, c'est ici que se trouve le point faible du système. Si, comme nous l'avons montré, la vie collective n'est pas, d'après Rousseau, contraire à l'ordre naturel, elle y a tellement peu de points d'attache qu'on ne voit pas clairement comment elle est possible. Rousseau dit quelque part que l'autorité du législateur, pour être respectée, suppose déjà un certain esprit social ; mais la constitution de la société le suppose plus encore. Si pourtant elle se forme avec des individus isolés, à l'état atomique, on ne voit d'où il peut provenir. Si encore Rousseau admettait l'état de guerre à la manière de Hobbes, on conçoit que pour y mettre fin les hommes fassent un tout et aillent jusqu'à refondre leur nature première. Mais cette raison même lui fait défaut puisque, selon lui, l'état de guerre liait de la vie en commun. Et de même qu'il n'explique guère comment elle a pu naître, même sous les formes imparfaites qu'elle a revêtues dans l'histoire, il a grand mal à montrer comment il lui est possible de se débarrasser de ses imperfections et de se constituer logiquement. Elle a des assises si peu solides dans le donné, qu'elle apparaît comme un édifice toujours chancelant, dont l'équilibre, délicat à l'excès, ne peut en tous cas s'établir et se maintenir que grâce à un concours presque miraculeux de circonstances.

FIN (1918)

Émile DURKHEIM
en collaboration avec Jean Reynier (1910)

“ Le régime des castes ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim, en collaboration avec Jean Reynier (1910)

“ Le régime des castes ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim, en collaboration avec Jean Reynier (1910), « Le régime des castes. » Texte extrait de la revue *l'Année sociologique*, n° 11, 1910, pp. 384 à 387. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 293 à 296). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée jeudi, le 17 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



“ Le régime des castes ”

par Émile Durkheim
en collaboration avec Jean Reynier (1910)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim, en collaboration avec Jean Reynier (1910), « Le régime des castes. » Texte extrait de la revue **l'Année sociologique**, n° 11, 1910, pp. 384 à 387. Texte reproduit in **Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions** (pp. 293 à 296). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Les essais qui composent ce livre ¹, bien que publiés à des époques et dans des recueils divers, n'en forment pas moins un tout qui n'est pas trop artificiel. Munis d'une définition du régime des castes, nous en étudions, dans une aire privilégiée, l'Inde : I, les races ; II, la vitalité ; III, les effets sur le droit, la vie économique et la littérature.

¹ Bouglé, Célestin, *Essai sur le régime des castes* (Travaux de l'Année sociologique). Paris, 1908.

Le régime des castes se définit : 1° par la spécialisation héréditaire ; 2° par l'organisation hiérarchique ; 3° par la répulsion réciproque. On a voulu faire du premier de ces traits la racine des autres, et expliquer la caste par la gilde (Dahlmann, Nesfield) ; mais on se heurte à de grosses difficultés quand il s'agit d'expliquer ainsi l'hérédité même, et surtout la hiérarchie et l'opposition des groupes.

C'est avec plus de raison qu'on cherche l'origine de la caste dans les institutions familiales, en considérant comme dominateur le caractère qui fait de la caste un groupe endogame exclusif. Reste à fixer quelles sont ces institutions familiales. Il n'y a pas de raison pour les considérer comme nécessairement aryennes, et il y a bien des difficultés à se les représenter sur le modèle de la *gens*, comme le fait M. Sénart. Il serait plus exact de les rapprocher des groupes larges de parents, clans ou tribus, qu'un culte fermé isole les uns des autres.

Mais, si la spécialisation des occupations, loin de fonder la différenciation des castes, dérive plutôt elle-même d'une différenciation préalable, reste à expliquer comment cette différenciation devient hiérarchie. Dire qu'il y a, dans la division du travail ou dans l'opposition des groupes, un germe de hiérarchie ne suffit pas. Il faut savoir que cette hiérarchie a pour sommet le brahmane, dont la domination est incontestée et dont la supériorité est supériorité de race, pureté de sang, et surtout monopole du sacrifice. C'est à la distance qui la sépare du brahmane que se mesure la dignité d'une caste.

Par le principe de sa hiérarchie, comme par son endogamie, le régime des castes apparaît comme une institution religieuse : celle-ci vit et se conserve par l'observation des règles qui définissent pour elle le pur et l'impur. Ailleurs - car les causes génératrices de la caste ne sont pas spéciales à l'Inde - l'opposition des groupes primitifs, bien que religieuse en son fond, a cédé et fait place à l'unité politique qui nivelle. Dans l'Inde, la division, la spécialisation, la hiérarchisation, loin de céder, sont allées croissant. Le bouddhisme, dont l'intention n'était pas d'ailleurs de rien changer à la caste, l'a laissée intacte. Et l'administration anglaise n'est capable ni d'empêcher le jeu de la caste et de ses divisions, ni de ruiner le principe de sa hiérarchie. On peut, dans ces deux circonstances, apprécier la vitalité du régime.

Si nous passons à ses effets, on pourrait s'attendre à constater des correspondances précises entre les différences sociales et les différences mentales. Il n'en est rien : la spécialisation héréditaire n'a pas créé des facultés mentales essentiellement différentes. Ces différences sociales d'ailleurs, pour le dire en

passant, ne correspondent pas non plus à des différences physiques ; et l'anthroposociologie doit renoncer à vérifier ici ses thèses maîtresses.

A étudier maintenant, à côté de la caste, le droit hindou qui est l'œuvre des brahmanes, nous le comprendrons mieux ; et nous arrivons à cette conclusion, qu'après l'avoir trop facilement accepté comme une traduction du fait, il serait exagéré de n'y voir qu'un idéal imaginé de toutes pièces. Si nous ne pouvons pas parler de codes, s'il faut dire seulement littérature juridique, disons que cette littérature juridique n'est nullement dépourvue d'autorité. Ce droit mène parce qu'il a suivi ; et ce qu'il a suivi, c'est la vie juridique du régime des castes, dont il est comme l'expression moyenne. Comment cette moyenne a-t-elle pu s'établir au-dessus des systèmes juridiques presque fermés que constituent les castes ? C'est ce qu'explique la situation unique du brahmane juriste au sein de la société hindoue. Pourquoi est-elle ce qu'elle est, c'est-à-dire pourquoi ce droit ne distingue-t-il pas le jus du *fas*, pourquoi se fonde-t-il sur l'inégalité, pourquoi se préoccupe-t-il plutôt de punir que de réparer, pourquoi les rites et les prohibitions y tiennent-ils tant de place ? C'est que ses racines plongent dans la vie même des castes, dont il traduit les sentiments collectifs, en même temps qu'il s'y substitue ; c'est que la seule unité qui ait pu dominer d'une façon stable cette poussière de groupes, c'est l'accord sur le principe même de la caste : qu'il ne peut pas ne pas y avoir des castes.

Passons à la vie économique. Une fois qu'il est bien entendu que la société hindoue n'est pas un peuple de métaphysiciens et qu'on a mis en lumière sa vitalité économique, ainsi que la part qui y revient au régime qui nous occupe, il reste cependant que ce système de prohibitions étroites a dû exercer une influence singulière sur les formes de la consommation et de la production. D'une part, il manque à cette société « la capillarité sociale » grâce à laquelle s'universalisent les besoins et par suite s'intensifie la production. D'autre part, si la caste est une ghilde, elle est la moins innovatrice, la plus fermée, la plus exclusive des ghildes, parce qu'elle est aussi et surtout autre chose. Mais sans collaboration, pas de villes, pas d'économies municipales, pas d'économies nationales.

La littérature nous présente des effets analogues et corrélatifs. Là où l'émancipation individuelle est contrariée, sans que puisse se constituer une unité nationale, on ignore l'histoire, l'éloquence des hommes publics, comme le lyrisme personnel. La seule littérature qui se développe est celle qui est l'œuvre et rentre dans les attributions spéciales des penseurs professionnels, c'est-à-dire des prêtres. Et ce qui pourrait naître ailleurs, ou bien les brahmanes l'utilisent (l'épopée et y mettent leur marque, ou bien nous y voyons avec une netteté parfaite (dans le théâtre) l'empreinte du régime des castes.

Nous n'avons fait que donner une esquisse du livre de M. Bouglé en nous efforçant de ne pas le trahir. Si nous en sommes restés aux généralités, c'est que l'auteur lui-même, à tort, nous semble-t-il, a voulu ces généralités. Il les présente comme des cadres qui appellent un contenu, comme une perspective destinée à orienter l'enquête, comme des inductions provisoires, avec une telle modestie qu'on ose à peine risquer une critique. Regrettons qu'il n'ait pas préféré approfondir lui-même les problèmes qu'il signale à l'attention des indianistes et des sociologues, et attaquer de front, par exemple, la question des racines de l'endogamie et de la hiérarchie des castes.

Fin de l'article.

Émile Durkheim (1897)

“ L’empirisme rationaliste de Taine et les sciences morales. ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1897)

“ L’empirisme rationaliste de Taine et les sciences morales ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1897), « *L'empirisme rationaliste de Taine et les sciences morales.* » Extrait de la *Revue blanche*, 1897, 13, n° 101, pp. 287 à 291. Contribution à une enquête sur l'œuvre de Taine. Reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 1. Éléments de théorie sociale*, pp. 171 à 177. Paris: Éditions de Minuit, 1975, 512 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée le 28 septembre 2002 à Chicoutimi, Québec.



“ L’empirisme rationaliste de Taine et les sciences morales ”

par Émile Durkheim (1897) *

Extrait de la *Revue blanche*, 1897, 13, n° 101. Contribution à une enquête sur l’œuvre de Taine. Reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 1. Éléments de théorie sociale*, pp. 171 à 177. Paris: Éditions de Minuit, 1975, 512 pages. Collection: Le sens commun.

Ce qui me paraît constituer l'œuvre propre de Taine, c'est qu'il a contribué plus que personne à introduire et à vulgariser en France une tradition philosophique qui, avant lui, ne comptait parmi nous que bien peu de représentants : c'est ce qu'on pourrait appeler l'empirisme rationaliste.

D'après l'empirisme, les choses ne sont pas intelligibles. Il n'y a pas entre elles de liens internes qui permettent de penser les unes à l'aide et en fonction des autres. Chaque fait particulier est comme étranger à ceux qui le précèdent comme à ceux qui le suivent et tout ce que l'esprit peut faire, c'est d'apercevoir et de retenir l'ordre extérieur dans lequel ils se succèdent le plus généralement. L'œuvre de la science consiste exclusivement à enregistrer le passé et à trouver des procédés mnémoniques qui permettent d'en garder plus facilement le

souvenir. Tel est le rôle des idées générales, et des relations générales, purs artifices destinés à soulager la mémoire. L'esprit plierait sous le poids des connaissances infinies que suppose un monde infiniment divers si, par des simplifications méthodiques, il ne laissait de côté le détail pour s'en tenir aux aspects les plus généraux. Mais les schèmes qu'il construit ainsi ne correspondent à rien dans le réel ; ils ne peuvent même pas être pensés en tant que tels, mais seulement à l'aide des mots. Ils ne sont l'objet que d'une intelligence verbale.

La thèse des rationalistes est exactement l'opposée de la précédente. D'après eux, il y a entre les choses des relations logiques, des rapports de parenté que la science a pour fin de découvrir et cette logique des choses est identique à celle de l'esprit. Aussi l'esprit, en la découvrant, ne fait-il que se retrouver lui-même ; il a en lui les principes de toute intelligibilité.

D'où il suit que non seulement le réel est intelligible, mais encore que cela seul est réel qui est pleinement intelligible, c'est-à-dire de même nature que l'entendement. Or, ce qui est le plus homogène à l'esprit, c'est l'élément simple et général. L'idée générale, le concept, au lieu d'être regardé comme une simple construction, commode mais arbitraire, devient ainsi le fond même de l'être. Le monde n'est qu'un système de concepts logiquement liés. Mais alors, qu'est-ce que le particulier, le complexe ? En vertu de ses principes, l'École est obligée de lui dénier plus ou moins complètement toute réalité. Elle y voit et ne peut y voir qu'une apparence trompeuse, un non-être, un voile jeté sur le fond intelligible des choses et qu'il faut écarter. Entre la sensation, où est donné le concret, l'individuel, et l'idée, qui exprime le général, il y a une solution de continuité. La première n'est pas le germe de la seconde ; ce n'est pas un premier stade de la connaissance qui prépare les autres ; c'est le stade de l'erreur qu'il ne faut traverser que pour s'en affranchir. De là l'éloignement de ces penseurs pour le sensible, le fait particulier, et la médiocre estime où ils tiennent les procédés qui, seuls, permettent de l'atteindre : l'observation et l'expérimentation. Puisque le monde est une pensée, la pensée, par ses seules forces, doit pouvoir le reconstruire.

Taine occupe une situation intermédiaire entre ces deux extrêmes. Avec les rationalistes, il admet qu'il existe entre les phénomènes des relations logiques, que les choses sont intelligibles. Quoiqu'on l'ait souvent considéré comme un pur disciple des Anglais, il reproche vivement à Mill d'avoir voulu réduire la science à n'être qu'une constatation des faits. Elle n'est complète que quand elle en rend compte, c'est-à-dire quand elle les déduit les uns des autres. Les rapports qu'elle pose, s'ils sont objectifs, sont nécessaires ; c'est-à-dire que les termes dont ils sont formés s'impliquent logiquement, et la raison peut trouver le pourquoi de cette implication. Mais, en même temps, il a un sentiment très vif de la réalité du fait, du phénomène concret, de l'être individuel. Le sensible, avec son infinie diversité, n'est pas pour lui une apparence ; c'est le réel, tout le réel.

Il a conscience de l'écart qu'il y a entre le simplisme naturel à l'entendement et l'énorme complexité des choses, et il en conclut que des opérations purement mentales ne sauraient suffire à nous en faire pénétrer la nature. Si nous voulons les comprendre, il nous faut sortir de nous-mêmes, nous mettre à leur école, apprendre d'elles ce qu'elles sont, c'est-à-dire recourir à l'obser-

vation et à l'expérimentation. Par là, il se rattache à l'empirisme. Nul n'a plus que lui le goût et même le culte du fait. On nous a rapporté que ce qu'il admirait le plus dans *Les premiers principes* de M. Spencer, c'est la quantité de documents qui y sont accumulés ; il l'appelait le livre aux cent mille faits. Seulement cette méthode externe n'était, pour lui, que la première phase de la science ; celle-ci ne s'achève qu'en expliquant.

Ce qui fait l'importance de cette conception, c'est qu'elle seule permet d'assigner à la science sa véritable place.

Les empiristes, il est vrai, se sont généralement présentés comme les protagonistes de la science positive et leurs adversaires leur ont trop souvent laissé l'honneur et le bénéfice de ce rôle. En fait, comme ils ne séparent pas l'idée de la sensation, comme ils ne distinguent pas le sensible de l'intelligible, ils considèrent le monde tout entier comme soumis aux mêmes procédés d'investigation ; les méthodes qui ont réussi dans l'étude du monde matériel sont aussi celles qui doivent être employées à connaître l'esprit, car il n'en existe pas d'autres. Mais ils n'agrandissent ainsi le champ de la connaissance scientifique qu'en la rabaissant au niveau de la sensation ; car la science, telle qu'ils la conçoivent, est aveugle. Si elle s'étend à tout, elle n'éclaire rien. Sous couleur de positivisme, ils mettent partout le mystère. Suivant les rationalistes, au contraire, le mystère n'existe qu'à la surface et pour les sens ; tout l'effort de la réflexion doit tendre à le dissiper. Mais comme ils n'accordent au complexe qu'une demi-réalité, des moyens simples leur paraissent suffisants, pour arriver à leur but. Pour repenser le monde dans ce qu'il a d'explicable, c'est-à-dire et tant qu'il est semblable à l'esprit, c'est assez que l'esprit se replie sur lui-même et prenne conscience de sa nature. C'est de lui seul que peut venir la lumière. Une philosophie autonome, où le sujet s'exprime le plus adéquatement possible, sera la science véritable. Mais ces affirmations optimistes viennent se heurter à un sentiment très général et très fort et dont elles ne peuvent triompher : nous savons bien que les choses ne sont pas aussi claires, si transparentes, si faciles à pénétrer. Nous les sentons qui nous résistent au moment même où nous les pénétrons. L'humanité a trop conscience qu'il y a beaucoup de choses qu'elle ne comprend pas pour se tromper à ce point sur ses propres forces. Les progrès mêmes de la science ne peuvent que nous confirmer dans cette impression ; car ils sont infiniment lents et laborieux. Or il est inadmissible que, pour atteindre la surface de l'être, il faille tant de tours et de détours et que la route soit si courte pour aller au fond. Voilà pourquoi le rationalisme intempérant n'a jamais et ne peut avoir que des succès temporaires. Au moment précis où un peuple entreprend de se refaire un système d'idées, il peut bien, dans une crise d'enthousiasme et de confiance juvénile, croire que la tâche est aisée ; mais il ne tarde pas à en éprouver toutes les difficultés, et les illusions qu'il peut avoir eues ne font que rendre son désenchantement plus amer. L'empirisme rationaliste n'est exposé ni à l'un ni à l'autre de ces dangers. Tout en portant aussi loin que l'empirisme par le domaine de la science, tout en ouvrant le monde entier à la libre réflexion et en affirmant qu'il y a une explication possible des choses, il oppose une fin de non-recevoir aux explications sommaires et simples. Sans condamner la raison à abdiquer, sans même assigner de bornes à ses ambitions dans l'avenir, il la met en défiance contre elle-même. Il lui donne la sensation des ténèbres qui l'entourent, tout en lui reconnaissant le pouvoir d'y répandre peu à peu la clarté. Il donne ainsi satisfaction aux deux sentiments contraires qui peuvent être

regardés comme les moteurs par excellence du développement intellectuel : le sentiment de l'obscur et la foi en l'efficacité de l'esprit humain.

Il s'en faut assurément que cette philosophie soit la création personnelle de Taine. Peut-être en pourrait-on trouver les premiers germes chez Aristote. En tout cas, dès le XVII^e siècle, Hobbes la constitua à l'état de système.

De lui, l'idée passa en partie à Spinoza et c'est de Spinoza que Taine paraît l'avoir reçue ¹. Il n'y a même pas ajouté grand'chose. La théorie de l'abstraction et de la substitution se retrouve déjà chez Hobbes. Mais il lui a donné une forme populaire. Grâce au brillant exposé qu'il en a fait, elle s'est répandue et est ainsi devenue un des facteurs de notre vie philosophique. Enfin et surtout il a eu le très grand mérite d'appliquer ces idées générales à un ordre particulier de phénomènes, je veux dire aux phénomènes psychologiques. Car la psychologie expérimentale, dont il a été le principal initiateur en France, repose précisément sur cet axiome que la conscience n'est pas une réalité aussi simple et aussi facile à connaître que le supposait l'école introspectionniste ; qu'elle ne se réduit pas à un petit groupe d'idées claires et d'états distincts dont la formule est facile à trouver ; mais qu'elle a, au contraire, des dessous profonds et obscurs et où, pourtant, il n'est pas impossible de faire progressivement descendre la lumière de la raison.

Acceptant pour mon compte les principes fondamentaux de cette philosophie, tels que je viens de les exposer, je suis naturellement porté à apprécier favorablement l'œuvre de Taine. Ce n'est pas que la doctrine n'ait grand besoin d'être refondue et repensée à nouveau par un esprit plus vigoureux, plus apte aux vues d'ensemble et muni d'une culture scientifique beaucoup plus étendue. Taine avait d'ailleurs été trop étroitement en contact avec l'empirisme anglais pour n'en avoir pas fortement subi l'influence : de là des incertitudes et des contradictions dans la suite de ses idées. Esprit analytique, il avait l'ambition des synthèses plus qu'il n'en avait le génie. Même la forme littéraire sous laquelle il exprimait sa pensée ne lui permettait pas une élaboration très approfondie. Ainsi peut-on lui reprocher, non sans raison, d'avoir plutôt juxtaposé que logiquement uni les deux tendances qu'il entreprend de réconcilier. Mais, en dehors d'une doctrine qui les réconcilie, je ne vois pas pour l'esprit d'autre alternative que d'osciller sans fin du simplisme au mysticisme, et inversement. Si donc son entreprise demande à être reprise, il a eu l'honneur de montrer la route où il convient de s'engager.

Si pendant ces temps derniers, elle paraît avoir souffert d'un certain discrédit, c'est pour avoir été mal comprise. On a imputé au système certaines conséquences pratiques qui ne pouvaient pas ne pas alarmer l'opinion. On a dit qu'il aboutissait à une morale qui, sur des points essentiels, contredit celle des honnêtes gens. Mais, en réalité, on n'a pu lui faire tenir le langage qu'on lui a prêté qu'en faussant les principes sur lesquels il repose. Jamais, je crois, Taine, n'eût accepté de regarder la morale comme la simple conclusion d'un syllogisme dont telle ou telle théorie psychologique ou philosophique aurait fourni les prémisses.

¹ Comte pourrait être rattaché à la même lignée philosophique. Mais je ne saurais dire dans quelle mesure Taine a pu subir son influence.

La morale est une réalité vivante et agissante ; c'est un système de faits donnés ; en faire l'étude du point de vue de la science ^{*}, ce n'est pas chercher à la mettre d'accord avec telle ou telle doctrine métaphysique, c'est l'observer telle qu'elle est et tenter de l'expliquer. C'est se demander quelles sont les causes qui ont donné naissance aux 12911 différentes maximes dont elle est faite et quelles en sont les raisons d'être, etc. ; puisqu'il s'agit de quelque chose qui est et qui a duré, on peut être certain par avance que ces causes et que ces raisons existent. La réflexion scientifique, si elle est méthodiquement employée, ne peut que les découvrir ; il n'y a donc rien à en redouter. Elle ne peut que nous faire mieux comprendre les préceptes que nous suivons machinalement ou nous aider à les modifier en connaissance de cause, quand il y a lieu, et que des changements sont devenus nécessaires. Cette science, il est vrai, n'est pas faite ; mais tout ce qu'il en faut conclure, c'est qu'il est urgent d'y travailler, non qu'il n'est pas de science qui puisse servir à éclairer la conduite de l'homme. Au lieu de spéculer sur cette lacune au profit du mystère et de l'obscurantisme, il faut chercher à la combler. Telle est la seule attitude qui convienne à des disciples conséquents de cette philosophie. Tant donc qu'on n'aura pas démontré que cette science est impossible - et elle est possible, puisqu'elle a déjà commencé à donner des résultats - la thèse de nos néo-mystiques sera sans fondement. Or, ils ne paraissent pas se douter des recherches qui sont faites dans ce sens. Ils n'ont donc de ce qu'ils attaquent qu'une notion bien confuse. Le héros du *Disciple*, qui a ouvert la campagne il y a environ neuf ans, n'est pas seulement un triste caractère, c'est un médiocre esprit, un mauvais élève qui n'a pas compris son maître.

Fin de l'article

^{*} On lit dans le texte original: « en faire la science du point de vue, ... » (Note de l'éditeur).

Émile DURKHEIM (1895)

“ L’enseignement philosophique et l’agrégation de philosophie. ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1895)

“ L’enseignement philosophique et l’agrégation de philosophie ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1895), « L’enseignement philosophique et l’agrégation de philosophie. » Texte extrait de la *Revue philosophique*, 1895, n° 39, pp. 121 à 147. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 403 à 434). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée vendredi, le 18 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



Table des matières

“ [L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie](#) ”

[Section I](#)

[Section II](#)

[Section III](#)

[Section IV](#)

“ L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie ”

Émile Durkheim (1895)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1895), « L’enseignement philosophique et l’agrégation de philosophie. » Texte extrait de la *Revue philosophique*, 1895, n° 39, pp. 121 à 147. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 403 à 434). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

[Retour à la table des matières](#)

Il y a trois ans environ, le bruit courut que la philosophie était à la veille de disparaître plus ou moins complètement du programme de nos lycées. Nous ignorons dans quelle mesure cette rumeur était fondée. Toujours est-il que le danger, si danger il y eut, fut provisoirement conjuré ; les quelques réformes de détail qui furent alors adoptées n'entamèrent pas sérieusement l'organisation traditionnelle de la classe de philosophie ni ne modifièrent d'une manière sensible les conditions dans lesquelles elle se recrutait. Remis d'une alarme aussi chaude, les philosophes crurent trop facilement que l'orage était définitivement passé. Au lieu de mettre à profit leur succès pour faire d'eux-

mêmes leur examen de conscience, pour s'interroger spontanément sur ce que pouvaient avoir de juste les reproches qui leur étaient adressés, ils crurent que le mieux était de se taire et de se faire oublier. Cependant, si leurs positions restaient à peu près intactes, l'adversaire était loin d'avoir désarmé ; le mouvement d'opinion qu'ils étaient parvenus à contenir ne faisait même que gagner du terrain. Quelque retour offensif était inévitable. Et en effet, il suffit d'un article humoristique paru dans la *Revue bleue* pour tout remettre en question. Cette fois, on comprit que la politique du silence n'était plus de mise ; car le grand public se trouvait saisi et il était nécessaire de l'éclairer. Aussi les maîtres de notre enseignement philosophique acceptèrent-ils l'hospitalité qui leur fut offerte par la *Revue* même qui avait ouvert le débat et vinrent-ils à tour de rôle nous donner leur avis. Leurs réponses ont été depuis réunies dans un même volume qui a paru sous ce titre : *Pour et contre l'enseignement philosophique*.

On ne peut que se féliciter d'une discussion qui était indispensable. Mais, quelque instructive qu'elle ait été et quelque grande que soit l'autorité des penseurs éminents qui y sont intervenus, il nous paraît impossible de la regarder comme close. Les conditions mêmes dans lesquelles elle s'était engagée ne lui permettaient pas d'aboutir. Vivement attaquée, la philosophie a riposté avec la même vivacité ; menacée dans son existence, elle s'est plus attachée à se défendre qu'à prendre d'elle-même un juste sentiment. Tout en rendant hommage à l'impartialité de ses défenseurs, on peut trouver que la cause a été plutôt plaidée qu'examinée. Aussi les concessions faites à la critique ne portent-elles que sur des détails. Nous croyons, au contraire, que l'enseignement philosophique traverse actuellement une crise très grave ; que ses amis sincères, et nous nous honorons d'en être, ne sauraient trop s'en préoccuper et que les améliorations et des retouches secondaires, comme celles que l'on a consenties, ne sauraient constituer des remèdes efficaces. C'est dans son esprit qu'il a besoin de se réformer ; telle est, du moins, l'opinion que nous demandons la permission d'exposer.

Ce n'est pas que nous entendions reprendre à notre compte les objections courantes qui lui ont été faites. L'enquête qui vient d'avoir lieu a fait justice de la plupart d'entre elles. Tel est notamment le reproche qui lui a été si souvent adressé d'être inaccessible à la moyenne des élèves et d'avoir, en quelque sorte, un caractère aristocratique qui ne saurait convenir à l'enseignement des lycées. Si cette accusation était fondée, comment expliquer l'intérêt que la philosophie excite chez les jeunes gens et que personne ne conteste ? Les uns s'en louent, les autres s'en plaignent, mais tout le monde reconnaît qu'aucune classe ne présente un égal degré de vitalité. Or il est clair qu'elle ne donnerait pas cette impression, si le professeur n'était suivi que par une petite élite, si la majorité de ses auditeurs n'apportait à ses leçons qu'une application contrainte et machinale. Sans doute, la curiosité n'est pas la même chez tous ; elle varie suivant les esprits en qualité comme en intensité. Mais il s'en faut qu'elle soit

exclusivement localisée dans les premiers rangs. Il n'y a aucune raison de croire que le divorce moral entre les bons élèves et les médiocres ou les mauvais y soit plus marqué que dans d'autres classes. Si, aux examens, les réponses inintelligentes sont beaucoup trop fréquentes, la proportion n'en est pas plus élevée qu'en littérature ou qu'en histoire. Il est même vraisemblable qu'une telle critique ne serait jamais venue à l'esprit de quelqu'un qui aurait pratiqué nos petits et moyens lycées de province. Car, pour donner un enseignement aristocratique, encore faut-il avoir une aristocratie à sa disposition ; on ne peut pas en improviser une pour les besoins de la cause. Or, ce qui caractérise nos lycées de second, de troisième et même parfois de premier ordre, c'est l'honnête médiocrité de l'ensemble, c'est l'absence d'élite. Cependant la philosophie ne laisse pas d'y être l'objet d'une faveur particulière. Il est possible qu'à Paris l'abîme soit plus sensible entre les différentes catégories d'élèves. Ils sont parfois d'espèces si différentes - candidats au simple baccalauréat, au concours, à l'École normale - que toute unité morale est impossible, et cette absence d'homogénéité s'accuse beaucoup plus en philosophie qu'en rhétorique parce qu'une inégale maturité intellectuelle se manifeste davantage dans des exercices de pensée que dans des exercices de style. Mais il ne faut pas généraliser une observation qui ne s'applique qu'à quelques cas particuliers.

Seulement, la philosophie n'est pas justifiée par cela seul qu'on l'a disculpée de ce reproche. Sans doute, nous sommes convaincu que tout bon esprit moyen peut y être initié sans peine ; mais encore faut-il que cette initiation soit de nature à lui profiter. Assurément, il n'est pas de classe plus vivante et la vie, par elle-même, est toujours quelque chose de respectable ; elle est si difficile à susciter et d'un maniement si délicat qu'il est toujours sage de n'y toucher qu'avec la plus extrême circonspection. Un enseignement qui a ce privilège de vivre par l'intérêt qu'il excite doit donc être traité avec les plus grands ménagements ; surtout, on ne doit parler de le détruire qu'après avoir essayé de tous les moyens possibles pour l'utiliser. Cependant, on ne peut perdre de vue que la maladie est, comme la santé, une des formes de la vie ; même, certains phénomènes morbides, comme la fièvre ou la manie, sont caractérisés par une surexcitation anormale de vitalité. Il ne suffit donc pas d'avoir montré qu'il y a beaucoup d'activité dans nos classes de philosophie ; il faut, de plus, être certain que cette activité n'est pas plus funeste qu'utile. Il n'est pas bon d'une manière absolue que les esprits des jeunes gens soient agités ; cette agitation n'est désirable que si elle doit servir à leur développement régulier. Or, à ce point de vue, les appréhensions les plus graves sont, croyons-nous, légitimes. Ce n'est pas que, par elle-même, la philosophie soit coupable. C'est la manière dont elle tend à être entendue qui constitue un véritable péril pédagogique. La faute, d'ailleurs, n'en est à personne en particulier ; car l'état que nous signalons tient à des causes générales et impersonnelles. Si l'on veut le comprendre, ce n'est pas à telle ou telle individualité

qu'il faut s'en prendre ; c'est aux antécédents historiques d'où il résulte qu'il faut se reporter.

I

[Retour à la table des matières](#)

C'est à tort qu'on a parfois attribué à Cousin l'introduction de la philosophie dans nos lycées. La vérité c'est qu'elle y fut enseignée de tout temps. Pour ne parler que de l'Université impériale, le décret fondamental de 1808 l'avait déjà inscrite parmi les matières. nécessaires de l'enseignement secondaire. On ne l'y avait admise, il est vrai, que sous le nom plus modeste de logique ; mais dès l'année suivante, un règlement organique remplaça ce mot par celui de philosophie (19 septembre 1809) et un arrêté du 10 février 1810 étendit à tous les lycées cette disposition qui n'était d'abord applicable qu'aux seuls chefs-lieux d'Académie. La Restauration alla encore plus loin. Ce fut elle qui, sous l'administration de l'évêque d'Hermopolis, institua une agrégation spéciale de philosophie (1825). Le même ministre fit dresser la liste des questions qui devaient être traitées devant les élèves et sur lesquelles devait porter l'examen du baccalauréat. Ce programme, qui date de 1823, est déjà fort étendu ; il comprend la morale, la métaphysique et la logique, qui comprenait elle-même une bonne partie de la psychologie. Si donc on s'en tient à l'organisation purement extérieure et matérielle, les innovations de Cousin se réduisirent à substituer le français au latin comme langue usuelle de la philosophie, et à donner au programme un peu scolastique qui existait avant lui un caractère plus moderne. Mais s'il n'eut pas à créer de toutes pièces cet enseignement, il en transforma complètement l'esprit, en lui assignant pour la première fois une fonction sociale et pédagogique de la plus haute importance.

jusqu'à lui, la philosophie n'avait dans notre système d'éducation qu'un rôle assez humble. On ne lui demandait guère que d'exercer les esprits à la dialectique et surtout de satisfaire discrètement, sans danger pour le dogme, les velléités rationalistes avec lesquelles la foi était bien obligée de compter. En somme, on était plus préoccupé de la rendre inoffensive qu'utile, de la surveiller que de la développer. Ce qu'on voulait avant tout, c'était empêcher qu'elle n'ébranlât les croyances communes qui faisaient l'unité morale du pays. Tout au contraire, par une véritable révolution dont on ne peut méconnaître la hardiesse, Cousin entreprit de recourir à elle pour faire ou pour

refaire cette unité morale. Partant de ce fait, en quelque sorte légal, que la France comprenait des cultes différents, et peut-être aussi de cet autre, moins officiel, que la diversité des doctrines particulières dépassait encore et de beaucoup celle des cultes reconnus, Cousin conclut qu'il n'était plus possible de compter sur aucune religion établie pour assurer la perpétuité de l'esprit national. D'autre part, il était pénétré de cette idée qu'aucune société n'est possible si ses membres n'ont pas en commun certaines croyances fondamentales. Il fit donc le rêve de maintenir cette indispensable communauté de principes sans se servir d'aucune autorité religieuse et en ne s'appuyant que sur la seule raison. Puisqu'il n'y avait plus d'Église où pussent sincèrement communier tous les Français, il voulut en fonder une nouvelle qui, ne réclamant de ses fidèles que de la sincérité et quelque logique, se trouvât tout naturellement comprendre toute la partie saine de la nation et n'eût à excommunier que les esprits faux et les cœurs pervers. Or cette Église, c'est principalement par l'enseignement de la philosophie qu'il projeta de la fonder.

Que tel ait été son but, c'est ce qu'il a déclaré lui-même à de nombreuses reprises. « Nous voulons, disait-il dans un discours prononcé à la Chambre des Pairs le 3 mai 1844, nous voulons que la philosophie de nos écoles soit profondément morale et religieuse, qu'elle fasse pénétrer dans les esprits et dans les âmes les convictions qui font l'honnête homme et le bon citoyen, les croyances générales qui servent d'appui à tous les enseignements religieux des divers cultes. La philosophie sert tous les cultes sans se mettre au service d'aucun d'eux en particulier. N'est-ce pas là une noble mission et ne serait-ce pas un danger et un malheur public que d'altérer le caractère d'un pareil enseignement ? *Que deviendrait alors l'unité nationale ?* » Déjà, quelques jours auparavant, au cours de la même discussion, il s'était exprimé dans des termes presque identiques. « L'unité de nos écoles, disait-il, exprime et confirme l'unité de la patrie. Mais s'il y a un enseignement et peut-être le plus important de tous (il s'agit de la philosophie) qui repose sur des principes exclusifs d'un culte particulier... le collège n'est plus l'image de la société commune. » Sans doute, toute l'éducation universitaire devait concourir au même but, mais l'enseignement philosophique plus que tous les autres, parce que « seul, il peut pénétrer les intelligences et surtout les âmes de ces grandes vérités naturelles... sans lesquelles il n'y a aucune religion révélée possible, ni aucune société quelle qu'elle soit ». Et voilà justement pourquoi cet enseignement lui paraissait « le plus important de tous ».

Seulement, pour s'acquitter d'une semblable mission, il fallait évidemment que la philosophie dépouillât à peu près toute ambition scientifique. C'est bien ainsi que Cousin l'entendait. « je n'hésite pas à le répéter hautement, disait-il dans un autre discours (2 mai), l'enseignement philosophique du collège est d'autant meilleur qu'il est plus dégagé des questions scientifiques... Solide et borné, méthodique et substantiel, ferme et sévère sur les principes, sobre en développements, avare de toute curiosité, tel doit être le caractère d'un bon

cours de philosophie de collège. » Pour satisfaire à cette condition, le professeur de philosophie devait se contenter de dégager de toutes les religions et de toutes les doctrines les propositions qui leur sont communes, qui sont l'objet d'un consentement universel, pour en faire un système impersonnel « qu'aucun philosophe ne peut revendiquer comme sa propriété particulière, qu'il importe de déposer dès la jeunesse dans l'âme de tous les hommes et de tous les citoyens ». On voit comment cette entreprise politique et pédagogique se rattachait à la théorie éclectique et y trouvait son fondement logique. Quand, comme Cousin, on admet que toutes les doctrines philosophiques et religieuses concordent sur des points essentiels, il semble qu'il soit relativement facile de les réconcilier.

Retrouver sous la diversité des symboles religieux le fond rationnel et commun qu'ils traduisent en des langues différentes pour en confier désormais la garde à la seule raison n'était assurément pas une tentative sans grandeur. Elle apparaissait d'ailleurs comme une conséquence nécessaire du caractère laïque que la monarchie de juillet avait affecté dès le début en proclamant l'abolition de toute religion d'État, et Cousin pouvait croire et dire que son œuvre exprimait adéquatement son temps. Malheureusement, telle qu'il l'avait conçue, elle était à la fois trop simpliste et trop contradictoire pour produire des résultats durables. A supposer qu'il y ait réellement quelque chose de commun entre toutes les religions, le résidu que l'on obtient quand on a éliminé les traits particuliers qui les distinguent les unes des autres, se réduit à des généralités trop abstraites pour servir de formule à une société. Les croyances qui font vivre un peuple ne sont pas des croyances métaphysiques. Ce n'est pas avec une théorie du libre arbitre ou de la spiritualité de l'âme, avec un théisme philosophique que l'on fait marcher les hommes ensemble, que l'on obtient d'eux ces dévouements quotidiens qu'implique toute vie sociale. D'autre part, la raison cesse d'être elle-même quand elle n'est pas absolument maîtresse de ses jugements. On peut lui soumettre des solutions, non lui en imposer. Du moment que c'est sur elle seule qu'on s'appuie, il faut, si l'on veut rester d'accord avec soi-même, laisser à chaque esprit le droit de rejeter ce qu'on lui propose ou de l'entendre à sa façon. Et cependant, comme ces vérités cardinales, que la classe de philosophie devait inculquer, lui paraissaient indispensables à l'existence collective, Cousin n'entendait pas qu'on les mît en doute. Les jugeant vitales, il voulait qu'elles fussent au-dessus de toute controverse, Comme des dogmes. Mais l'idée d'un dogme rationnel est contradictoire. De là ce caractère ambigu que prit et que garda si longtemps l'enseignement philosophique dans nos établissements d'instruction. Parce qu'il était philosophique, il avait un certain air rationaliste. Il supposait, en apparence, chez ceux qui le donnaient, une entière liberté de penser et semblait destiné à faire de ceux qui le recevaient autant de libres esprits. Et cependant, il était sous-entendu que cette liberté n'était pas et ne pouvait pas être complète ; car la philosophie ne pouvait rendre les services sociaux qu'on en attendait que si l'indépendance scientifique était sévèrement limitée.

Une pareille organisation ne pouvait donc durer qu'autant qu'une main énergique en tenait unis de force les fragments disparates. Aussi ne survécut-elle pas à l'action personnelle de son fondateur. Avec la révolution de 1848, c'est-à-dire à partir du moment où Cousin cesse de gouverner la philosophie et les philosophes, elle entre en décadence. Pendant la première partie du second empire, le fonctionnement en fut naturellement entravé et presque suspendu par cela seul que la philosophie était à peu près complètement exclue de nos lycées. Quand elle y entra vers 1863, comme nos principaux philosophes étaient, pour la plupart, anciens disciples de Cousin, ce fut encore la formule cousinienne que l'on essaya d'appliquer. Mais la contradiction qu'elle recelait éclate alors aux yeux et commence à produire ses conséquences naturelles. Une fois éveillée, la raison finit toujours, à la longue, par développer sa nature propre et par se jouer des barrières artificielles qu'on prétend lui imposer. Le kantisme, que Cousin avait lui-même introduit en France, fut l'instrument de cette émancipation. Au contact de cette pensée vigoureuse, l'enseignement philosophique se dépouilla de sa timidité première et revendiqua ses droits à une entière indépendance. On sait comment, depuis, ses justes exigences n'ont fait que s'accroître.

Seulement, par cela même, une situation toute nouvelle se trouvait créée. Du jour où il fut admis que chaque maître pouvait librement enseigner ce qu'il croyait vrai, la philosophie ne pouvait plus servir à transmettre de génération en génération cette espèce de *credo* dont on l'avait constituée dépositaire et gardienne. Elle était donc désormais hors d'état de remplir le rôle en vue duquel on l'avait introduite dans nos établissements secondaires. Mais alors, pour qu'elle pût utilement et légitimement garder la place importante qu'elle y occupait, il était indispensable qu'on lui assignât quelque fin nouvelle ; or, c'est ce dont on ne semble pas s'être préoccupé. On ne comprit pas que, du moment, où elle n'avait plus la fin que lui avait marquée Cousin, il était nécessaire de l'ajuster à quelque autre et que ce changement ne pouvait pas aller sans une réorganisation complète de l'enseignement. Non seulement le programme ne fut pas modifié, mais la préparation à laquelle étaient soumis les futurs professeurs resta identiquement la même. Surtout on ne prit pas soin de les attacher à quelque but nouveau qui leur servît de centre de ralliement. On garda l'institution à peu près telle qu'elle était, sans s'apercevoir qu'elle ne pouvait plus avoir la même raison d'être. Tout ce qu'il y eut de changé, c'est que les solutions enseignées présentèrent une diversité qu'elles n'avaient pas précédemment. L'enseignement philosophique se trouva ainsi dépourvu de toute matière et, par suite, de tout objet positif. Il ne pouvait plus être question de s'en servir pour inculquer aux jeunes gens un certain nombre de vérités établies ou jugées telles, de connaissances déterminées, de méthodes définies, puisque tout était livré à la discussion. Il ne pouvait donc développer chez eux que des qualités toutes formelles, à savoir l'art de former des concepts abstraits, de les manier, de les combiner, d'argumenter, etc. Les seuls services

pédagogiques qu'il pouvait rendre désormais se réduisaient à assouplir les intelligences par une gymnastique dont l'étude des grandes doctrines et des grands problèmes n'était que le prétexte ou le thème occasionnel. Or c'est de là qu'est venu tout le mal.

En effet, une semblable gymnastique ne peut, sans danger, devenir la fin principale d'un enseignement. Qu'il s'agisse de littérature ou de philosophie, il y a une véritable hérésie pédagogique à faire de la matière intellectuelle un simple procédé de dressage pour les intelligences. Car, comme c'est elle qui est appelée à devenir la substance même de l'esprit, c'est elle aussi qui est la chose essentielle ; le développement intellectuel varie donc avant tout suivant ce qu'elle vaut par elle-même et non pas seulement selon la manière dont nous savons nous en servir. Si ce principe est vrai de l'enseignement littéraire, à plus forte raison s'applique-t-il à un enseignement philosophique, puisque, ici surtout, c'est le fond qui importe. Les idées ne peuvent pas être employées indépendamment de leur valeur intrinsèque, comme un simple objet d'exercices scolaires. Surtout, ce n'est pas impunément que l'on habitue de jeunes esprits à les traiter ainsi ; car c'est les rendre indifférents à tout ce qui est vérité objective, pour les attacher plus ou moins exclusivement à l'art des constructions et des destructions dialectiques. Du moment que l'action du maître ne peut plus s'exercer sur la nature interne des idées, elle ne peut plus viser que la façon dont elles sont extérieurement agencées. Les élèves ne peuvent donc manquer d'être excités à rechercher par-dessus tout, non pas l'exactitude dans l'analyse et la rigueur dans la preuve, c'est-à-dire les qualités qui font le savant et le philosophe, mais je ne sais quel talent littéraire, d'un genre particulièrement bâtarde, qui consiste à combiner les idées comme l'artiste combine les images et les formes, pour charmer le goût et non pour satisfaire la raison, pour éveiller des impressions esthétiques et non pour exprimer des choses. Assurément, nous ne songeons pas à dire que jamais ce résultat ait été intentionnellement voulu par les inspireurs de notre enseignement ; mais, comme il était dans la logique de la situation, il ne pouvait pas ne pas se produire. C'est ce qui est arrivé.

Déjà, alors que, il y a seize ans environ, nous étions nous-même élève de philosophie dans un lycée parisien, cette tendance commençait à s'accuser assez nettement pour inquiéter les meilleurs esprits. Dès ce moment commençait à régner dans les classes une excitation malade à la recherche de la distinction et de l'originalité. Le rare, le nouveau *quand même* faisaient déjà prime. Penser comme le voisin était la chose que l'on évitait avec le plus de soin. Quiconque avait un peu d'ambition scolaire entendait se faire son système personnel ; et cela non sans quelque raison, car c'était un moyen de réussir. Le courant, en effet, était devenu assez fort pour s'imposer même aux maîtres ; il n'y a pour s'en convaincre qu'à se reporter aux copies couronnées du concours général. Il en est une notamment, celle qui a obtenu le prix d'honneur en 1879, que nous recommandons comme un exemple significatif

des mœurs qui étaient en train de s'établir. Mais c'est depuis surtout qu'elles se sont développées et consolidées.

Le meilleur moyen de les étudier est encore de les observer chez les jeunes philosophes qui se destinent à l'enseignement. A ce point de vue, il est très instructif de suivre, même comme simple auditeur, les épreuves de l'agrégation. On y voit, en effet, le mouvement que nous signalons prendre d'année en année une intensité plus accusée.

Il s'y manifeste notamment par un véritable éloignement des candidats pour tout ce qui est données positives et connaissances définies. Le savoir semble leur faire l'effet d'un bagage inutile et même encombrant. Aussi, bien loin qu'ils prennent soin de s'en munir, on les voit, à l'occasion, mettre une sorte de coquetterie à s'en alléger. Toutes les fois qu'une question leur est posée qui, normalement, ne peut être traitée qu'à l'aide de documents, qui suppose avant tout un certain acquis scientifique, ils sont presque unanimes à la tourner par un côté qui leur permette de manifester ce talent tant recherché en se passant de toute documentation. Il y a quelques années, le sujet de la composition écrite était le suivant : *Du rôle de l'imagination dans la perception extérieure*. Pour tout bon esprit, c'était et ce ne pouvait être qu'un problème de psychologie ; il semblait qu'il n'y eût pas d'autre moyen de le traiter que d'exposer et de discuter avec le plus de méthode et de critique possibles les nombreux et importants travaux des psychologues sur le rôle des images dans la perception normale et pathologique. Or, nous ne croyons trahir aucun secret professionnel en disant que, parmi les candidats en vue, il n'en est pas qui ait consenti à prendre les choses avec cette modestie. Tous à peu près, avec la plus tranquille aisance, substituèrent à cette question quelque problème métaphysique plus ou moins défini et se rattachant de plus ou moins loin à la lettre du sujet imposé.

Il est vrai que cette superbe pouvait bien être due en partie à une trop complète ignorance. Mais, d'abord, il est déjà très remarquable qu'une telle ignorance soit aussi générale ; on peut croire qu'il n'en serait pas ainsi si un peu de science passait pour être nécessaire au succès. De plus, n'est-ce pas un fait très significatif et très inquiétant que tous ces esprits distingués aient été aussi peu gênés par une absence d'informations qui, régulièrement, eût dû les réduire au silence ? Que faut-il penser d'une culture qui développe chez les meilleurs de ceux qui la reçoivent une si regrettable dextérité à traiter les questions dont on ne possède pas les éléments fondamentaux ? Enfin, aux épreuves orales, les candidats ont devant eux vingt-quatre heures de libre préparation, par conséquent tous les moyens de combler, dans une large mesure, les lacunes de leur savoir. Or la même méthode y est d'un emploi courant. L'un d'eux, par exemple, ayant à étudier l'instinct, commence par déclarer très posément qu'il laissera complètement de côté tout ce que les sciences naturelles en ont dit. On juge ce que peut être une théorie de l'instinct construite

dans ces conditions. Alors même que les connaissances nécessaires sont assez restreintes pour pouvoir être facilement acquises dans les vingt-quatre heures, le candidat, très souvent, les dédaigne et passe outre. C'est ainsi qu'on a pu voir des sujets très simples de psychologie ou de logique, comme *Tendances égoïstes et tendances désintéressées*, *L'expérimentation en psychologie*, *La définition*, *L'hypothèse*, transformés en un tour de main par de trop habiles prestidigitateurs en je ne sais quelles méditations de métaphysique transcendante, sans rapports avec les questions posées, où, le plus souvent, pas un fait n'était cité, tellement générales d'ailleurs qu'elles pouvaient également servir à toutes sortes d'emplois.

Il est aisé de comprendre comment ces pratiques résultent de la situation que nous avons exposée. Étant donné que le talent, ou ce qu'on appelle ainsi, passe pour être la qualité philosophique par excellence, n'est-il pas inévitable que les candidats cherchent de préférence tout ce qui permet à leur virtuosité de se produire plus à l'aise et fuient, au contraire, ce qui ne lui ménage qu'une carrière trop restreinte ? Or, à ce point de vue, le sujet le plus désirable est celui qui est le plus complètement vide de toute matière, parce qu'il n'en est pas OU il faille faire preuve de plus de ressources. De même que, au XVII^e siècle, on trouvait qu'un poète avait d'autant plus de mérite que son sujet était plus complètement inventé de toutes pièces et, par conséquent, plus artificiel, on semble croire aujourd'hui qu'on se révélera d'autant meilleur philosophe qu'on montrera plus d'aptitude à tout tirer de sa propre substance et à créer quelque chose de rien. Dans ces conditions, la science ne peut être regardée que comme un inutile *impedimentum*.

Mais on se méprendrait singulièrement sur notre pensée si l'on croyait que nous entendons identifier cette philosophie verbale et formelle avec la métaphysique et incriminer, d'une manière générale, le goût des hautes spéculations. Celles-ci ne sont pas en cause. Il est vrai que ces constructions artificielles et creuses prennent volontiers une couleur métaphysique parce qu'elles visent ou prétendent viser, elles aussi, aux suprêmes généralités. Mais la métaphysique sérieuse et saine est la première intéressée à ne pas se laisser confondre avec ce qui n'est qu'une image dénaturée d'elle-même. Ce n'est donc pas elle qui doit être rendue responsable de ce qui se passe. Même, ce dont nous nous plaignons, ce n'est pas qu'on en fasse trop, c'est qu'on en fasse de la mauvaise. La tendance que nous signalons est si bien indépendante de toute considération doctrinale qu'on la retrouve dans les écoles les plus opposées. On improvise tout aussi bien un système pour défendre le positivisme que pour l'attaquer. La méthode s'applique aux thèmes les plus différents.

Si encore cet agencement extérieur des idées avait par lui-même quelque valeur logique ! Mais on conçoit que les questions philosophiques ne pourraient pas subir des métamorphoses comme celles dont nous avons plus haut

rapporté des exemples si les notions fondamentales avaient dans les esprits une suffisante précision. Et en effet, tous ceux qui ont assisté aux récents concours d'agrégation et dont nous avons recueilli le témoignage, conforme à notre expérience personnelle, ont été frappés du goût croissant de nos jeunes philosophes à parler une langue, brillante peut-être, mais qui n'a plus rien de défini. Non seulement les termes les plus essentiels n'ont plus d'acception déterminée, sauf celle qu'on leur impose au moment où on les emploie, mais encore on ne prend pas soin de déterminer cette dernière. On procède comme s'ils avaient un sens connu de tout le monde, qu'il est, par suite, inutile de fixer et, en réalité, on leur donne, selon les circonstances, celui qu'on veut. En traitant, par exemple, un sujet comme celui dont nous parlions tout à l'heure, *Du rôle de l'imagination dans la perception extérieure*, on négligera de dire ce que l'on entend par sensation, par perception, par imagination, quoique ces mots, par la force des choses, reviennent sans cesse dans la suite du raisonnement. On est ainsi bien à l'aise pour leur donner la signification la plus appropriée aux besoins de la cause. Or une telle indétermination dans la langue ne va pas sans une indétermination correspondante dans les idées. Aussi les voit-on s'appeler, se repousser, s'unir, se séparer, se transformer les uns dans les autres de la manière parfois la plus surprenante. C'est qu'elles ont trop peu de consistance pour ne pas se prêter docilement à toutes les combinaisons. Nous pourrions citer certaines phrases, recueillies de la bouche de brillants candidats, et qui tendraient vraiment à faire croire que la philosophie est en train de devenir une des formes du symbolisme et de l'impressionnisme.

Enfin, le mysticisme est venu renforcer cet état d'esprit qui lui préparait si merveilleusement les voies. Quand, en fait, on se passe si facilement de la science, on est naturellement séduit par toute théorie qui en conteste la valeur ; la meilleure manière de légitimer une ignorance systématique est de l'ériger en système. Et en effet, il nous revient de plusieurs côtés que le néo-mysticisme recrute dans les rangs de nos étudiants une clientèle qui n'est déjà pas sans importance. Certainement, la science n'y est guère en honneur. Quand on ne la nie pas radicalement, on entend du moins ne lui laisser que la portion congrue. Or le mysticisme, c'est le règne du bon plaisir dans l'ordre mental. Si la réalité n'est pas logique, il n'est plus nécessaire pour la pensée de se conformer aux lois de la logique. Pour exprimer des choses que l'entendement ne peut saisir, un langage ineffable est tout à fait de mise. La porte est librement ouverte à toutes les fantaisies.

Nous n'avons pas besoin d'insister sur les dangers d'une telle situation. Sans doute, nous sommes convaincu que ces dispositions ne sont pas universelles et que beaucoup y font exception. Il n'est pas moins certain qu'elles ne sont déjà que trop répandues ; et ce qui est particulièrement inquiétant, c'est qu'elles s'observent de préférence chez ceux qui semblent appelés à devenir l'élite de nos professeurs de lycée. Les médiocres sont moins atteints. Dira-t-on qu'il ne faut pas juger de l'enseignement des classes d'après ce qu'on voit à

l'agrégation ; que le contact des élèves, la pratique de la vie, les conseils des supérieurs assagissent peu à peu ces pensées tumultueuses ? Mais d'abord, nous avons quelque mal à comprendre comment le candidat de la veille peut ainsi se transformer du jour au lendemain ; comment l'entraînement forcé auquel il s'est soumis pendant plusieurs années en vue du concours peut cesser tout à coup de produire ses effets. Une telle discipline marque trop profondément les esprits pour qu'on puisse s'en affranchir aussi aisément une fois qu'on s'y est plié. De plus, quand bien même ils parviendraient à en secouer le joug, comment seraient-ils en état de donner un enseignement vraiment fécond, puisque rien ne les y a préparés ? N'ayant rien appris, que peuvent-ils avoir à apprendre aux élèves, à moins qu'on ne suppose qu'une fois débarrassés des soucis de l'examen, ils n'entreprennent courageusement de refaire leur éducation, ce qui est vraiment trop attendre de la nature humaine ? En fait, au cours de la récente enquête, tout le monde a été unanime pour dénoncer la tendance toujours plus grande de la métaphysique à sortir de ses limites naturelles et à envahir toutes les parties du cours. Sur ce point, amis ¹ et ennemis de la philosophie sont tombés d'accord. Or, pour les raisons que nous avons dites, nous craignons fort que cette intempérance métaphysique en soit trop souvent le symptôme d'un enseignement plus brillant que solide. La lecture de certaines copies couronnées au concours général ne peut que confirmer cette appréhension. Déjà nous en avons cité une de date relativement ancienne. Qu'on lise également celle qui a obtenu le prix d'honneur en 1890. On y trouve des propositions comme les suivantes : « Nous ne pouvons de ces choses (il s'agit des faits psychologiques et sociaux) nous former des idées claires. Voici donc où nous cherchons notre certitude : dans *un principe d'explication qui nous convienne de ces phénomènes...* L'historien le Plus vrai sera (donc) celui qui interprétera les faits dans le sens de sa conception de la moralité. De même que le plus grand sociologue sera celui qui, s'apercevant de l'illusion qu'il y aurait à donner une interprétation exactement scientifique des faits, abandonnerait cette direction scientifique du désir de comprendre, celui qui voudrait faire servir sa science à soutenir ses besoins d'action. » Et l'auteur d'une manière générale conclut en disant que le critère qui seul « donne le fondement objectif d'un système d'idées » consiste « dans l'appropriation de ce système à la conception de la moralité. Un système semble-t-il harmonique ? Il peut être vrai. A-t-il des conséquences de haute moralité ? Il est vrai. » Est-ce là ce qu'on appelle philosopher ? Est-ce là l'idée qu'on se fait dans nos classes de la science, de la vérité objective et impersonnelle ? Et cependant, nous ne pouvons comprendre comment cette copie aurait pu s'imposer pour le prix, si l'état d'esprit qu'elle révèle était exceptionnel, s'il n'était, au contraire, très fréquent au moins parmi les candidats au premier rang.

¹ Voir ce que dit sur ce point M. Janet (Pour ou contre l'enseignement philosophique, p. 54).

En résumé, Cousin avait donné une âme à l'enseignement philosophique, ou plutôt il avait lui-même été cette âme. Il avait su concentrer toute l'activité de son personnel sur un même but, qui, s'il était contradictoire, n'était pas, sans utilité sociale et avait surtout cet avantage de prévenir la dispersion des efforts. Cousin disparu, le faisceau s'est dénoué et désagrégé. Chacun tendit de plus en plus à s'orienter dans son sens propre. La philosophie produisit ainsi des résultats contraires à ceux qu'on attendait d'elle à l'origine. Au lieu d'unir, elle divisa ; au lieu de rallier les esprits autour de quelques propositions fondamentales, elle multiplia entre eux les divergences ; perdant de vue toute fin collective, elle prêcha l'individualisme et devint de plus en plus une chose d'art. De là un dilettantisme anarchique qui commence seulement à se développer, mais dont on ne saurait s'alarmer trop vivement.

II

[Retour à la table des matières](#)

Est-ce à dire qu'il faille la bannir de nos lycées ? Nullement, L'espèce de crise qu'elle traverse vient de ce qu'elle se trouve pour le moment sans fonction positive ; mais il n'est pas du tout prouvé qu'elle soit incapable d'en remplir. Sans doute, il ne saurait être question de revenir à la conception de Cousin ; nous avons vu tout ce qu'elle avait de précaire. Mais une même institution peut, dans des temps différents, servir à des fins différentes. De ce que, à une époque donnée, elle se trouve avoir perdu la raison qu'elle avait d'être jusque-là, il ne suit pas qu'elle soit désormais et pour toujours dépourvue de toute raison d'être. Car elle peut s'en faire une nouvelle, en rapport avec les changements qui se sont produits autour d'elle. Nous croyons que c'est le cas pour l'enseignement philosophique.

Tout d'abord il y a une fonction éminemment sociale qu'il est seul en état de remplir.

Pendant longtemps, on a pu croire, qu'il n'était besoin d'aucun enseignement scientifique pour préparer les jeunes générations à la vie collective. Celle-ci, en effet, était faite de croyances et de pratiques constituées qui fonctionnaient automatiquement, comme des instincts, dans les ténèbres de

l'inconscient. Il n'y avait donc qu'à les enraciner fortement chez les enfants par l'habitude, et il n'y avait pas à se préoccuper d'exigences rationalistes qui n'étaient pas nées. Mais, Peu à peu, l'organisation sociale est sortie de cette obscurité où elle végétait silencieusement ; les sommets, d'abord, en ont émergé à la lumière de la conscience et le reste a suivi. C'est ainsi que la réflexion a été amenée à pénétrer dans ces régions où, jusqu'alors, rien ne l'appelait. Elle demanda à ces usages, à ces traditions, qu'elle avait pendant longtemps acceptés passivement, quelles raisons ils avaient d'être, et c'est justement pour répondre à ces questions que la philosophie fut introduite dans l'enseignement secondaire. Aussi y occupe-t-elle d'autant plus de place que les peuples sont plus rationalistes. C'est parce que, de son temps, ces aspirations étaient déjà devenues très vives, que Cousin a agrandi le champ d'action de la philosophie ; c'est ce qu'il y avait de juste et d'élevé dans son entreprise, et inversement, ce qui en faisait le défaut constitutionnel, c'est qu'elle n'apportait à ces mêmes besoins qu'une, satisfaction incomplète et trompeuse. Mais c'est surtout de nos jours qu'ils ont crû en intensité et en étendue. Non seulement la raison s'est interrogée sur ce qui constitue les assises mêmes de la société, non seulement elle est devenue plus difficile sur les réponses qui lui étaient faites, mais le sentiment que les arrangements sociaux réclamaient de profondes réformes est allé en se généralisant sans qu'on vît au juste en quoi ces réformes devaient consister. La nécessité de changements est vivement ressentie ; la nature de ces changements n'est que vaguement entrevue. Les conditions de notre existence collective se sont transformées avec une telle vitesse que nous n'avons pas pu les suivre dans leur évolution et nous y adapter progressivement à mesure qu'elles se modifiaient. L'intelligence a été ainsi prise à l'improviste par la marche des choses ; elle n'a été saisie des problèmes que quand ils étaient déjà devenus menaçants. De là cet état de malaise et d'angoisse qui caractérise notre époque. Cependant, il est clair que les nécessités mêmes de la vie ne permettent pas à cette irrésolution douloureuse de se prolonger indéfiniment. Posées aujourd'hui, ces questions devront être résolues demain. Est-il admissible que la société ne fasse rien pour préparer à cette tâche, dont dépend son avenir, ceux de ses enfants qui auront à la remplir ? Les laissera-t-on s'instruire sur ces sujets, une fois leur éducation terminée, suivant les hasards de leurs lectures et de leurs conversations, ou bien, au contraire, ne nous appartient-il pas de les mettre par avance à la hauteur de leurs devoirs en éclairant dès maintenant leur réflexion ? Et comment l'éclairer si ce n'est par la science ? Un enseignement scientifique s'impose donc dans ce but.

Assurément, on ne saurait songer à faire directement traiter dans nos classes ces questions qui nous divisent. Ce serait revenir à l'erreur de Cousin. Ou bien on imposerait aux maîtres et, par suite, aux élèves une solution déterminée, une doctrine d'État, et alors l'enseignement cesserait d'être libre, partant, scientifique ; ou bien on laisserait chacun se faire et professer sa doctrine, et alors ce serait l'anarchie, et une anarchie beaucoup plus dangereu-

se que celle qui règne aujourd'hui, car elle ne serait pas purement spéculative. Mais ce qu'on peut et ce qu'on doit faire, c'est munir les jeunes gens de toutes les connaissances nécessaires pour qu'ils soient un jour en état d'examiner ces doctrines avec intelligence et de se faire à eux-mêmes une opinion éclairée, au lieu d'adopter à l'aveugle l'une ou l'autre des formules que préconisent les partis. jusqu'à présent, ce sont les passions qui ont dominé le débat, passions simplistes, exclusives et qui se nient violemment les unes les autres. De là ces tiraillements, ces luttes au cours desquelles les adversaires en présence semblent n'avoir d'autre objectif que de se détruire mutuellement. Ce ne serait donc pas un médiocre résultat que de préparer la jeunesse à aborder ces questions d'un point de vue nouveau, avec sang-froid et réflexion, en se rendant compte à la fois de leur urgence et de leur complexité. C'est à cette condition seulement qu'il nous sera possible d'échapper aux ornières qui nous sollicitent en sens contraires, où nous nous engageons alternativement sans beaucoup avancer, et de nous frayer enfin une voie nouvelle, largement ouverte à toutes les bonnes volontés. Or ce qu'il faut pour cela, ce n'est pas prêcher ou faire prêcher un système, c'est habituer les générations qui nous suivent à voir dans les choses humaines et sociales des objets de science, c'est-à-dire des choses naturelles, qui n'ont rien de mystérieux ni de sacro-saint, sur lesquelles l'action de l'homme a toujours le droit de s'exercer, mais qui, en même temps et pour la même raison, ayant une nature définie et des propriétés déterminées, ne peuvent pas se transformer au gré de nos désirs. D'autre part, le seul moyen de leur donner ce sentiment est évidemment de leur communiquer de cette science tout ce qui nous est possible. Sans doute, la nécessité d'une telle préparation ne sera pas admise de ceux qui croient qu'en pareille matière la passion est la meilleure des inspiratrices. Mais ces doctrinaires du sentiment sont des mystiques avec lesquels toute discussion est aussi impossible qu'inutile.

La connaissance qui, a ce point de vue, doit précéder toutes les autres, est naturellement celle de l'homme ; c'est pourquoi un enseignement psychologique, solide et substantiel, nous paraît devoir former la pierre angulaire du cours de philosophie. Il est vrai que, dès maintenant, la psychologie figure au programme de cette classe ; elle paraît même y être au premier plan. Mais, en réalité, ce sont des problèmes métaphysiques qui tiennent une bonne partie de la place qui lui est nominale réservée. Ce qui prend le plus de temps, ce qui fournit le plus de matière aux discussions et aux exercices scolaires, c'est la théorie de la connaissance, ce sont les controverses sur l'origine *a priori* ou *a posteriori* des idées et sur le libre arbitre. Or elles ne sauraient guère apporter de lumière sur ce qui fait la nature concrète de l'homme, sur les ressorts de sa conduite, sur les sources de son action. En revanche, tout ce qui concerne l'instinct, l'habitude, l'hérédité, la volonté, le caractère, la personnalité, les tendances, les émotions, le langage, le détail du mécanisme intellectuel, etc., est singulièrement négligé. Quelques-uns de ces sujets ne sont même pas nominativement portés au programme. D'ailleurs, comme ces questions de fait

lui offrent une bien moindre prise à l'art dialectique, elles intéressent moins et sont, par suite, délaissées. Ce sont elles pourtant qui importent par-dessus toutes les autres, si ce que l'on veut, c'est donner aux élèves une notion, aussi complète et aussi définie que possible, de ce qui fait la personne humaine dans ce qu'elle a de vivant et d'agissant. Non seulement elles devraient être étudiées avec tout le soin que réclame leur importance, mais encore, en les traitant, il conviendrait de ne jamais perdre de vue le but où l'on tend. Il faudrait avoir toujours présent à l'esprit qu'il s'agit avant tout d'instruire les élèves en vue du rôle social qui les attend. Par conséquent, dans l'homme, c'est l'homme social qui devrait surtout être mis en relief. Ce qu'il faudrait montrer avec le plus d'insistance, c'est ce qui, dans sa constitution, sert, pour ainsi parler, de points d'attache à la société ; c'est-à-dire par où et comment elle le pénètre, par où et comment il tend de lui-même à se répandre en elle. En d'autres termes, la psychologie devrait être enseignée au lycée, non comme une science qui a sa fin en elle-même, mais plutôt comme un moyen de préparer les voies à une culture vraiment sociale.

C'est dire qu'elle ne saurait constituer qu'une sorte de propédeutique qui a besoin d'être complétée. Car une culture sociale ne peut être obtenue que par un enseignement qui porte directement sur des choses proprement sociales. Pour que la classe de philosophie pût remplir son rôle, il faudrait donc qu'on s'attachât à donner aux élèves des notions expresses de ce que sont la société et la vie collective. Il est vrai que, sur ce point encore, la lettre du programme semble nous donner une satisfaction au moins partielle. Il comprend, en effet, la morale tant théorique que pratique, et la morale est évidemment une chose sociale et de première importance. Malheureusement, dans la réalité, la morale pratique est, en général, très sommairement étudiée. On n'y voit qu'une sorte de catéchisme rationaliste, dépourvu d'intérêt philosophique. Du reste, la manière dont elle est traitée ne lui permet guère d'avoir d'action sur les esprits, et encore moins sur les caractères. Ce n'est pas en déduisant *in abstracto* de l'impératif catégorique ou d'une maxime quelconque de la moralité les raisons que l'homme a d'aimer ses parents et sa patrie, de ne pas tuer et de ne pas voler, qu'on éclairera beaucoup les intelligences sur les problèmes sociaux de l'heure présente. A ce même point de vue, la morale théorique est encore plus inefficace. Ce n'est pas en discutant sur la question de savoir si la loi morale est *a priori* ou non qu'on fera des citoyens informés de leurs devoirs et prêts à s'en acquitter avec discernement. Même cet enseignement théorique n'est pas sans inconvénients. S'il n'est pas libre, il est sans dignité comme sans valeur scientifique ; mais s'il est libre, chaque maître peut professer la doctrine qui lui plaît. Or, parmi ces théories, il en est qu'anime un sentiment insuffisant du devoir et qui, par conséquent, ne peuvent pas être, sans danger, enseignées à de tout jeunes gens.

Nous pensons cependant que la morale devrait constituer l'objet par excellence de cet enseignement social que nous voudrions voir donner dans

nos classes de philosophie ; car il n'est pas de faits qui soient plus éminemment sociaux et, de plus, nous croyons que les questions, appelées sociales, sont en grande partie des questions morales. Seulement, il faudrait l'enseigner d'après une autre méthode. Qu'on écarte résolument ces discussions formelles et logiques, pour se mettre et pour mettre les jeunes gens en face des choses morales elles-mêmes. Au lieu de dissenter sur le principe abstrait du droit et du devoir, qu'on montre le détail des devoirs et des droits, et la manière dont ils se sont constitués au cours de l'histoire. Qu'on fasse voir comment la famille, la propriété, la société se sont lentement transformées pour devenir ce qu'elles sont aujourd'hui. Au lieu de parler de la justice en soi et de la charité en soi, qu'on expose les obligations diverses qui sont réunies sous ces rubriques générales, respect de la vie, de la personne, de la propriété, de l'honneur d'autrui, des contrats, charité privée, publique, etc., comment ces devoirs ont été différemment conçus aux différents moments de l'évolution et comment nous en sommes arrivés à notre conception actuelle. Qu'on procède de même pour le crime, la peine, la responsabilité, etc. N'y a-t-il pas là matière à un enseignement autrement vivant et utile que les théories ordinaires de l'éthique abstraite ? Quoi de plus attachant, en effet, que de voir comment l'humanité s'est laborieusement formé ses croyances et ses pratiques fondamentales et comment se rendre compte de la nature de ces pratiques et de ces croyances, si ce n'est en voyant comment elles se sont élaborées ? J'entends bien que, pour pouvoir donner à ces questions des solutions impeccables et définitives, il faudrait que la sociologie fût autrement avancée qu'elle ne l'est. Mais pour que cet enseignement produise l'effet utile qui serait sa raison d'être, il n'est pas nécessaire qu'il se présente sous la forme d'une science achevée, comme un système de lois définies et rigoureusement établies ; il suffirait de mettre sous les yeux des élèves, dans un cadre convenable, un certain nombre de faits sociaux, assez variés et assez instructifs pour pouvoir donner une juste notion de ce que sont les choses sociales, et, plus particulièrement, les choses morales.

Voilà donc une première fonction, et des plus utiles, dont seul peut s'acquitter un enseignement philosophique, Mais ce n'est pas la seule.

Les éléments des sciences sont enseignés dans nos lycées et nos collèges ; mais c'est un fait connu de tout le monde que ceux qui les professent ne s'attachent guère, en général, à faire réfléchir leurs élèves sur la nature des méthodes et des notions fondamentales qu'ils emploient.

Ils déroulent la suite des propositions qu'ils sont chargés d'expliquer, mais sans appeler l'attention sur le mécanisme de ces explications. Quand nous étions professeur de lycée, il nous est arrivé bien souvent de demander aux élèves des classes de mathématiques quelle idée ils se faisaient du nombre, de la grandeur, de la quantité, du raisonnement des limites, etc., et de constater, par l'absence de toute réponse, qu'ils ne s'étaient jamais et qu'on ne leur avait

jamais posé ces questions. Ils maniaient donc tous les jours ces idées et ces manières de raisonner, machinalement et sans en comprendre le sens et la portée. Cependant, les sciences ne sont pas enseignées dans les établissements secondaires à cause des services pratiques qu'elles peuvent rendre, mais parce qu'elles doivent contribuer à former l'esprit. Or quel meilleur instrument d'éducation intellectuelle que ces méthodes qui sont comme de l'intelligence humaine cristallisée et fortement concentrée ? L'objet de la culture scientifique est non d'entasser dans les mémoires un certain nombre de connaissances, mais de fixer dans l'entendement des notions qui puissent servir ensuite de règles à la pensée. Or les plus importantes de ces notions ne sont-elles pas celles qui se rapportent aux procédés essentiels par lesquels la science s'est constituée et développée ? On n'utilise donc pas ce qu'elle a de valeur éducative quand on ne la présente que par son aspect extérieur, sans faire toucher du doigt ce qui en est l'âme et ce qui en fait l'unité. Puisque cette tâche est délaissée par les professeurs spéciaux - et non sans raison peut-être, car elle suppose des dispositions et une préparation spéciales - c'est au professeur de philosophie qu'elle revient nécessairement.

Seulement, pour qu'il la remplisse utilement, il faut qu'il la comprenne autrement qu'il ne fait aujourd'hui. Actuellement, en effet, il y a bien dans toutes nos classes ou il doit y avoir un cours de méthodologie. Mais ce qu'on y étudie principalement et en premier lieu, ce sont les opérations les plus générales de l'entendement, abstraction faite des formes particulières qu'elles revêtent dans les différentes sciences. Ce qui concerne les méthodes scientifiques n'est traité qu'ensuite et comme une simple application des principes qui ont été antérieurement posés. On ne les observe donc pas, à parler exactement, mais on ne s'en occupe que pour prescrire ce qu'elles doivent être. Ce n'est pas ainsi qu'on peut donner le sentiment de ce qu'elles sont, d'autant plus que ces sortes de législations qu'institue le logicien ont toujours un caractère d'extrême généralité, comme les principes sur lesquels elles reposent. C'est l'ordre inverse qui devrait être suivi. Il faudrait partir des procédés réellement employés par les sciences, tels qu'elles les emploient, les décrire, les analyser, expliquer comment ils se sont formés, comment ils sont en rapport avec l'objet de chaque science, et c'est seulement ensuite qu'on pourrait, s'il y a lieu, remonter de proche en proche jusqu'à ces procédés plus généraux dont les premiers ne sont que la diversification. Autrement dit, la même réforme s'impose ici qu'en morale. De même qu'on ne peut donner aux élèves une idée exacte de la réalité morale qu'en les mettant directement en contact avec le détail des faits moraux, on ne peut leur communiquer une idée exacte de la science et de ses méthodes qu'en leur offrant le spectacle raisonné de ce qu'elles sont réellement, en leur faisant voir, d'une manière concrète, comment elles se sont développées dans le passé, comment elles vivent et fonctionnent dans le présent. C'est à cette condition surtout qu'ils cesseront de séparer radicalement dans leur esprit, comme ils le font généralement aujourd'hui, ce que leur professeur de philosophie leur dit de ces questions et ce que leur

enseignent leurs professeurs de sciences, alors que ces deux sortes d'enseignement devraient s'éclairer et se fortifier mutuellement.

III

[Retour à la table des matières](#)

Il s'en faut donc que la philosophie ne doive plus désormais avoir de place dans les lycées, par cela seul qu'elle ne peut ni ne doit plus rendre les services qu'on lui demandait autrefois. Les fonctions que nous venons de lui assigner sont manifestement de son ressort et il n'en est pas de plus essentielles. Cependant, pour qu'elle puisse les remplir, quelques réformes pratiques sont indispensables.

D'abord, pour que l'enseignement de la philosophie, de la morale, et de la méthodologie puisse se développer de la manière que nous avons indiquée, il faut qu'il leur soit fait de la place. Pour cela, il n'y aurait qu'à sacrifier toutes les matières qui ne servent pas aux fins que nous venons de marquer. Si, à mesure qu'on avance, les programmes s'encombrent de questions nouvelles qui viennent s'ajouter aux anciennes au grand détriment des études, c'est qu'on n'a pas résolument fixé le but que doit se proposer cette classe. Au contraire, une fois qu'il est posé et qu'on sait ce qu'on veut, une sélection s'impose qui n'est pas difficile à effectuer. Les problèmes de métaphysique transcendante, nous dirions volontiers les problèmes substantialistes, c'est-à-dire tous ceux qui visent au-delà de l'expérience, pourraient être écartés sans inconvénient. Car ils sont sans intérêt pour l'éducation sociale des élèves et, d'un autre côté, ils ne peuvent jeter aucune lumière sur la nature de la science et de ses méthodes puisqu'elle ne connaît que des phénomènes. Et qu'on ne dise pas que, du même coup, nous bannissons des écoles la pure philosophie. La méthodologie, comprise comme nous avons dit, offre à elle seule une riche matière à la spéculation proprement philosophique. N'est-ce pas philosopher que de réfléchir à ce que c'est que le genre, l'espèce, la loi, l'organe et la fonction, la classification, le raisonnement mathématique, etc., et pourquoi des questions comme celles de la réalité du monde extérieur, de la spiritualité de l'âme et de son immortalité, de l'existence de Dieu et de ses attributs, de la liberté et du déterminisme auraient-elles le privilège d'exercer seules aux vues d'ensemble et aux idées générales ? Pour la même raison, nous renoncerions sans peine à

l'histoire de la philosophie. Sans doute, la succession des doctrines philosophiques n'est pas une quantité négligeable dans l'histoire de l'humanité. Mais rien de ce qui concerne l'homme et son passé n'est dépourvu d'intérêt pédagogique, et cependant tout ne peut être enseigné. Il faut faire un choix. Les religions n'ont pas joué un moindre rôle dans le développement historique, et pourtant il n'est pas question d'en enseigner l'histoire dans les lycées. Au reste, le sacrifice est d'autant moins pénible qu'il est déjà consommé. L'histoire de la philosophie n'occupe dès à présent dans notre enseignement secondaire qu'une place très réduite et qui diminue tous les jours. Il est beaucoup d'établissements où elle n'est pas expressément professée.

Il s'en faut, toutefois, que nous entendions présenter une refonte des programmes comme la première et la plus urgente des réformes à réaliser. Nous savons trop bien que ce n'est pas avec un arrêté ministériel que l'on peut changer un enseignement qui a son histoire et ses traditions. Ces transformations ne sont possibles que si elles ont été d'abord acceptées par les mœurs. Dès maintenant, le professeur qui sait ce qu'il veut et qui le veut peut s'accommoder du programme tel qu'il est et le faire servir à son but, glissant sur les questions qui n'y concourent pas, insistant sur les autres. Les indications qui précèdent ont donc surtout pour objet de préciser les idées, de montrer comment il conviendrait de se servir du règlement actuel, et c'est seulement dans l'avenir, quand elles auraient commencé à passer dans la pratique, qu'il y aurait intérêt à les consacrer réglementairement.

Mais ce n'est pas assez que cet enseignement dispose de tout l'espace dont il a besoin ; encore faut-il qu'il y ait un corps de maîtres préparés à le donner avec compétence. Cette condition est-elle impossible à réaliser ?

En somme, ce qui importe avant tout, c'est d'avoir des professeurs qui sachent ce qu'est la science, qui soient au courant de ses procédés et de ses méthodes, non pas d'une manière générale et vague, mais par une pratique aussi directe que possible. Que cette préparation soit indispensable pour que la méthodologie soit enseignée avec fruit, c'est ce qui est évident de soi-même. Mais elle n'est pas moins nécessaire à l'autre fonction de la philosophie. En effet, cet enseignement social ou moral, de quelque nom qu'on veuille l'appeler, doit avoir surtout pour objet de faire contracter aux intelligences, en face des choses collectives, une certaine attitude, faite de réserve et de circonspection, en même temps qu'exempte de tout préjugé, que peut seule donner une forte culture scientifique. Le maître n'abordera les faits sociaux dans cet esprit et ne le communiquera à ses élèves que s'il a déjà pris l'habitude de considérer la réalité de ce point de vue ; et cette habitude, il ne peut la prendre qu'à l'école des sciences constituées. La dualité des fins que nous avons proposées à l'enseignement philosophique est donc moins complète qu'il pouvait sembler au premier abord. Tout au moins, si elles sont distinctes, elles sont étroitement solidaires.

Mais justement ce résultat est des plus difficiles à atteindre parce que nos futurs philosophes reçoivent en principe une éducation exclusivement ou essentiellement littéraire. Il y a là une anomalie, à ce qu'il semble, dont il serait curieux de rechercher les origines historiques. Car, enfin, on ne voit pas bien pourquoi le seul moyen de se former à la philosophie serait d'apprendre à disserter, en français ou en latin, sur des sujets de littérature. On dit

que le philosophe doit savoir exprimer sa pensée avec ordre et précision. Mais c'est un art qu'on peut acquérir en traitant des questions philosophiques, et des exercices de rhétorique ne sont pas nécessaires pour cela. Peut-être, par conséquent, la solution logique et radicale serait-elle de rattacher la philosophie à l'enseignement scientifique et d'exiger des candidats à l'agrégation une licence ès sciences. Mais nous ne parlons de cette réforme que pour mémoire ; car il est clair qu'elle n'a actuellement aucune chance d'aboutir.

Mais, à défaut d'une telle exigence, on pourrait du moins orienter les étudiants dans cette direction en assurant quelques privilèges à ceux qui, outre la licence ès lettres, auraient eu le courage de conquérir celle de mathématiques, de physique ou de sciences naturelles. Par exemple, on pourrait donner aux professeurs qui présenteraient cette garantie une indemnité supplémentaire, juste récompense de leur surcroît de travail et de valeur ; ou bien encore on leur accorderait quelques points de faveur au concours d'agrégation. Seulement, pour éviter de recevoir des candidats uniquement parce qu'ils sont licenciés es sciences, on ferait entrer ces points en ligne de compte pour le classement et non pour l'admission. Enfin, en tout état de cause, quel inconvénient y aurait-il à assimiler la licence ès sciences à la licence ès lettres comme condition d'admissibilité au concours ? On dit qu'une préparation littéraire est indispensable tant qu'il y aura à l'oral trois épreuves consacrées à l'explication des auteurs. Mais ce serait aux candidats à s'arranger en conséquence et à acquérir ces connaissances philologiques, dont ils ne peuvent en effet se passer, tout en poursuivant leurs études scientifiques. On peut croire que plus d'un profiteraient de cette faculté pour se donner tout de suite, au prix d'un effort un peu plus considérable, une culture qui leur permettrait de philosopher sérieusement dans l'avenir. Au reste, même dans l'état actuel, la licence de philologie, qui n'a aucun rapport avec les études philosophiques, suffit pour qu'on soit admis à se présenter. N'est-il pas étrange que la licence ès sciences n'ait pas au moins le même privilège ?

Mais, outre ces dispositions facultatives, des mesures impératives seraient nécessaires qui imposassent à tout le monde un minimum sérieux de connaissances scientifiques. Jusqu'à présent, on s'est contenté du baccalauréat restreint, dont la signification est nulle. Mais il vient justement d'être aboli. Le moment est donc propice pour chercher à nouveau ce qu'il convient d'exiger. Les circonstances ayant fait table rase de l'ancienne organisation, on est à

l'aise pour rebâtir. Demandera-t-on le baccalauréat lettres-mathématiques ? Mais le savoir qu'il implique n'est pas sensiblement supérieur en quantité ni surtout en qualité à celui que possède déjà un bon élève de philosophie. Il ne fait pas pénétrer beaucoup plus avant dans l'esprit de la science. Si donc la préparation dure un an, nous craignons que le profit obtenu ne soit pas en rapport avec le temps dépensé ; et si elle dure moins d'un an, elle ne pourra être qu'une apparence comme elle a été jusqu'à présent, une gêne pour les candidats, sans utilité pour leur développement mental. Il est même probable que, des deux hypothèses, c'est la seconde qui se réaliserait et que nous verrions de nouveau nos jeunes philosophes mener de front leurs études de licence et leurs études de sciences qui seraient, par suite, aussi négligées dans l'avenir que dans le passé. Il nous semble donc que le mieux serait d'utiliser l'institution récente, dans nos facultés des sciences, d'une année d'études physiques et naturelles à l'usage des étudiants en médecine, et d'exiger le même stage des candidats à l'agrégation de philosophie ainsi que le certificat qui en est la sanction. Dans les facultés, ils seraient en rapports bien plus immédiats avec la science et avec une science de première main. Ils la verraient vivre sous leurs yeux, ils participeraient à sa vie. Une fois qu'ils auraient eux-mêmes fait des expériences, ils seraient mieux en état de réfléchir à la méthode expérimentale. Ils sauraient plus de choses et d'une manière moins livresque. Si, dans la suite, on pouvait compléter cette première éducation en organisant, au moins dans les facultés où il existe une section importante d'agrégation, des séries de leçons que donneraient les professeurs de mathématiques et de physique sur les méthodes de leurs sciences respectives, on munirait nos professeurs de philosophie d'une culture scientifique qui ne serait pas sans quelque solidité.

Mais, comme elle aurait un caractère très général, elle ne mettrait pas en état de donner l'enseignement de morale et de psychologie dont nous avons parlé. Pour cela des connaissances spécialement psychologiques et sociologiques seraient nécessaires. Si, jusqu'à présent, les candidats ne se sont guère préoccupés d'en avoir, c'est que la nature de l'examen ne les y invitait pas. Pour que cette ignorance prît fin, il suffirait d'étendre à la leçon dogmatique la mesure qui a été pendant longtemps appliquée à la leçon historique. Il n'y aurait qu'à dresser chaque année par avance une liste de questions, de thèses pour employer l'expression consacrée, choisies parmi celles qui exigent des connaissances définies et de sérieuses recherches, que les candidats, par conséquent, pourraient étudier à loisir et parmi lesquelles seraient pris les sujets de l'épreuve dogmatique orale. Par exemple, on mettrait au programme pour une année les émotions, les théories psycho-physiques, le caractère, les fonctions intellectuelles supérieures, la famille, le crime, etc. ; l'année suivante, la sensation, la perception de l'espace, l'instinct, la volonté, les tendances, la responsabilité, le suicide, etc. Dira-t-on que ces questions sont bien particulières ? Mais l'essentiel est d'habituer nos étudiants à étudier de près un sujet, à prendre le goût des faits et du savoir. De plus, les problèmes d'une

même science sont solidaires les uns des autres, et il est impossible d'en approfondir aucun si l'on n'est déjà au courant de la science dans son ensemble ¹.

La pratique de ces sciences spéciales, en même temps qu'elle permettrait d'enseigner avec plus de sûreté et de précision la morale et la psychologie, compléterait cette éducation scientifique générale qui doit servir de base à tout bon enseignement de la logique. Les sciences psychologiques et sociales ont leurs notions, leurs méthodes qui jettent sur les principes et les méthodes des autres sciences au moins autant de lumière qu'elles en reçoivent ; et elles ont ce grand avantage que l'étudiant en philosophie peut entrer en contact avec elles bien plus facilement et Plus intimement qu'avec toute autre. Même, comme elles ont été jusqu'à présent peu utilisées dans les spéculations de la méthodologie, elles offrent à la réflexion du logicien une matière d'autant plus riche qu'elle a été moins exploitée.

IV

[Retour à la table des matières](#)

On voit que la question est plus complexe qu'il ne pouvait sembler. On n'a pas absous l'enseignement philosophique quand on a rappelé l'intérêt qu'il excite. Mais on n'a pas le droit de le condamner à cause de l'état où il se trouve présentement, car cet état est passager. N'ayant plus, pour l'instant, de fin d'après laquelle il se règle, il est dans une sorte de désarroi ; mais il est des fins vitales auxquelles il peut et doit servir. Nous avons montré quelles étaient et à quelles conditions il les pourrait atteindre.

¹ Nous ne nous prononçons pas sur le point de savoir si cette épreuve devrait remplacer la leçon dogmatique, telle qu'elle est actuellement pratiquée, ou s'y juxtaposer. Si l'on optait pour la seconde solution et si, d'autre part, on ne voulait pas encombrer l'examen oral d'une épreuve de plus, on pourrait supprimer l'explication latine. Beaucoup, déjà, réclament cette suppression à cause de la médiocrité de la philosophie latine ; en fait, pour donner à cette explication un intérêt philosophique, le jury a, dans ces dernières années, inscrit sous le nom d'auteurs latins des philosophes modernes, comme Hobbes, Spinoza, Bacon. De plus, cette mesure enlèverait enfin à la partie philologique du concours la prééminence dont elle jouit actuellement. Trois épreuves orales sur cinq ont présentement ce caractère.

Nous sommes arrivé à cette conclusion sans nous inspirer d'aucun parti pris d'école. Nous ne nous sommes pas demandé ce qui pouvait le mieux favoriser les intérêts de tel ou tel système, mais ce qu'il y avait de plus utile pour l'éducation publique. Du reste, plusieurs des idées qui viennent d'être exprimées nous sont communes avec un certain nombre de nos collègues dont les doctrines philosophiques diffèrent des nôtres et diffèrent entre elles. Ce que nous souhaitons, ce n'est pas que l'enseignement devienne plus positiviste ou plus évolutionniste, c'est que l'esprit de la science y soit plus présent. Ce n'est pas que nous fassions de la science une sorte de fétiche ou d'idole dont les oracles infaillibles ne doivent être reçus qu'à genoux. Nous n'y voyons qu'un degré du savoir, mais c'en est le degré supérieur, au-delà duquel il n'y a plus rien. Elle ne se distingue des formes les plus humbles de la connaissance que par plus de clarté et de distinction ; mais cela suffit pour qu'elle soit l'idéal auquel aspire toute pensée qui tend à se rendre compte d'elle-même. La subordonner à quelque autre source du connaître, c'est mêler les ténèbres à la lumière sous prétexte que la lumière n'éclaire pas assez. Voilà pourquoi un enseignement qui n'a pas et qui ne donne pas un suffisant sentiment de ce qu'est la science ne peut apporter que le trouble et la confusion dans les esprits. De même, nous ne nous leurrerons pas de l'espoir que, dans un avenir prochain, les différentes sciences de l'homme puissent parvenir à des propositions aussi certaines et aussi incontestées que celles des mathématiques et des sciences physico-chimiques. Il n'en est pas moins vrai que l'étude scientifique des faits humains, en nous apprenant à dominer notre sens propre dans l'examen de ces questions qui soulèvent si aisément les passions, rapproche les intelligences et prépare les voies à leur réconciliation. Le seul terrain commun où des raisons individuelles puissent se rencontrer et s'unir sans abdiquer, ce sont les choses. Or le principal objet de la science est justement de nous tirer hors de nous-mêmes pour nous approcher de plus en plus des choses.

Nous ne songeons pas à médire des humanités ; nous savons ce que nous leur devons. Cependant on ne peut méconnaître qu'aujourd'hui nous avons beaucoup moins besoin d'esprits délicats, capables de goûter les belles choses et de s'exprimer avec convenance, que de solides raisons qui, sans se laisser troubler par les tempêtes qui nous menacent, sachent regarder fermement devant elles et marquer le but où il faut marcher. Or il est permis de croire que l'étude des langues et des chefs-d'œuvre littéraires n'est pas le meilleur moyen de préparer un tel résultat. Sans doute, de son côté, la philosophie, à elle seule, ne saurait suffire à une pareille tâche ; pourtant, la part qui lui en revient est de première importance. Seulement, pour qu'elle s'en acquitte, il faut qu'elle soit elle-même autre chose qu'une littérature abstraite. Pour que nos enfants acquièrent les qualités sérieuses et fortes qui leur sont nécessaires, il ne suffit pas que leur maîtres aient ce qu'on est convenu d'appeler du talent ; encore faut-il que ce talent s'applique à une matière et ait été formé par une sévère discipline. Dans ces conditions, l'enseignement philosophique pourrait rendre

les plus grands services ; et c'est justement parce que nous avons conscience de tout le bien qu'il peut faire, que nous avons cru pouvoir juger l'état où il se trouve, avec quelque sévérité.

Fin de l'article.

Émile DURKHEIM (1909)

“ Note sur la spécialisation de l’agrégation de philosophie. ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1909)

“[Note sur la spécialisation de l’agrégation de philosophie.](#)”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1909), « [Note sur la spécialisation de l’agrégation de philosophie.](#) » Texte extrait de la [Revue internationale de l’enseignement](#), 1909, n° 57, pp. 159 à 161. Texte reproduit in [Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions](#) (pp. 434 à 436). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée, vendredi le 18 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



“ Note sur la spécialisation de l’agrégation de philosophie ”

Émile Durkheim (1909)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1895), « [Note sur la spécialisation de l’agrégation de philosophie](#). » Texte extrait de la [Revue internationale de l’enseignement](#), 1909, n° 57, pp. 159 à 161. Texte reproduit in [Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions](#) (pp. 434 à 436). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Il n'est pas douteux qu'il n'y ait actuellement un véritable contraste entre le diplôme d'études et l'agrégation ; on peut même dire que celle-ci a maintenant une figure un peu archaïque dans notre système d'examens et de concours. Il est désirable que cette situation ne se prolonge pas. je suis sur ce point d'accord avec M. Lapie ; mais je ne crois pas que le moyen qu'il propose pour y remédier soit efficace. je crains même qu'il ne soit gros d'inconvénients.

Ce remède consiste à transformer la leçon dogmatique actuelle de manière à en faire un prolongement du diplôme d'études. Quant aux épreuves écrites, non seulement M. Lapie les conserverait telles qu'elles sont ; mais il en aggraverait encore le caractère peu scientifique. Il supprimerait, en effet, pour la composition d'histoire de la philosophie, le programme spécial qui est publié chaque année et qui, en circonscrivant la préparation des candidats, leur permet de la rendre un peu moins superficielle. La question posée pourrait se rapporter, comme il y a une quinzaine d'années, à un grand système philosophique, quel qu'il soit. Ce serait, à mon sens, un recul. On retomberait dans les généralités vagues, plus dogmatiques parfois qu'historiques, auxquelles les candidats étaient autrefois condamnés par l'absence de tout programme spécial.

D'un autre côté, si l'institution du diplôme d'études est excellente en soi, c'est à condition, cependant, de ne pas dépasser de justes limites ; et nous sommes nombreux à penser qu'elle les a, pour le moins, atteintes. Le mémoire, qui constitue l'épreuve essentielle de cet examen, absorbe présentement à peu près toute la première année d'agrégation ; les candidats se désintéressent souvent, avec excès, de leur culture générale qui, pourtant, n'est pas encore complète ; c'est à peine s'ils consacrent quelques courtes semaines à la préparation des textes qui est un peu négligée. Or s'il est tout à fait nécessaire que les étudiants soient appelés à connaître la méthode scientifique en la pratiquant, et s'il est certain qu'ils ne peuvent la pratiquer qu'en l'appliquant à un sujet défini et circonscrit, il est mauvais cependant de borner leur vie intellectuelle à être, *pendant deux ans*, une méditation sur un seul et unique problème. Il ne faut pas perdre de vue que nos jeunes gens sont destinés à enseigner dans les lycées et que le bagage acquis dans la préparation du diplôme d'études ne saurait suffire à alimenter leur enseignement et à rendre leur action féconde. Même pour leur culture mentale, je crois qu'il y aurait des inconvénients à cette limitation prolongée de leur horizon.

Je crains que M. Lapie ne se méprenne sur la nature du mal. Ce dont souffre l'agrégation, ce n'est pas d'un excès de réglementation et d'une absence de liberté ; mais c'est d'une organisation qui non seulement n'oblige pas les candidats à acquérir des connaissances définies et à se faire sur un certain nombre de problèmes des idées également définies (quoique provisoires), *mais qui ne le leur permet pas*. Tant qu'ils pourront être interrogés, à l'écrit et à l'oral, *de omni re scibili*, ce qui fera le succès, ce ne sera ni le savoir, ni la fermeté et la solidité de la pensée (car un esprit solide et ferme ne saurait improviser des solutions à une question qu'il n'a pas eu l'occasion de méditer) ; ce sera un talent tout formel et de valeur très discutable. Ma conclusion serait

donc, non pas qu'on supprime le programme spécial pour l'histoire de la philosophie, mais qu'on l'institue pour la philosophie dogmatique.

Que tous les ans, un certain nombre de questions à la fois spéciales et centrales, soient portées à ce programme, Ainsi l'examen aurait un caractère moins formel qu'aujourd'hui, en même temps qu'il garderait une suffisante généralité. Je voudrais même que, au moins à l'oral, il n'y eût pas une seule et unique leçon dogmatique, mais que les différentes branches de la philosophie y fussent représentées par des épreuves spéciales. C'est le régime actuel de la licence ; nous en attendons de bons résultats ; il est surprenant qu'il n'ait pas été également appliqué à l'examen qui, quoi qu'on veuille, restera longtemps encore l'examen supérieur de nos facultés des lettres.

Les remarques qui précèdent me dispensent de parler de la réforme proposée au sujet des auteurs. Je ne vois pas d'inconvénients, mais des avantages, à ce qu'ils soient fixés réglementairement, surtout dans un concours. M. Lapie est surtout préoccupé de rendre l'examen plus libéral ; je suis surtout préoccupé de le rendre moins superficiel. Aussi bien, aujourd'hui, au diplôme d'études, l'auteur expliqué par l'étudiant ne lui est-il pas imposé ?

Fin de l'article.

Émile DURKHEIM (1913)

“ Organisations sociales en Afrique orientale ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1913)

“ Organisations sociales en Afrique orientale ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1913), « Organisations sociales en Afrique orientale. » Texte extrait de la revue *l'Année sociologique*, n° 12, 1913, pp. 395 à 397. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 309 à 312). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée vendredi, le 18 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



“ Organisations sociales en Afrique orientale ”

par Émile Durkheim (1913)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1913), « [Organisations sociales en Afrique orientale](#). » Texte extrait de la revue [l'Année sociologique](#), n° 12, 1913, pp. 395 à 397. Texte reproduit in [Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions](#) (pp. 309 à 312). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Tout comme nous avons fait pour l'étude de leur système religieux, nous réunissons dans un même article les différents peuples dont il est question dans ces trois ouvrages car leur système juridique est étroitement apparenté ¹. Si nous laissons de côté les Akikuyu, c'est que le livre de Mr. et Mrs. Routledge ne contient sur leur organisation sociale que peu de renseignements. Nous les avons donnés, chemin faisant, en analysant la religion de cette tribu.

¹ Guttman Bruno, *Dichten und Denken der Dschagga-Neger*. Leipzig. 1909.
Hollis, *The Nandi. Their language and folklore*. Oxford, Clarendon Press, 1909.
Hobley C.W., *Ethnology of Akamba and other East African tribes*. Cambridge, University Press, 1910.

Toutes ces sociétés ont ceci de commun qu'elles ont subi l'influence des Masai, mais à des degrés différents. Les Wadschagga sont ceux où cette influence est minimum. Ce sont des Bantous où l'on retrouve certains traits du système bantou : par certains côtés, ils ressemblent aux Baganda.

Ils ne forment pas, comme ces derniers, un seul et même peuple unifié et centralisé, mais un certain nombre de petits États indépendants. A la base de chacun d'eux, nous trouvons les traces d'une ancienne organisation totémique : la population est répartie en clans dont plusieurs portent des noms d'animaux et, dans ce cas, les membres du clan ne peuvent ni tuer l'animal d'après lequel ils sont dénommés ni en consommer la chair ; ils voient en lui un parent. Chaque clan a son chef, mais on ne nous dit pas de quelle manière il est désigné.

Comme chez les Baganda également, au-dessus de ces clans il existe un pouvoir gouvernemental très fort : chaque État a à sa tête un chef (*ein Häuptling*) qu'il serait exagéré d'appeler un roi, mais dont l'autorité est très étendue. C'est le chef qui rend la justice en dernier ressort. Tout le pays lui appartient, terres et gens. C'est lui qui fixe à chacun l'endroit où il doit habiter, le temps des semailles et de la récolte. Si même il faut en croire notre auteur, les mariages ne pourraient se conclure sans son autorisation. Il est si bien maître de la personne de ses sujets que, avant l'arrivée des Allemands, il lui arrivait de les vendre comme esclaves. Il a, d'ailleurs, un caractère religieux : on lui attribue des pouvoirs surhumains ; c'est par son nom que l'on jure ; le tombeau d'un roi est un lieu de refuge inviolable.

Sous cette sorte de roi, il y a, d'ailleurs, des chefs secondaires qui sont préposés à des districts déterminés. Il est à remarquer que le mot qui désignait primitivement ces divisions de la société a fini par signifier dizaine : on ne peut pas ne pas penser aux centaines des sociétés germaniques. Ces sous-chefs sont des hommes influents, et particulièrement considérés dans leur milieu immédiat. Autrefois, ils jouissaient d'une large autonomie ; puis peu à peu ils se sont subordonnés au chef principal. Cette subordination ne semble pas d'ailleurs due à une sorte de contrainte extérieure : elle est voulue par ceux qui la subissent. Les Wadschagga sont d'humeur naturellement monarchique : ils sentent au plus haut point le besoin d'être gouvernés. Un chef faible, incertain, leur paraît être la pire des calamités. On peut donc croire que c'est avec une certaine spontanéité que les clans primitifs se sont soumis au pouvoir central. Le chef a, d'ailleurs, soin d'entretenir le loyalisme de ses subordonnés par de larges libéralités. Il tient table ouverte ; il ne peut rien garder pour lui

de ce qu'il reçoit publiquement. Un chef avare ou économe ne pourrait maintenir son autorité.

Mais ce qui a le plus fortement aidé à cette centralisation, c'est le tempérament guerrier des Wadschagga ; et c'est ici que nous retrouvons l'influence des Masai. Pour pouvoir lutter contre leurs voisins et rivaux, les Wadschagga ont été obligés de se donner une forte organisation militaire. Le courage est la vertu la plus estimée. Dès que l'enfant devient un adolescent, le père s'occupe de l'armer et l'homme ne se sépare de ses armes qu'à la mort. Enfin, le chef est entouré d'une cohorte de jeunes guerriers qui lui sert de garde du corps, qui constitue, en cas de guerre, l'armée de premier choc et qui, en temps de paix, mène une vie assez déréglée et dissolue. A tous ces points de vue, elle rappelle les sociétés de jeunes guerriers qu'on rencontre chez les Masai.

Chez les Nandi, la ressemblance avec les Masai va jusqu'à une complète identité. A la base, nous trouvons, d'un côté, une organisation en clans totémiques, de l'autre, une organisation militaire par groupes d'âge. Toute la population mâle est divisée en trois classes : les jeunes garçons, les guerriers, les anciens. On entre dans la seconde classe après les cérémonies de la circoncision. Tous les jeunes gens qui ont été circoncis en même temps forment, à l'intérieur de la classe, un groupe spécial ou, comme dit l'auteur, un cycle qui porte un nom spécial, qui a son individualité. Il y a ainsi sept cycles par lesquels passe l'individu à mesure qu'il avance en âge ¹.

À la tête de la société est placé un chef, l'orkoyot, qui est le pendant exact de l'*ol-oiboni* des Masai. Hollis l'appelle un homme-médecine. L'expression est équivoque ; car elle fait penser à un magicien, à un sorcier officiel, alors que, en réalité, il s'agit d'une sorte de saint national, de personnage vénéré, marqué d'un caractère éminemment sacré. Nul ne peut s'approcher de lui avec des armes ; nul ne peut lui adresser la parole le premier, toucher sa tête, etc. Il prophétise l'avenir, fait tomber la pluie, assure la fécondité des femmes et des animaux ; aucune expédition ne peut être faite qu'avec son approbation, etc. C'est de lui que relève toute l'administration du pays. Suivant Hollis, cette institution aurait été directement empruntée aux Masai.

Pour ce qui concerne l'organisation sociale des A-Kamba, les renseignements que nous donne M. Hobley sont trop maigres pour qu'on puisse s'en faire une idée définie. Mais on trouve dans son livre des précisions nouvelles et intéressantes sur les Masai. Il est aujourd'hui certain que, sous l'organisation à base territoriale qui est actuellement prééminente chez ce peuple, il en

¹ Cf. pour l'organisation masai correspondante, *Année sociologique*, 9, p. 332 et ss.

a existé une autre à base de clans totémiques, qui est encore apparente, avec blasons affectés aux différents clans. Il survit même une division en phratries. L'auteur signale une organisation semblable dans d'autres tribus parentes.

Fin de l'article.

Émile DURKHEIM (1906)

“ Organisation sociale Masai ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1906)

“ Organisation sociale Masai ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1906), « Organisation sociale Masai. » Texte extrait de la revue l'Année sociologique, n° 9, 1906, pp. 331 à 337. Texte reproduit in Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions (pp. 276 à 282). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée jeudi, le 17 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



“ Organisation sociale Masai ”

par Émile Durkheim (1906)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1906), « [Organisation sociale Masai](#). » Texte extrait de la revue [l'Année sociologique](#), n° 9, 1906, pp. 331 à 337. Texte reproduit in [Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions](#) (pp. 276 à 282). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

On a vu plus haut ¹ ce que sont ethniquement les Masai et en quoi consistent leurs croyances religieuses ; il nous reste à faire connaître, d'après l'ouvrage de Merker ², leur système juridique ³.

Leur organisation sociale présente un double aspect :

¹ *Année sociologique*, 9. p. 184.

² Merker M., *Die Masai. Ethnographische Monographie eines ost-afrikanischen Semitenvolkes*. Berlin, 1904.

³ L'ouvrage de Hollis, *The Masai*, etc., dont il a été déjà parlé plus haut, ne contient presque aucun renseignement sur leur système juridique; c'est pourquoi nous n'y revenons pas ici. Cependant on verra que nous lui empruntons, plus bas, une information.

Il y a tout d'abord une organisation à base de clans. La société, en effet, comprend, d'après Merker, trois grands groupements que l'auteur appelle des *Stämme* et qui sont en réalité des clans (vraisemblablement primaires). En effet, jusqu'à des temps récents, le mariage était prohibé entre membres d'un même *Stamm*. D'ailleurs, Hollis leur donne expressément cette qualification ¹. Chacun de ces clans primaires comprend à son tour un certain nombre de clans secondaires. Mais ceux-ci ne sont pas tous au même niveau ; il existe entre eux une certaine hiérarchie. Il y a des clans principaux et d'autres qui sont subordonnés aux premiers (*Untergeschlechter*), sans qu'on nous dise toutefois avec précision en quoi consiste cette subordination. Il nous paraît assez vraisemblable qu'il s'agit simplement d'un nouveau sectionnement des clans secondaires, dont les *Untergeschlechter* ne seraient que des subdivisions. C'est ce qui paraît résulter d'une note de Hollis ².

Entre ces différents clans il existe une certaine division du travail social, Il en est un qui jouit d'une sorte de dignité éminente par-dessus tous les autres : le chef suprême de la société (appelé *el oiboni*), est obligatoirement pris parmi ses membres, ainsi que les sorciers qui exercent leurs fonctions dans les différents districts. Ce chef, d'ailleurs, n'a rien d'un monarque ; C'est une sorte de saint national, de patriarche dont l'autorité est exclusivement religieuse et morale.

Aux autres clans incombe le soin de conserver intactes les traditions religieuses. A d'autres, au contraire, reviennent les fonctions méprisées ; ce sont celles qui concernent le travail du fer. Les clans de forgerons sont des clans parias ; ils forment une caste impure. La raison alléguée pour expliquer cette mise en interdit, c'est que Dieu a défendu aux hommes de verser le sang. Les forgerons, dont la principale occupation est de fabriquer les armes, semblent, par cela même, s'insurger contre le précepte divin et, pour cette raison, ils ont été maudits par la divinité. De là vient le mépris et l'éloignement dont ils sont l'objet. Le sentiment est assez surprenant de la part d'un peuple qui, comme nous allons le voir, est foncièrement guerrier.

¹ D'après Hollis, il y aurait non pas trois, mais quatre de ces clans primaires, dont les noms sont les suivants : 'L-Aiser, Il-Meñgana, Il-Mokesen, Il-Moleleyan. La différence entre ces deux observateurs vient de ce que le clan Il-Mokesen, que Hollis compte comme primaire, ne serait suivant Merker qu'une subdivision du clan Il-Moleleyan. Hollis ajoute un détail intéressant et qui rend explicable l'erreur qu'a pu commettre Merker. Quand des représentants des quatre clans se trouvent faire partie d'un *raid*, les membres des deux premiers sont considérés comme formant un tout et sont désignés par un seul et même nom (les bestiaux rouge sang) ; et les membres des deux derniers, de leur côté, sont réunis également sous une même appellation (les bestiaux noirs). Ce fait tendrait à faire croire que ces quatre clans sont dérivés, par segmentation, de deux groupements primitifs, qui auraient été les vrais clans primaires de la tribu ; c'est-à-dire que les Masai auraient été divisés, à l'origine, en deux phratries, sur le mode australien.

² Op. cit., p. 260, n° 1.

Par-dessus cette première organisation, de nature politico-familiale, s'en est formée une autre, que l'auteur appelle organisation par classes d'âge, mais que l'on caractériserait beaucoup mieux en disant qu'elle est essentiellement militaire. Voici en quoi elle consiste :

L'initiation, qui se fait par la circoncision, a lieu pour les jeunes garçons au moment où ils paraissent en état de porter les armes, c'est-à-dire entre douze et seize ans. Admettre un enfant à la circoncision, c'est lui conférer la dignité de guerrier. Toutefois, celle-ci n'est acquise qu'au cours d'une cérémonie périodique qui a lieu environ tous les quatre ans et qui constitue la vraie fête de l'initiation : c'est *l'el oiboni* qui en fixe le moment. On initie donc d'un seul coup tous les jeunes gens du district¹ qui sont parvenus à la maturité et qui ont été circoncis pendant la période qui s'est écoulée depuis la cérémonie précédente. Tous les initiés qui ont ainsi été promus guerriers au cours d'une même cérémonie forment un groupe doué d'une grande unité morale et qui porte le nom *d'ol boror*. Tous ceux qui en font partie portent un même nom qui leur est imposé le jour même de la cérémonie ; ils ont un chef qui leur est propre ; ils participent à une même vie et sont unis les uns aux autres par des liens particulièrement étroits et qui durent jusqu'à la mort. - Or c'est *Pol boror* qui forme la base de l'organisation militaire.

L'ol boror le plus jeune, celui qui comprend les derniers initiés, constitue une section spéciale : c'est ce qu'on pourrait appeler le corps des recrues. Celui qui comprend les initiés de la période immédiatement antérieure forme un autre corps qui a des droits, des obligations différents : c'est celui des guerriers proprement dits.

Si nous comprenons bien notre auteur, l'armée active, celle qui vit de la vie militaire même en temps de paix, ne se compose guère que de deux *ol boror*. En effet, elle ne comprend que des célibataires ; or l'homme se marie vers vingt-huit ans ; on ne reste donc guère sous les armes qu'une dizaine ou une douzaine d'années. Quand tous les hommes de *l'ob boror* le plus ancien sont mariés, ils cessent d'être des guerriers au plein sens du mot ; ils quittent le camp et reviennent vivre dans leurs familles. Toutefois, en temps de guerre, ils se mobilisent ; ils forment une sorte de réserve. Quant aux groupes plus anciens, ils ne prennent les armes que pour défendre leur village ou leur district, s'il est menacé. Pour donner au lecteur une idée plus exacte de cette organisation, il faut ajouter que chaque *ol boror* de l'armée active est lui-

¹ Le district est une division territoriale sur laquelle Merker ne nous donne aucun renseignement ; il y a un peu plus de renseignements dans le livre de Hollis (p. 260).

même subdivisé en un certain nombre de groupes élémentaires, qui eux aussi ont leur unité et leur individualité. En effet, tous les co-initiés d'un même district forment une compagnie de cent ou deux cents guerriers, qui a son chef propre et dont les membres vivent étroitement unis. Mais quand *l'ol boror* passe dans la réserve, l'individualité de ces groupements s'efface ; ils cessent d'avoir un chef particulier et viennent se perdre dans la masse de la société.

Cette double organisation, politico-familiale d'un côté, militaire de l'autre, se reflète dans la morphologie de la société.

L'unité morphologique des Masai, c'est le *kraal*. Le *kraal* est un assemblage de vingt à cinquante cabanes, disposées en cercles et étroitement serrées les unes contre les autres ; l'intervalle entre chacune d'elles est tout au plus de 50 centimètres. Les *kraals* sont le plus souvent isolés les uns des autres ; mais il arrive aussi que plusieurs *kraals* sont agglomérés en un village. Or de même qu'il y a deux sortes d'organisation sociale, il existe deux sortes de *kraals* dont la constitution est très différente : les uns pour les gens mariés et leur famille, c'est-à-dire en somme pour la population civile ; les autres pour les guerriers.

Un *kraal civil*, c'est l'habitat ou d'une famille ou d'un agrégat de familles. Jusqu'à ces 12-14 dernières années, chaque famille avait son *kraal* distinct ; c'est seulement sous l'influence de circonstances économiques, récentes et anormales, que plusieurs familles ont été amenées à se réunir et à vivre dans un même *kraal*. Le *kraal civil* correspond donc à l'organisation à base de groupements familiaux. Il est composé des hommes, de leurs femmes légitimes et de leurs enfants non encore initiés.

Tout autre est le *kraal* militaire. Il y en a un par district, et qui comprend tous les jeunes gens du district (nous empruntons cette expression de district à notre auteur sans savoir exactement quelle en est la signification, car il ne la détermine lui-même nulle part). Ainsi les jeunes hommes, une fois circoncis, quittent leur famille pour s'en aller vivre dans la compagnie de leurs contemporains avec lesquels ils forment un établissement spécial. Mais ce *kraal* n'est pas sans femmes. Les mères des jeunes gens qui s'y trouvent viennent aussi y habiter. De plus, chaque guerrier a sa maîtresse. C'est une jeune fille qui n'est pas encore circoncise. Comme une grossesse avant la circoncision est considérée comme une chose honteuse, ces jeunes couples ont recours à des procédés artificiels pour rendre leur union stérile.

Cette organisation militaire se trouve donc en contradiction avec la première, puisqu'elle oblige jeunes gens et jeunes filles à quitter leur famille à un moment donné, et pendant une longue période de temps, pour vivre ensemble

d'une vie toute spéciale. Et comme cette organisation est prépondérante, parce que les Masai vivent dans un état de guerre à peu près chronique, le lien domestique est naturellement assez faible. Non seulement pendant la période militaire, mais même auparavant, un enfant peut, avec sa mère, quitter le toit paternel et s'établir ailleurs. A un moment quelconque, tout membre de la famille peut s'en retirer et se faire recevoir dans une autre famille du même clan, où il acquiert ses lettres de naturalisation en amenant avec lui quelques têtes de bétail volées à son père. - Il en est de même du lien conjugal. Le fait même que la mère suit son fils au *kraal* militaire ou quand il s'établit en dehors de la maison paternelle, implique que la femme quitte facilement son mari. D'autre part, la jalousie conjugale est un sentiment à peu près inconnu : « La femme est à la disposition de tout homme qui appartient à la même classe d'âge que son mari et qui la désire. »

Tout comme le droit domestique, et peut-être à un plus haut degré, le droit de propriété est dans un grand état d'indétermination. Les prairies d'un district sont à tous les habitants d'une manière indistincte. Le bétail appartient au chef de la famille ; mais il semble bien que ses droits soient assez indéfinis. On nous dit que le fils vole les bestiaux de son père et sans que, pourtant, le vol soit réprimé. - Il est inutile d'ajouter que, dans de pareilles conditions, le droit contractuel est également des plus rudimentaires. Au contraire, l'échange de présents est une pratique très développée. Il y a même un curieux usage d'après lequel on donne à un parent des noms différents suivant le présent qu'on en a reçu ; ces présents consistent en têtes de bétail.

En résumé, ce qui caractérise la conscience juridique de ce peuple, c'est son extrême indécision. Qu'il s'agisse de la famille, de la propriété ou du contrat, les prescriptions ont quelque chose de flottant. Les droits et les devoirs sont mal fixés ; on ne sait pas avec précision où ils commencent et où ils finissent. Aussi, suivant une remarque que nous empruntons à notre auteur, est-ce souvent la force qui tranche les questions litigieuses. Ce résultat est évidemment dû à la place prise par la guerre et l'organisation militaire dans la vie générale de la société. Le vieux système social, qui avait pour base les groupements familiaux, a été ébranlé ainsi que la discipline morale qu'il impliquait ; des groupements purement militaires sont passés au premier plan. Or, par leur nature, ils constituent un mauvais milieu pour le développement de la vie juridique.

L'ouvrage que nous venons d'analyser nous apporte une preuve nouvelle des inconvénients qu'il y a pour un observateur à ne disposer ni d'un cadre où ses observations viennent méthodiquement se ranger, ni d'idées directrices qui les orientent. M. Merker a vu de près les choses dont il parle ; il a apporté

dans ses recherches beaucoup de conscience ; il a recueilli ainsi, comme on a pu s'en assurer, de nombreux et importants renseignements. Mais d'abord, parce qu'il n'a pas un sentiment suffisant des rapports que soutiennent entre eux les différents faits sociaux, l'ordre dans lequel il les expose est souvent trop extérieur ; des usages, des institutions qui sont particulièrement propres à s'éclairer, sont parfois séparés les uns des autres, dans son exposé, par des chapitres étendus. Aussi, dans notre analyse, avons-nous dû ne pas nous astreindre à suivre l'ordre adopté par l'auteur. De plus, pour la même raison, il lui arrive de passer à côté des questions les plus importantes sans les apercevoir, autant du moins qu'il semble. Ainsi, il nous parle du clan (*das Geschlecht*), sans nous dire à quelles conditions on en fait partie, quelle en est l'étendue, l'organisation, quels sont ses rapports avec la famille *stricto sensu* : il en résulte beaucoup de vague dans le tableau qu'il nous trace de l'organisation familiale. On trouve même des propositions contradictoires et dont la contradiction apparaît aussitôt pour quiconque est au courant des problèmes. Ainsi, à la page 30, il est dit que le père est le chef de la famille et, quelques lignes plus loin, que le chef de la famille peut être déposé par ses frères pour mauvaise administration. Si le chef est le frère de ses administrés, c'est qu'il n'est pas le père ; c'est que plusieurs souches collatérales vivent ensemble. Si, au contraire, c'est le père qui est à la tête de la société domestique, c'est que celle-ci est réduite à une souche. De même, à la page 46, on nous dit que, lors du mariage, la fiancée est achetée et que, par cet achat, elle sort de sa famille natale pour entrer tout entière dans celle de son mari ; à la page 195, au contraire, nous apprenons que la veuve, quand elle n'a pas de fils, revient, après la mort de son mari, dans sa famille originaire. C'est donc qu'elle n'était pas devenue partie intégrante de la famille de son mari. Et, en effet, des faits mêmes rapportés par l'auteur il résulte que, chez les Masai comme chez nombre d'autres peuples, ce qui est acheté par le fiancé, ce n'est pas la personne de sa femme, mais les enfants à naître du mariage ; car ses droits sur ces enfants varient suivant que le prix d'achat a été réellement et totalement versé, ou non.

- Nous pourrions relever un certain nombre d'obscurités ou de contradictions du même genre qui prouvent combien une culture sociologique est indispensable aux explorateurs pour qu'ils voient bien les faits qu'ils ont sous les yeux.

Fin de l'article.

Émile DURKHEIM (1913)
avec la collaboration d'Antoine Bianconi

“ Organisation juridique et sociale des Bantous congolais ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim

avec la collaboration d'Antoine Bianconi (1913)

“ Organisation juridique et sociale des Bantous congolais ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim, avec la collaboration d'Antoine Bianconi (1913), « **Organisation juridique et sociale des Bantous congolais.** » Texte extrait de la revue **l'Année sociologique**, n° 12, 1913, pp. 384 à 390. Texte reproduit in **Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions** (pp. 298 à 304). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée jeudi, le 17 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



“ Organisation juridique et sociale des Bantous congolais ”

par Émile Durkheim,
en collaboration avec Antoine Bianconi (1913)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1913), « [Organisation juridique et sociale des Bantous congolais](#). » Texte extrait de la revue [l'Année sociologique](#), n° 12, 1913, pp. 384 à 390. Texte reproduit in [Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions](#) (pp. 298 à 304). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

D'octobre 1907 à 1909, M. Torday a dirigé une du Congo, et dans celle du Sankuru, affluent du Kasai. expédition ethnographique dans la région du Kasai, affluent Son livre est un exposé des résultats auxquels il est arrivé ¹, celui de M. Hilton-Simpson nous raconte l'expédition elle-même et la manière dont les enquêtes ont été conduites ². Tout ce qu'il nous dit des méthodes

¹ Torday et Joyce, « Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées. Les Bushongo ». *Annales du Musée du Congo belge*. Bruxelles, 1911.

² Hilton-Simpson, *Land and peoples of the Kasai*. London, 1911.

employées ne peut que confirmer ce que l'on savait déjà de la valeur de M. Torday comme observateur. Grâce à ses qualités de caractère et d'intelligence, il a su gagner la confiance des indigènes. Mais, en même temps, il choisissait ses informateurs avec discernement, s'adressant exclusivement aux indigènes eux-mêmes et, de préférence à ceux qui avaient été le moins possible en contact avec les blancs. De plus, sa connaissance de huit langues congolaises lui a permis de se passer d'interprètes. Sur l'ethnographie des pays visités, l'ouvrage de M. Hilton-Simpson n'ajoute pas grand-chose à celui de M. Joyce : on y trouve cependant, chemin faisant, quelques renseignements complémentaires que nous signalerons à l'occasion.

Les observations les plus importantes concernent les Bushongo. C'est une vaste nation, un véritable empire qui comprend un grand nombre de sous-tribus. La principale est celle des Bambala : c'est autour d'elle que s'est formée toute la nation ; c'est dans le pays où elle habite que se trouve la capitale ; elle jouit, par rapport aux autres tribus, d'une sorte de prééminence. Ce sont les Bambala et, à l'est, les Bangongo et les Bangendi qui ont été particulièrement étudiés par M. Torday. - D'ailleurs, en dehors du territoire bushongo, il y a des tribus indépendantes qui sont des branches de la même famille : c'est le cas, notamment, des Bakongo et des Bashilele.

Les légendes des Bushongo nous les présentent comme des immigrants. Au temps de leur migration, c'était un peuple nu qui se nourrissait de millet. On verra tout à l'heure ce qu'ils sont devenus. Or, il est remarquable qu'en même temps ils ont changé de langue. Celle qu'ils parlaient à l'origine diffère de celle qu'ils parlent aujourd'hui ; le changement ne s'effectua que vers le milieu du siècle dernier. On a pu encore réunir un court vocabulaire de leur ancienne langue et on affirme qu'elle ne serait pas bantoue ; elle ne présenterait même que de rares affinités avec les langues connues.

On nous donne malheureusement peu de renseignements sur l'organisation sociale proprement dite. Nous savons que la nation est formée de tribus, chaque tribu de villages. Mais, outre cette organisation territoriale, il en doit exister une autre à base de clans. Chaque individu, en effet, homme ou femme, est soumis à une interdiction appelée *ietkina Bari* ; il lui est défendu de manger de la chair d'un animal déterminé. Toute violation de cette prohibition entraîne la maladie et la mort. L'enfant hérite de *l'ikina* de son père ; secondairement, il est tenu de respecter aussi *l'ikina* de sa mère, mais cette dernière obligation est moins stricte et ne se transmet pas au-delà d'une génération. Enfin, le mariage est interdit entre hommes et femmes qui ont un même *ikina*. Il s'agit évidemment d'un interdit totémique. Le groupe des gens qui ont un même *ikina* constitue un clan, mais nous ne savons pas si le clan garde une

vie propre en dehors de cette survivance d'interdits. Les habitants d'un même village ne respectent pas nécessairement le même *ikina*; cependant, il y a des villages auxquels un *Ikina* déterminé est affecté. Dans ce cas, le village et le clan se confondent.

Les informations sur la famille sont également assez sommaires. Bien que le père paraisse jouir d'une assez grande autorité, l'organisation familiale reste à base utérine. La descendance n'est comptée que dans la ligne maternelle, cf. ce qui est dit de l'héritage. Il arrive même que le mari va vivre chez sa femme. La situation sociale des femmes est, d'ailleurs, remarquable. La mère du roi est le premier personnage du royaume. Des femmes siègent dans les conseils gouvernementaux. La mère est peut-être plus respectée que le père. Comme il arrive dans la famille utérine, le lien conjugal est assez lâche. Pour pouvoir emmener sa femme dans sa hutte, le mari paye une certaine somme ; mais il peut toujours être supplanté, même après la célébration du mariage, par un rival qui offre de le rembourser et de donner davantage aux beaux-parents. Aussi, pour pouvoir garder sa femme, l'homme est-il obligé de faire de temps en temps des cadeaux à sa belle-famille. - A noter des tabous entre chaque époux et ses beaux-parents respectifs.

Comme c'est assez souvent le cas sous le régime utérin. La morale sexuelle est relâchée. Il en résulte, au moment de la grossesse, de curieux interdits. Non seulement le mari ne doit pas avoir de relations avec sa femme, mais il doit éviter toute femme avec laquelle il a eu des rapports ; de même, sa femme doit éviter tous les hommes auxquels elle s'est donnée (et il y en a beaucoup dans ce cas). Pendant tout ce temps, les deux époux sont soumis à divers interdits. - Quant à la génération, elle est attribuée à la réincarnation de l'âme d'une personne décédée.

Mais ce qui a surtout attiré l'attention de M. Torday, c'est l'organisation politique et administrative qui est d'une remarquable complexité.

A la tête de la nation tout entière, se trouve le *nyimi*, chef et juge suprême ; autrefois, le titre qu'il portait signifiait Dieu sur terre. Il est investi d'un caractère sacré et, à ce titre, soumis à tout un système d'interdits. Il est entouré d'un cortège de fonctionnaires de tout ordre : judiciaire, militaire, représentatif. Parmi ces derniers, il en est de deux espèces : les uns représentent les différentes provinces du royaume, les sous-tribus dont il est composé ; les autres, les différents métiers. En d'autres termes, il y a une représentation à base territoriale et une autre à base professionnelle. Enfin, il y a les dignitaires de la cour et les auteurs n'en citent pas moins de 58. Les Lins servent de porte-parole au chef, un autre garde sa porte, un troisième ses enfants, un

quatrième court devant lui pour écarter les obstacles de sa route, etc. Il en est un qui est spécialement préposé à la conservation des anciennes légendes. Grâce à cette institution, les Bashongo possèdent une histoire et qui s'étend loin dans le passé. C'est ce qui a permis à nos auteurs de reconstituer la série des rois qui ont régné sur les Bushongo depuis les temps mythiques jusqu'à nos jours.

Théoriquement, le *nyimi* est un monarque absolu de droit divin. Il est considéré comme le possesseur de toutes les terres : lui seul peut en accorder l'usufruit ou en priver quelqu'un. Mais aujourd'hui, son pouvoir est très limité par celui des grands qui l'entourent, ce sont eux qui représentent les aspirations nationales. Son rôle est surtout celui d'un symbole.

Chaque sous-tribu a, toutes proportions gardées, une organisation du même genre : elle a un chef avec tout un corps de fonctionnaires et de dignitaires. Il en est de même à l'intérieur de chaque village. Si l'on remarque qu'en outre il y a chez les Bushongo des hommes libres et des esclaves, on voit que cette société est, au plus haut degré, différenciée et hiérarchisée.

Une civilisation aussi avancée ne va pas sans une religion également développée. Malheureusement, le chapitre sur la vie religieuse est très bref. On nous dit que les Bushongo croient en « un créateur tout puissant » appelé Chembe, et Jambi dans les tribus de l'est (les deux mots sont, d'ailleurs, identiques). Il s'agit d'un grand dieu à la manière australienne. Actuellement, il ne lui est même pas rendu de culte ; car, depuis qu'il a quitté la terre, il passe pour s'occuper très peu des hommes. Nous nous demandons même si cette notion du Jambi a été suffisamment analysée. Nous lisons, en effet, que « Jambi s'identifie avec l'intelligence », qu'on dit « d'un sculpteur habile que son Jambi lui montra à sculpter, et d'un idiot qu'il n'a pas de Jambi en lui ». Ne serait-ce pas une sorte de génie tutélaire ?

Tout le reste du chapitre est consacré à la magie. Il n'est question que des « fétiches » et des magiciens qui savent l'art de s'en servir soit pour assurer une chasse heureuse, soit pour célébrer une chasse qui a été fructueuse, soit pour guérir d'une maladie, soit pour découvrir un voleur, etc. Mais comme toutes ces pratiques sont occasionnelles et individuelles, nous ne savons rien, en somme, de la religion régulière et publique. Et cependant il est bien certain qu'il existe un culte proprement dit. D'abord, il y a une initiation qui se fait sous la présidence du chef et qui a certainement un caractère religieux. Elle comporte deux séries d'épreuves : la première a lieu entre huit et dix ans ; l'autre, au moment de la puberté. L'une et l'autre sont précédées par des périodes de retraite pendant lesquelles les jeunes gens sont soumis à toute sorte

d'interdits. Quant aux épreuves finales, elles semblent avoir pris un caractère surtout moral. D'ailleurs, dès la première initiation, on enseigne aux novices le code qui résume la loi morale des Bushongo : il est fait de 20 articles qui traduisent une morale d'une véritable élévation. La seconde initiation sert aujourd'hui de recensement : chaque initié remet une graine au chef qui en supprime une chaque fois que meurt un de ces jeunes gens. - A noter, au cours des cérémonies, l'emploi de véritables *bull-roarers*, appelés par les auteurs des *planchettes-bourdons*. Nous ne nous expliquons pas pourquoi les auteurs parlent seulement, dans le chapitre sur la vie matérielle, de la circoncision et de l'arrachement des incisives qui sont évidemment des rites d'initiation. Le second a toujours lieu à la puberté,

D'un autre côté, nous savons que les danses sont fréquentes et beaucoup sont certainement rituelles : telles sont celles qui ont lieu à l'occasion de la mort d'un chef ou dignitaire, à la fin d'une période de deuil, après les guerres, ou quand le Nyimi l'ordonne. Ces danses prescrites, obligatoires, doivent avoir des fins religieuses. Malheureusement, les auteurs ne paraissent pas se douter que les danses sont des éléments du culte et ils n'en parlent que comme de simples réjouissances.

Les renseignements sur l'âme sont également très frustes. On nous apprend seulement que les Bushongo distinguent trois âmes, qui sont trois aspects de l'âme hypostasiés : il y a le double qui, à la mort, entre dans le corps d'un animal sauvage (survivance probable de totémisme), et passe pour périr avec cet animal ; l'âme proprement dite qui se réincarne dans un embryon d'enfant, et, enfin, l'ombre. On ajoute que l'âme, après cette vie, va rejoindre Jambé et se confondre avec lui on ne sait où : nouvelle raison d'admettre un rapport entre Jambé et le génie personnel. Il est, d'ailleurs, à noter que le *semen virile*, dans lequel l'âme se réincarne, est appelé eau de Jambé ou de Chambe.

Pour ce qui concerne l'organisation judiciaire, nous remarquons une large pratique des épreuves ordaliques comme chez tous les peuples bantous. Ce qui est, au contraire, plus spécial aux Bushongo, c'est l'absence complète de la vendetta. Il n'est pas de meilleures preuves de la haute culture à laquelle ces peuples sont parvenus. Le très long chapitre sur les arts, l'industrie, l'habitation, les techniques de toute sorte ne font que renforcer cette impression.

Le livre se termine par un recueil de légendes, quelques indications relatives au langage et enfin par une étude sur les Basongo Meno, groupe de tribus qui habitent la rive nord du Sankuru et du Kasai et qui sont en rapports fréquents avec les Bushongo. Mais les informations recueillies sont très

sommaires, ces peuples n'entrant pas volontiers en relations avec les étrangers.

On trouvera aussi dans le livre de M. Hilton-Simpson quelques renseignements, mais très succincts, sur les Batetela qui vivent au sud du Lukemi, ainsi que sur ceux de la région du Lubefu. Nous savons seulement qu'ils vivent sous un vieux régime féodal : les villages sont groupés sous l'autorité de deux grands chefs. M. Torday est, pourtant, entré en relations avec l'un de ces chefs qui l'a instruit sur les croyances fondamentales de son peuple et sur son histoire. Il serait très désirable que les résultats de cette enquête fussent publiés.

Fin de l'article.

Émile DURKHEIM (1913)

“ Organisations sociales des Baganda ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1913)

“ Organisations sociales des Baganda”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1913), « Organisations sociales des Baganda. » Texte extrait de la revue *l'Année sociologique*, n° 12, 1913, pp. 390 à 394. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 304 à 309). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée vendredi, le 18 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



“ Organisation sociale des Baganda ”

par Émile Durkheim (1913)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1913), « [Organisations sociales des Baganda](#). » Texte extrait de la revue [l'Année sociologique](#), n° 12, 1913, pp. 390 à 394. Texte reproduit in [Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions](#) (pp. 304 à 309). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Nous avons vu plus haut quel était le système religieux des Baganda ; il nous reste à dire quelle est leur organisation sociale et politique. Bien que l'enquête de M. Roscoe ait eu pour objet de reconstituer ce qui existait chez ce peuple avant l'arrivée des trafiquants arabes, nous continuerons à parler au présent, comme si l'état de choses que nous allons décrire était encore actuel ¹.

Les Baganda sont divisés en un certain nombre de grands groupes familiaux appelés *kika* qui sont de véritables clans totémiques. Chacun d'eux a deux totems : un totem principal qui sert couramment à désigner le clan, et un

¹ Roscoe John, *The Baganda, their customs and beliefs*. Londres, 1911.

totem secondaire qui, dit l'auteur en termes un peu vagues, est moins bien connu. L'un et l'autre sont considérés comme sacrés. Tous les membres du clan sont censés être les descendants d'un même ancêtre mythique ; à ce titre, ils sont regardés comme parents. Tous ceux qui appartiennent à la même génération sont frères ou sœurs les uns des autres ; ils appellent pères et mères les hommes et les femmes de la génération précédente.

Mais, en raison de son étendue, chaque clan est lui-même divisé en un certain nombre de branches secondaires, qui passent pour être issues des fils ou des petits-fils de l'ancêtre-fondateur. Le domaine foncier se divise de la même manière. Il y a, d'abord, le vieux domaine héréditaire du clan qui appartient au chef dont nous parlerons tout à l'heure. C'est là que se trouve le sanctuaire du clan. Mais chaque branche secondaire a ses terres qui lui appartiennent en propre et où elle est souveraine : ni le roi ni aucun chef ne peuvent l'en déloger. La raison de cette inviolabilité est essentiellement religieuse. Tout terrain où une subdivision du clan a enseveli ses morts pendant trois ou quatre générations devient, par cela même, sa propriété absolue : c'est, dit notre auteur, une sorte de fief.

Le clan est hiérarchiquement organisé : chaque branche a son chef. Celui qui est à la tête de la branche principale jouit d'une véritable hégémonie par rapport aux autres : il est « le père » du clan tout entier. C'est à lui qu'on en appelle des jugements rendus par les chefs des branches secondaires. Mais les uns comme les autres sont désignés par l'élection : quand l'un d'eux meurt, c'est le conseil des chefs qui désigne son successeur. Le roi doit ratifier cette désignation, il peut même révoquer le chef élu ; il ne peut pas le désigner d'office.

Jusqu'à présent, cette organisation sociale nous apparaît comme égalitaire et démocratique. Il est probable que, primitivement, elle eut, en effet, ce caractère : la société Baganda était formée par une confédération de clans, plus ou moins autonomes et égaux entre eux. Mais sur cette base primitive s'est édifié un système centraliste, essentiellement monarchique et aristocratique.

En effet, au-dessus des clans et de leurs chefs, est le roi dont le pouvoir est absolu. Dans les circonstances ordinaires, il prend l'avis d'un conseil dont nous dirons tout à l'heure la composition. Mais il n'est pas tenu à cette consultation ni obligé de s'y conformer. C'est lui, d'ailleurs, qui nomme ses conseillers et il peut les déposer à volonté. Il est propriétaire du sol, sauf des terrains consacrés aux dieux et aux morts. Il dispose souverainement de la personne de ses sujets : il peut les faire arrêter, les envoyer à la mort comme il lui plaît, si haute que puisse être leur situation dans L'État. Il est le juge

suprême ; et on peut en appeler devant lui de tous les jugements rendus par ses subordonnés. Au reste, ce qui montre le mieux toute l'étendue de son autorité, c'est le caractère divin dont il est revêtu. Il est l'objet d'un véritable culte. Sa personne est sacrée ; nul ne doit le voir manger : ses pieds ne doivent pas toucher le sol ; ceux qui le portent sur leurs épaules participent de ce caractère.

Ainsi, le roi s'est élevé au-dessus des clans, se les est subordonnés et les a fondus en une seule et même nation. Cette subordination a déterminé une véritable spécialisation des clans. Les différents offices royaux ont été comme répartis entre eux : chacun d'eux a le sien. Il y a tout d'abord un clan royal : c'est le clan du Léopard. D'autres sont préposés à la garde des différents tambours sacrés un autre fournit au roi son sommelier ou ses porteurs un autre est chargé de fabriquer les vêtements en écorce du roi ; un autre, ses canots, etc. Les emplois qui sont ainsi partagés sont de toute nature : il en est de purement religieux, certains sont judiciaires ou politiques (un clan est préposé à la police privée du roi). Mais tous ont pour effet de resserrer le lien de dépendance entre le souverain et les groupes secondaires dont est faite la société.

Cependant, la personne du roi, les pouvoirs dont il est armé, ne sont pas les seuls moyens par lesquels est assurée l'unité nationale. Il y a, de plus, une savante administration qui s'étend sur tout le pays et qui, tout en émanant du roi, lui survit cependant. Le territoire est divisé en dix districts ; à la tête de chacun d'eux est un chef nommé par le roi. Chaque chef a lui-même sous sa dépendance des sous-chefs qui lui servent d'intermédiaires ; suivant les districts, le nombre de ces sous-chefs varie entre deux et six. Ils sont hiérarchisés. Chaque chef reçoit du roi des terres dans le district qu'il administre. Mais ces terres, il ne les cultive pas lui-même. Il y établit des hommes de son clan qui travaillent et combattent pour lui. On voit que cette administration est déjà une féodalité en germe.

Au-dessus de tous ces chefs de tous degrés, il y en a deux qui jouissent d'une situation privilégiée. Ils ne sont attachés à aucun district en particulier ; les terres qui leur sont attribuées sont également dispersées sur tout le territoire ; ils sont plus près du roi, plus directement attachés à sa personne. L'assemblée composée de ces deux chefs supérieurs, des dix chefs de district et de leurs subordonnés constitue le conseil du roi.

Mais ce qui est très remarquable, c'est que cette aristocratie administrative, tout en étant sous la dépendance étroite du roi, est, en même temps, la source du pouvoir royal. Le roi, en effet, n'est pas désigné par la naissance. Sans doute, il doit appartenir au clan, et même à la famille royale ; mais, à l'intérieur de

celle-ci, le choix est libre. Quand le trône devient vacant, les trois chefs principaux S'assemblent ; s'ils s'entendent, ils convoquent les autres et leur présentent le prince choisi. Si ces derniers ne sont pas d'accord, une bataille s'engage. Ces périodes d'interrègne sont fréquemment des périodes de troubles. Ainsi, nous avons ici le curieux exemple d'une société où le roi est absolu et où, pourtant, il est désigné par l'élection. C'est dire que cette autorité souveraine n'est pas imposée du dehors ; elle n'est même pas due tout entière au prestige dont seraient investis, d'une manière héréditaire et, en quelque sorte, constitutionnelle, des sujets déterminés. Elle est voulue, conférée par ceux-là mêmes qui doivent ensuite la subir.

Pour avoir une idée satisfaisante de cette organisation sociale, on voudrait savoir quels sont les rapports de ce système monarchique et centraliste avec la fédération de clans que nous avons décrite en premier lieu. Il semble bien que certains des officiers royaux, certains des chefs soient obligatoirement choisis dans des clans définis : dans plusieurs cas, le fait n'est pas douteux. Mais il ne paraît pas qu'il y ait de règle générale. L'auteur, d'ailleurs, ne s'est pas posé la question.

Il nous donne également très peu de détails sur l'organisation proprement domestique. Le clan est un vaste agrégat : en quoi consiste, à l'intérieur du clan, la famille particulière ? Quelle en est l'étendue ? Jusqu'où vont ses droits par rapport à ceux du clan ? Tous ces problèmes, si importants, ne sont touchés que d'une manière indirecte. Il paraît bien qu'en général le jeune ménage se fait un foyer autonome. Le nouveau marié se construit une maison distincte de celle où vivent soit ses parents soit ceux de sa femme. Mais le clan garde sur les biens de chacun un droit éminent qui se manifeste au moment de l'héritage. Bien qu'un homme puisse laisser des indications sur la manière dont il désirerait qu'on disposât de ses biens, son droit de propriété finit avec sa vie : c'est le clan qui désigne l'héritier et il n'est pas obligé de se conformer aux désirs du décédé. L'unité primitive du clan n'est donc que partiellement entamée par l'autonomie, encore réduite, des familles particulières. La parenté est collective ; les tables de nomenclature en sont la preuve. Ces mêmes tables portent des traces évidentes de famille utérine, D'ailleurs, l'enfant apprend d'abord à respecter le totem maternel ; c'est seulement quand il avance en âge qu'il adopte le totem de son père, et celui de sa mère passe alors au second plan. Il a donc, en fait, deux totems ; un principal et un autre secondaire. Nous nous demandons si ce n'est pas l'origine de la règle en vertu de laquelle chaque clan a deux totems. Ce caractère utérin de la parenté est encore plus accentué dans la famille royale : les princes appartiennent exclusivement au clan de leur mère et ont le totem maternel. D'ailleurs, la reine et la reine douairière jouissent d'une très grande autorité : elles siégeaient dans le conseil

et, sur leurs biens comme sur leurs gens, leur pouvoir était absolu. C'est, sans doute, à ces souvenirs laissés par l'organisation utérine qu'il faut attribuer la défense absolue faite aux princesses de se remarier et d'avoir des enfants : c'est que ces enfants pourraient devenir des compétiteurs au trône.

Le mariage est exogame (sauf dans un clan où, d'ailleurs, l'exception n'est qu'apparente). Mais, par une violation de la règle exogamique dont on, connaît de nombreux exemples, le roi, au contraire, est tenu d'épouser une de ses sœurs de père, mais non de mère. Il faut même que la mère de la nouvelle reine n'ait pas de fils. Le nombre des femmes qu'un homme peut avoir n'est pas limité ; mais il en est qui lui sont désignées par l'usage. Ainsi, il est tenu de prendre sa seconde femme dans le clan de sa grand-mère paternelle. Quand il hérite, il est obligé d'épouser une proche parente du décédé. Ce mariage est purement nominal ; car il choisit, en pareil cas, de préférence, une fille du frère du mort et, comme il donne à cette cousine le nom de sœur, il ne peut avoir avec elle de relations sexuelles. Tout ce qu'il faut, c'est qu'elle couche quelque temps dans la maison. Ce mariage fictif est évidemment un rite qui a, sans doute, pour objet de rattacher la personnalité de l'héritier à celle du défunt.

Comme il est de règle dans les sociétés où la filiation en ligne paternelle est établie, mais où la famille utérine a laissé des souvenirs encore vivants, le mariage se fait par le paiement d'une certaine somme à la famille de la jeune fille et de nombreux cadeaux soit à la jeune femme soit à ses parents. D'après l'auteur, le mari acquiert ainsi un droit de propriété sur sa femme. Nous croyons l'expression impropre. La preuve en est que, si le mari meurt, la veuve peut se remarier : il suffit que ses parents rendent ce qu'ils ont reçu. L'adultère est cependant très sévèrement puni ; mais c'est pour des raisons religieuses. La première femme est chargée des fétiches de la maison : ses rapports avec un étranger constituent ainsi une profanation. Mais ce serait une erreur d'attribuer cette sévérité à la pureté des mœurs : la morale sexuelle est, au contraire, lâche. - A signaler les tabous ordinaires des jeunes époux.

Fin de l'article.

Émile DURKHEIM (1910)

“ Origine de l'État et de la famille à Rome ”

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

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

Émile Durkheim (1910)

“ Origine de l’État et de la famille à Rome ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1910), « Origine de l’État et de la famille à Rome. » Texte extrait de la revue *l'Année sociologique*, n° 11, 1910, pp. 347 à 348. Texte reproduit in *Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 292 à 293). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée jeudi, le 17 octobre 2002 à Chicoutimi,
Québec.



“ Origine de l’État et de la famille à Rome ”

par Émile Durkheim (1910)

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1910), « [Origine de l’État et de la famille à Rome](#). » Texte extrait de la revue [l’Année sociologique](#), n° 11, 1910, pp. 347 à 348. Texte reproduit in [Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions](#) (pp. 292 à 293). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.

Cet ouvrage est une paraphrase nouvelle de la théorie classique sur les origines de L'État romain et de la famille romaine ¹. On met à la base la *gens*, grand agrégat familial, de nature essentiellement religieuse, ayant à sa tête un chef, un patriarche, armé, dès le principe, des pouvoirs étendus qui constitueront la *patria potestas* de l'époque classique. On explique ces pouvoirs à la fois par la supériorité physique et par les idées qu'impliquait et qu'entretenait le culte des ancêtres. La confédération des *gentes* aurait donné naissance à L'État. Quant à la constitution de la famille, telle qu'on l'observe à Rome dès

¹ Launspach C.-W.-L., *State and family in early Rome*. London, 1908.

le commencement des temps historiques, elle viendrait tout simplement d'un démembrement de la *gens* en groupes plus petits, mais organisés d'après les mêmes principes.

L'auteur ne paraît pas soupçonner les difficultés que soulève cette solution, si simple en apparence. Ainsi que l'a montré Eduard Meyer dans le livre que nous analysons plus haut, à Rome comme ailleurs, la société politique, si elle n'a pas précédé la famille, en est contemporaine et n'est pas résultée, comme trop d'historiens l'ont répété, d'une coalition de groupements familiaux. Expliquer un type familial quelconque autrement qu'en le rapportant à la société politique déterminée dont il est fonction, c'est se poser le problème en des termes qui ne permettent pas de le résoudre.

D'un autre côté, c'est tout à fait arbitrairement qu'on prête à la *gens* une organisation comparable à celle que présente, plus tard, le petit groupe formé par le *pater familias* et ses *sui*. Rien ne nous autorise à prêter au chef de la *gens* des pouvoirs analogues à ceux dont jouit ensuite le père de famille proprement dit. La *gens* est une sorte de clan et, d'une manière générale, le clan est plutôt organisé démocratiquement ; son chef est un *primus inter pares* plutôt qu'un souverain. La grosse et difficile question est précisément de savoir d'où vient que la *patria potestas* s'est constituée à mesure que la *gente familia* s'est détachée davantage de la *gens*, s'en est affranchie pour se faire une existence de plus en plus autonome et personnelle. Or, pour l'auteur, cette question n'existe pas. Elle existe d'autant moins qu'il ne semble pas se rendre compte exactement de la nature et des dimensions réelles de groupement familial à l'intérieur duquel la *patria potestas* prit naissance. Il l'appelle la famille agnatique. « L'unité civile de L'État, dit-il, était la famille agnatique ou groupe d'individus parents, soumis à l'autorité d'un ancêtre commun vivant. » Mais, en réalité, il n'y a que certains agnats qui soient soumis à la *patria potestas*, ce sont les *sui*, et justement il faudrait expliquer pourquoi elle ne s'est appliquée qu'à ce cercle restreint.

L'ouvrage dénote, d'ailleurs, une connaissance des ouvrages classiques sur la matière ; et l'auteur sait s'en servir avec discernement, mais sans y rien ajouter d'important.

Fin de l'article.

ÉMILE DURKHEIM

Professeur de sociologie à la Sorbonne
(1902-1938)

LEÇONS DE SOCIOLOGIE

Physique des mœurs et du droit

Cours de sociologie dispensés à Bordeaux
entre 1890 et 1900.

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

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

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

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

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

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

La présente édition électronique a été réalisée à partir du livre suivant :

ÉMILE DURKHEIM (1890-1900),

Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit.

Cours de sociologie dispensés par Émile Durkheim entre les années 1890 et 1900 à Bordeaux et répétés à la Sorbonne en 1904, puis en 1912 et repris sous forme de conférences avant sa mort. Textes publiés en 1950.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

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

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

Édition complétée le 15 février 2002 à Chicoutimi, Québec.



TABLE DES MATIÈRES

[AVANT-PROPOS DE LA PREMIÈRE ÉDITION de H. N. KUBALI \(1950\)](#)

[INTRODUCTION de G. DAVY \(1950\)](#)

PREMIÈRE LEÇON.	<u>La morale professionnelle</u>
DEUXIÈME LEÇON.	<u>La morale professionnelle (suite)</u>
TROISIÈME LEÇON.	<u>La morale professionnelle (fin)</u>
QUATRIÈME LEÇON.	<u>Morale civique. Définition de l'État</u>
CINQUIÈME LEÇON.	<u>Morale civique (suite). Rapport de l'État et de l'individu</u>
SIXIÈME LEÇON.	<u>Morale civique (suite). L'État et l'individu. La patrie</u>
SEPTIÈME LEÇON.	<u>Morale civique (suite). Formes de l'État. La démocratie</u>
HUITIÈME LEÇON.	<u>Morale civique (suite). Formes de l'État. La démocratie</u>
NEUVIÈME LEÇON.	<u>Morale civique (fin). Formes de l'État. La démocratie</u>
DIXIÈME LEÇON.	<u>Devoirs généraux, indépendants de tout groupement social. L'homicide</u>
ONZIÈME LEÇON.	<u>La règle prohibitive des attentats contre la propriété</u>
DOUZIÈME LEÇON.	<u>Le droit de propriété (suite)</u>
TREIZIÈME LEÇON.	<u>Le droit de propriété (suite)</u>
QUATORZIÈME LEÇON.	<u>Le droit de propriété (suite)</u>
QUINZIÈME LEÇON.	<u>Le droit contractuel. Du contrat</u>
SEIZIÈME LEÇON.	<u>La morale contractuelle (suite)</u>
DIX-SEPTIÈME LEÇON.	<u>Le droit contractuel (fin)</u>
DIX-HUITIÈME LEÇON.	<u>La morale contractuelle (fin)</u>

AVANT-PROPOS DE LA PREMIÈRE ÉDITION (1950)

. ←

Le présent ouvrage, publié par la Faculté de Droit de l'Université d'Istanbul, rassemble quelques cours inédits d'Émile Durkheim.

Les lecteurs se demanderont sans doute comment cette Faculté a pu avoir le privilège de porter à la connaissance du monde scientifique cette œuvre inédite du grand sociologue français. C'est là une curiosité bien compréhensible. Je me propose ici de la satisfaire en quelques mots.

J'avais, en 1934, entrepris à Paris la préparation d'une thèse de doctorat en droit sur L'idée de l'État chez les précurseurs de l'École sociologique française. Il m'avait alors paru indispensable de connaître tout d'abord la pensée exacte d'Émile Durkheim, fondateur de cette école, sur le problème de l'État.

Ce sociologue n'ayant pas fait de ce problème l'objet d'une étude spéciale et s'étant contenté, dans ses œuvres déjà parues, d'évoquer certaines questions s'y rapportant, je fus amené à penser qu'il serait possible de trouver des explications appropriées et détaillées dans ses inédits, s'il en existait. Dans l'espoir d'y parvenir, je m'adressai au célèbre ethnographe Marcel Mauss, neveu d'Émile Durkheim. M'ayant reçu de la manière la plus cordiale et exprimé, sa grande sympathie pour la Turquie qu'il avait visitée en 1908, celui-ci me montra un certain nombre de manuscrits intitulés Physique des mœurs et du droit. « C'étaient, dit-il, les cours professés par Émile Durkheim entre les années 1890-1900 à Bordeaux et répétés en Sorbonne, d'abord en 1904, puis en 1912 et repris en conférences quelques années avant sa mort. » Marcel Mauss, qui n'hésita pas à me les confier, ce dont je me souviens avec plaisir, me remit, sur ma demande, une copie dactylographiée d'une partie des manuscrits susceptibles de m'intéresser particulièrement. Je tiens à rendre hommage, à cette occasion, à la mémoire du regretté savant qui m'apporta ainsi un concours inestimable.

Marcel Mauss m'avait fait part, lors de notre entretien, de son intention de publier ces manuscrits dans Les Annales sociologiques dont il était membre du Comité de rédaction. Mais il n'en a publié, en 1937, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, que la première partie comprenant trois leçons sur la morale professionnelle. Il l'a fait, écrit-il dans sa note introductive, pour se conformer aux instructions rédigées, peu de mois avant sa mort, en 1917, par Émile Durkheim, qui destinait quelques-uns de ses manuscrits, en signe de son amitié, avant tout autre à Xavier Léon, fondateur de la Revue de Métaphysique et de Morale. Marcel Mauss y annonçait qu'il publierait plus tard, avec ces trois leçons, les leçons de morale civique qui les suivaient.

En 1947, j'ai publié dans la Revue de la Faculté de Droit d'Istanbul une traduction turque de six leçons de morale civique dont je disposais. Mais, bien que je ne l'aie rencontrée nulle part, j'avais voulu savoir auparavant avec certitude si la publication projetée par Marcel Mauss avait eu lieu. Je lui écrivis donc, le priant de m'en informer. Comme je n'avais pas de réponse, je fis appel, grâce à l'information obtenue par M. C. Bergeaud, conseiller culturel près l'Ambassade de France en Turquie, à Mme Jacques Halphen, fille d'Émile Durkheim. Mme Jacques Halphen eut l'obligeance de me faire savoir que Marcel Mauss, très éprouvé par les souffrances qu'il avait subies personnellement pendant l'occupation, n'était pas en état de pouvoir donner le moindre renseignement. Elle m'apprit par la suite que les manuscrits en question, qu'elle avait pu identifier à l'aide de la copie que je lui avais envoyée, se trouvaient au Musée de l'Homme avec tous les ouvrages et documents constituant la bibliothèque de Marcel Mauss. Ces manuscrits comprenaient, précisait-elle, outre les trois leçons de morale professionnelle déjà publiées, quinze leçons de morale civique qui n'ont pas encore été publiées en France.

Quelques mois plus tard, j'envisageai la possibilité d'assurer la publication de l'ensemble de ces leçons par les soins de la Faculté de Droit d'Istanbul. Mme Jacques Halphen, consultée, voulut bien donner son accord à ce projet, que la Faculté de Droit approuva volontiers.

Telles sont les circonstances dans lesquelles furent découverts les manuscrits qui constituent, d'après le témoignage de Marcel Mauss, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, le seul texte écrit d'une façon définitive de novembre 1898 à juin 1900, et qui sont publiés à présent dans cet ouvrage. Telles sont aussi les circonstances grâce auxquelles fut assuré le succès de l'initiative qui me tenait à cœur.

Je dois donc, en premier lieu, exprimer ici à Mme Jacques Halphen la profonde gratitude de la Faculté de Droit d'Istanbul ainsi que la mienne propre, pour la bienveillante autorisation qu'elle nous accorda de publier cette œuvre inédite de son illustre père. Je dois ensuite remercier vivement mon très distingué collègue M. le doyen Georges Davy d'avoir bien voulu se charger de la tâche difficile de mettre la dernière main aux manuscrits et d'avoir rédigé une introduction. En tant que disciple et ami d'Émile Durkheim, personne n'était plus autorisé que l'éminent sociologue qu'est M. Georges Davy pour nous apporter ce précieux concours. Je liens aussi à remercier tout particulièrement M. Charles Crozat, professeur à notre Faculté, ainsi que M. Rabi Korat, docteur à la même Faculté, pour avoir contribué à la correction des épreuves et apporté tous leurs soins à l'impression de l'ouvrage.

La parution en Turquie de cette œuvre posthume du grand sociologue français ne relève nullement du hasard. Elle est bien plutôt, peut-on dire, l'effet d'une sorte de déterminisme culturel. Car, en Turquie, la sociologie d'Émile Durkheim, à côté de celle de Le Play, de Gabriel Tarde, d'Espinas et autres, est la seule qui ait acquis droit de cité, surtout depuis les travaux de Ziya Gökalp, le sociologue turc bien connu. Nombreux sont, en effet, chez nous ceux qui, comme moi-même, portent plus ou moins l'empreinte de l'École durkheimienne. Il n'est donc pas étonnant que la Turquie se considère, si j'ose dire, comme l'un des ayants droit à l'héritage de cette sociologie. À ce titre, elle saluera avec une légitime satisfaction la publication de cet ouvrage et appréciera, certes, à sa juste valeur le fait, sans précédent dans son histoire, de voir paraître chez elle, par les soins de l'une de ses institutions scientifiques, l'œuvre inédite d'un savant européen d'une réputation mondiale.

De son côté, la Faculté de Droit de l'Université d'Istanbul est justement fière d'avoir contribué ainsi au resserrement des liens traditionnels de culture et d'amitié existant entre la Turquie et la France. Elle est non moins fière d'avoir aidé, en assurant la publication d'une œuvre de celle

importance, à l'enrichissement du patrimoine scientifique commun et d'avoir enfin rendu l'hommage qu'elle devait à la mémoire d'Émile Durkheim.

Pour ma part, je suis profondément heureux d'avoir été l'humble initiateur de cette réalisation et d'avoir ainsi servi à la fois mon pays et le rayonnement de la science française à laquelle je dois tant.

Istanbul, 15 mai 1950.

Hüseyin Nail *KUBALI*,
Doyen de la Faculté de Droit d'Istanbul.

INTRODUCTION



Pour faciliter l'intelligence de ce cours inédit de Durkheim, et pour comprendre ce que l'auteur entendait par physique des mœurs, pourquoi il accordait, dans l'étude de la morale, une priorité à la description des mœurs, et, plus généralement, en sociologie, à la définition et à l'observation des faits, on voudrait dégager brièvement ici quels furent les thèmes majeurs de la doctrine et les préceptes essentiels de la méthode du fondateur reconnu de la sociologie française.

Deux thèmes d'abord apparaissent d'une importance égale et qu'il faut successivement dissocier, pour apercevoir par où ils s'opposent, et associer, pour comprendre comment ils se concilient et donnent à la sociologie sa base de départ et la direction de son progrès : le thème de la science et le thème du social, le premier qui renvoie à ce qui est mécanique et quantitatif, le second à ce qui est spécifique et qualitatif.

Qui ouvre ce bréviaire du sociologue que constitue le petit livre paru en 1895 sous le titre *Les règles de la méthode sociologique* et tombe naturellement d'abord sur le premier chapitre : « Qu'est-ce qu'un fait social ? » et y voit naturellement aussi, sans aucune surprise, définir en premier lieu l'objet de la nouvelle étude, le fait social, affirmé comme spécifique et irréductible à aucun élément plus simple qui le contiendrait en germe, ne pourra guère hésiter à présenter comme premier le thème du social ou de la socialité. Le fait, saisi sous l'angle où il est proprement social, n'est-ce pas, en effet, ce qui répond au nom même de la sociologie et en même temps lui offre son objet ? Si cependant, sans rien méconnaître de cette importance du « social », nous avons énoncé en premier lieu le thème de la science, c'est que le thème de la science éclaire l'intention première de la doctrine et précise le caractère de la méthode.

L'intention d'abord : et disons plus complètement l'intention et l'occasion. Ni l'une ni l'autre, à vrai dire, ne sont nouvelles. L'une et l'autre, au contraire, rattachent notre auteur à une lignée philosophique à la fois prochaine, celle d'Auguste Comte et de Saint-Simon, et lointaine, celle de Platon. Platon dont la philosophie ne se séparait pas plus de la politique que celle-ci de la morale, Platon, pour qui ces deux titres *De l'État* et *De la Justice* étaient synonymes, rêvait de soustraire la cité au désordre et à l'excès au moyen de la plus sage constitution ; et il ne concevait celle-ci que fondée sur la science - et non sur la simple opinion -, sur la science qui n'était pas, pour lui, sans doute encore la science des faits, comme il en sera de la sociologie positive du XIXe siècle, mais qui, science des idées, comme il la concevait, n'en était pas moins, à ses yeux, la science, la seule vraie

science et le seul moyen de salut et pour l'homme et pour la cité. Plus près de nous et devant la même occasion d'une crise politique et morale, cette fois ouverte par la révolution française et par les reconstructions qu'appelaient ses négations, Auguste Comte demande à la science, mais qu'il veut positive, le secret de la réorganisation mentale et morale de l'humanité. Et c'est toujours le même salut par la science que recherche passionnément Durkheim après l'ébranlement des esprits et des institutions, consécutif, en France, à la défaite de 70, et en présence de cette secousse d'un autre genre, mais accompagnée d'un analogue besoin de réorganisation, la, secousse provoquée par l'essor industriel. Les transformations des choses appellent les reconstructions des hommes. À la science seule il doit appartenir d'inspirer, de diriger et d'exécuter ces nécessaires reconstructions ; et comme la crise est des sociétés, la science qui la résoudra doit être science des sociétés : telle est la conviction d'où surgit et qui supporte la sociologie durkheimienne, fille de la même foi absolue en la science que la politique de Platon et que le positivisme d'Auguste Comte.

Nous dirons comment cette science des sociétés est en même temps, et dans quelle mesure, science de l'homme, et comment la connaissance de l'homme, à vrai dire toujours point de mire de la philosophie depuis ses origines, veut s'élever, avec les sciences humaines, à un niveau d'objectivité analogue à celui des sciences proprement dites. Mais c'est à la science des sociétés, ou sociologie *stricto sensu*, que va d'abord être conférée cette objectivité que Durkheim d'ailleurs, et sans vraie raison peut-être, refusera d'étendre à tous les aspects de l'homme, mais réservera à l'un d'eux, à celui que nous proposerons d'appeler sa dimension sociale. Celle-ci n'est d'ailleurs qu'une part de l'humain, mais, aux yeux de notre auteur, elle est la seule, et à l'exclusion de l'individuelle, qui soit susceptible d'explication scientifique.

D'où dans l'exécution comme dans l'intention première la dominante priorité du thème science. Mais encore faut-il, pour qu'il soit possible de traiter scientifiquement la société, que celle-ci offre à la science une véritable réalité, une donnée qui soit l'objet propre de la science sociale. Et voici qu'apparaît, en son égale et solidaire importance, le thème du « social » que définit, pour établir la spécificité de cet objet, le premier chapitre des *Règles* auquel nous avons plus haut renvoyé. Ce « social » se reconnaît à certains signes : à l'*extériorité* sous laquelle il apparaît et à la *contrainte* qu'il exerce à l'égard des individus ; mais sa vraie essence est au-delà de ces signes, dans le fait originaire au point d'en être nécessaire du groupement comme tel, et spécialement du groupement humain.

On a pu décrire, en effet, des sociétés animales, mais sans réussir à trouver en elles, malgré des analogies incontestables, le secret des sociétés humaines. Il n'y a donc que comparaison et non raison à tirer de la biologie qui ne fournit à la sociologie que sa seule base. Il n'y a, Durkheim en était convaincu, de sociétés proprement dites que les sociétés d'hommes, ce qui à la fois confirme cette spécificité du social à laquelle il tenait tant, et fait de la science des sociétés une science humaine au premier chef : la société est une aventure humaine. C'est donc dans l'ordre humain qu'il faut appréhender le fait fondamental du groupement. C'est là que l'on saisit le caractère immédiatement unifiant, structurant et signifiant du phénomène groupement, son caractère premier par conséquent et qui ne permet de le ramener à rien de plus élémentaire ou originaire que lui-même. Mais si le fait groupement n'est pas postérieur à l'existence de l'individu, il n'est, à vrai dire, pas davantage antérieur, car ni les individus ne seraient sans lui, ni davantage lui sans les individus. Une société vide n'est pas moins chimère qu'un individu strictement solitaire et étranger à toute société. Les individus sont à concevoir comme les organes dans l'organisme. Ils reçoivent de même de leur tout leur régulation, leur position, leur être en définitive qui doit être qualifié être-dans-le-groupe. L'humanité de l'homme n'est concevable que dans l'agrégation humaine et, en un sens au moins, par elle.

L'affirmation de la réalité spécifique du social solidarise ainsi le tout social avec ses parties, mais ne l'hypostasie en aucune façon en dehors d'elles, comme ont pu le faire croire les qualifications d'extériorité et de contrainte où l'on a souvent voulu voir plus que de simples signes. On sait si Durkheim, dans l'introduction à la 2e édition des *Règles* et en mainte autre occasion, s'est défendu à cet égard d'avoir trahi son projet de positivité et donné la réalité à une simple fiction. Et, quand le social prendra la figure de la conscience collective, il ne lui donnera pas non plus d'autre support que les consciences associées et que les structures selon lesquelles les consciences sont associées.

Il n'est pas nécessaire d'attendre l'article célèbre sur les représentations individuelles et les représentations collectives pour s'apercevoir que, si l'analyse du fait social force parfois l'expression pour souligner la réalité spécifique du social, elle n'exclut cependant pas toute composante psychique.

La division du travail (2e éd., p. 110) reconnaît déjà que les faits sociaux sont produits par une élaboration *sui generis* de faits psychiques et qui n'est pas sans analogie avec celle qui se produit dans chaque conscience individuelle et qui « transforme progressivement les éléments primaires (sensations, réflexes, instincts) dont elle est originellement constituée ». Ailleurs dans le même livre (p. 67) et à propos de la conscience collective que le crime offense comme une atteinte à son propre être et qui demande vengeance, ne rencontrons-nous pas l'analyse psychologique que voici : « Cette représentation (d'une force que nous sentons plus ou moins confusément en dehors et au-dessus de nous) est assurément illusoire. C'est en nous et en nous seuls que se trouvent les sentiments offensés. Mais cette illusion est nécessaire. Comme, par suite de leur origine collective, de leur universalité, de leur permanence dans la durée, de leur intensité intrinsèque, ces sentiments ont une force exceptionnelle, ils *se séparent radicalement du reste de notre conscience* (c'est nous qui soulignons) dont les états sont beaucoup plus faibles. Ils nous dominent.

Ils ont, pour ainsi dire, quelque chose de surhumain ; et en même temps ils nous attachent à des objets qui sont en dehors de notre vie temporelle. Ils nous apparaissent donc comme l'écho en nous d'une force qui nous est étrangère et qui, de plus, est supérieure à celle que nous sommes. Nous sommes ainsi nécessités à les projeter en dehors de nous, à rapporter à quelque objet extérieur ce qui les concerne. » L'auteur va même jusqu'à parler à ce propos d'aliénations partielles de la personnalité, de mirage inévitable. Après quoi la conclusion de son analyse revient de l'aspect psychologique à l'aspect sociologique : « Du reste, écrit-il en effet, l'erreur n'est que partielle. Puisque ces sentiments sont collectifs ce n'est pas nous qu'ils représentent en nous, mais la société. » De la conscience collective ainsi constituée il dira encore (*ibid.*, p. 46) : « Sans doute, elle n'a pas pour substrat un organe unique. Elle est par définition diffuse dans toute l'étendue de la société. Mais elle n'en a pas moins des caractères spécifiques qui en font une réalité distincte. En effet, elle est indépendante des conditions particulières où les individus se trouvent placés : ils passent et elle reste... Elle est donc tout autre chose que les consciences particulières, quoiqu'elle ne soit réalisée que chez les individus. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés, ses conditions d'existence, son mode de développement, tout comme les types individuels, quoique d'une autre manière. » Nous sommes loin, on le voit, de la soi-disant définition du phénomène social qui en ferait une pure chose, puisque nous voyons ici, au contraire, la définition durkheimienne s'ouvrir sur une véritable psychologie sociale que l'on rencontre visée aussi bien dans l'importante préface à une réédition des *Règles* que dans l'article que nous avons cité plus haut sur les représentations collectives.

Tel est donc le genre de réalité qu'il convient d'accorder à ce qui est appelé fait social ou conscience collective : fait totalitaire de groupe, écho dans les consciences, mais qui ne s'y entend que dans les consciences groupées, immanence toujours du tout à chacune des parties et qui ne prend allure de transcendance que par projection, et en conséquence du sentiment plus ou moins conscient

qu'à chaque partie de se trouver, par sa participation même à son tout, arrachée à la passivité qui ne peut que se répéter indéfiniment, et appelée, dans le concert commun, à un rôle propre et qui reçoit sens de l'unité supérieure de l'ensemble.

Mais si le social a bien cette réalité à lui que nous venons de définir et que ne peuvent lui dérober, en dissolvant sa complexe unité, ni la biologie ni la psychologie, si donc la sociologie ne manque pas d'objet, il ne faut pas non plus - si elle veut être science - qu'elle manque d'objectivité. Et voici revenir le thème de la science que nous avons bien dit indissociable du thème de la socialité et qui à la sociologie, pour que justement elle soit science, impose ce précepte : traiter les phénomènes sociaux comme des choses. Sur quoi de nouveau une ambiguïté à éviter à propos de ce mot chose. Il ne s'agit pas de ne voir dans le phénomène social qu'une donnée matérielle - Durkheim s'est toujours défendu d'un tel matérialisme -, mais seulement de l'envisager comme un fait donné, *donné* ainsi qu'une chose que l'on rencontre telle qu'elle est, et non point imaginé ou construit selon ce que l'on croit qu'il peut être ou désire qu'il soit. Après cela, qu'il soit donné comme une chose ne préjuge en rien qu'il ne soit que *chose* matérielle et n'exclut nullement qu'il soit aussi ou en même temps *idée*, croyance, sentiment, habitude, comportement, qui, non moins que la matière, sont réalités existantes et efficaces, donc objectivement observables.

Or, c'est précisément cette observabilité que l'on veut souligner quand, à propos du « social », on met en avant l'extériorité qui en est donnée comme le signe. Et c'est aussi pour ne pas laisser échapper ou compromettre cette possibilité d'observation objective que Durkheim propose d'aborder le social, d'abord tout au moins, par son aspect le plus extérieur, symbole peut-être d'un for intérieur non directement accessible, réalité en tout cas qui ne se dérobe pas à l'observation. Cette réalité consiste-t-elle en un comportement, elle est collective et donc comporte des manifestations répétées et massives - proies alors offertes à la comparaison et à la statistique. La même réalité est-elle une institution, elle est cette fois cristallisée en formes politiques ou en codes ou rituels, c'est-à-dire, muée en choses facilement observables. Ainsi procède Durkheim dans sa *Division du travail social*, quand, par une méthode tout à fait analogue à ce que sera celle de la psychologie du comportement, il cherche à saisir à travers ses manifestations observables - sanctions du droit répressif ou restitutif - et à travers les comportements qu'elle inspire - communion ou coopération - la solidarité sociale et ses diverses formes. Ainsi procède-t-il encore dans un autre de ses ouvrages, quand il veut mesurer, grâce aux taux variables du suicide ou de l'homicide que révèle la statistique, l'attachement à la vie, le respect de la personne, ou le besoin d'intégration qui règnent dans tel temps, dans telle société ou dans telle classe.

Ce point de départ de la méthode est trop important pour que nous ne donnions pas la parole à l'auteur lui-même : « Pour soumettre à la science un ordre de faits, déclare-t-il, il ne suffit pas de les observer avec soin, de les décrire, de les classer, mais, ce qui est beaucoup plus difficile, il faut encore, suivant le mot de Descartes, trouver le biais par où ils sont scientifiques, c'est-à-dire découvrir en eux quelque élément objectif qui comporte une détermination exacte, et, si c'est possible, la mesure. Nous nous sommes efforcés de satisfaire à cette condition de toute science. On verra notamment comment nous avons étudié la solidarité sociale à travers le système des règles juridiques, comment, dans la recherche des causes, nous avons écarté tout ce qui se prête trop aux jugements personnels et aux appréciations subjectives, afin d'atteindre certains faits de structure sociale assez profonds pour pouvoir être objets d'entendement et, par conséquent, de science » (*Div. du travail*, préface, p. XLII). Et plus explicitement encore nous lisons quelques pages plus loin : « La solidarité sociale est un phénomène tout moral qui, par lui-même, ne se prête pas à l'observation exacte ni surtout à la mesure. Pour procéder tant à cette classification qu'à cette comparaison, il faut donc substituer au fait interne qui nous échappe un fait extérieur qui le symbolise et étudier le premier à travers le second. Ce symbole visible, c'est le droit. En effet, là où la solidarité sociale existe, malgré

son caractère immatériel, elle ne reste pas à l'état de pure puissance, mais manifeste sa présence par des effets sensibles. Plus les membres d'une société sont solidaires, plus ils soutiennent de relations diverses soit les uns avec les autres, soit avec le groupe pris collectivement ; car, si leurs rencontres étaient rares, ils ne dépendraient les uns des autres que d'une manière intermittente et faible. D'autre part, le nombre de ces relations est nécessairement proportionnel à celui des règles juridiques qui les déterminent. En effet, la vie sociale, partout où elle existe d'une manière durable, tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser; et le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis. La vie générale de la société ne peut s'étendre sur un point sans que la vie juridique s'y étende en même temps et dans le même rapport. Nous pouvons donc être certains de trouver reflétées dans le droit toutes les variétés essentielles de la solidarité sociale » (*Division du travail.*, pp. 28-29).

D'où enfin cette conclusion : « Notre méthode est donc toute tracée. Puisque le droit reproduit les formes principales de la solidarité sociale, nous n'avons qu'à classer les différentes espèces de droit pour chercher ensuite quelles sont les différentes espèces de solidarité sociale qui y correspondent. Il est dès à présent probable qu'il en est une qui symbolise cette solidarité spéciale dont la division du travail est la cause. Cela fait, pour mesurer la part de cette dernière, il suffira de comparer le nombre des règles juridiques qui l'expriment au volume total du droit » (*Ibid.*, p. 32).

Il s'agit bien, on le voit, pour atteindre l'objectivité, de substituer à l'idée que l'on se fait des choses dans l'abstrait, la réalité que l'expérience et l'histoire obligent à leur reconnaître. Ainsi seulement la sociologie évitera de se construire en l'air et suivra scrupuleusement toutes les attaches du réel que lui révèle l'étude de la physique des mœurs : tels, dans le présent cours, les liens entre la morale professionnelle et l'évolution économique, entre la morale civique et la structure de l'État, entre la morale contractuelle et la structure juridico-sociale dans sa variabilité. Tels ailleurs et dans des cours demeurés inédits les liens qui attachent les sentiments et les devoirs familiaux aux formes variables de famille et celles-ci aux diverses structures de sociétés. Bref, solidarité, valeur assignée à la personne, état, classes, propriété, contrat, échange, corporation, famille, responsabilité, etc. - sont des phénomènes donnés, matériels ou spirituels, peu importe, mais s'offrant à nous avec leur nature propre, que nous n'avons qu'à prendre telle qu'elle est, dans sa mouvante complexité, trop souvent revêtue d'une fausse apparence de simplicité.

Non moins qu'aux constructions arbitraires, renonçons donc en face d'eux aux trop faciles et tentantes assimilations qui croient en rendre compte d'emblée ou par l'a priori ou par l'instinct ou le besoin - constances supposées de la nature humaine. La référence à la nature qui paraît nous garder de l'arbitraire ne suffit pas à nous donner la véritable objectivité. Car, si la nature forme, l'histoire transforme. L'observation ne vaut que sous l'angle du relatif et quand elle replace le fait observé dans ses conditions d'existence. Celles-ci, comme la nature sans doute, comportent des compatibilités et des incompatibilités d'où dépendent l'équilibre et le jeu de la fonction. Mais cet équilibre lui-même n'est qu'un palier du devenir, et l'adaptation de la fonction n'est pas acquise d'emblée et justiciable de la seule explication horizontale par l'ambiance présente. Des séquences verticales temporelles la préparent. La réalité sociale donnée qu'il faut non construire, mais observer comme une chose doit donc être observée dans l'expérience à la fois et dans l'histoire. Seul le fonctionnement s'observe dans le pur présent.

Mais fonctionnement n'est pas fonction, ni davantage fonction nature. Ces trois éléments sont distincts, et tous les trois sont à observer comme donnés dans le temps et, répétons-le, sans cette fois d'ambiguïté possible, à « traiter comme des choses ».

Ainsi le veut le thème de la science dont nous avons dit qu'il commandait la méthode de la sociologie. Mais le thème du social qui pose son existence a, lui aussi, ses exigences. Reste à savoir si et comment celles-ci peuvent s'accorder avec celles de la science.

Les exigences de la science qui interdisent de franchir les bornes de l'immanence confèrent par là même un privilège à la notion de « normal » distinguée de celle de « pathologique » et habilitée, par cette distinction même, à servir de critère pour apprécier la réalité observée. On voit même cette notion de fait ou de type normal se substituer à la notion d'idéal ou de devoir-être et s'offrir comme apte à régler notre conduite au lieu de se contenter d'en éclairer les moyens. Dans une telle perspective, un phénomène sera présenté comme normal s'il apparaît d'abord comme suffisamment général dans une société donnée où il constitue un type moyen, mais surtout, et plus profondément, s'il offre une corrélation exacte avec la structure de la société au sein de laquelle il surgit. C'est plus que la généralité qui n'est guère que signe, cette correspondance qui fonde la normalité.

Ainsi définie, cette normalité constitue la santé, identifiée au bien de la société, et donc destinée à orienter son effort d'adaptation. - Sur quoi on ne peut pas ne pas remarquer que la généralité peut être un signe trompeur, s'il est possible qu'une conduite de survivance, c'est-à-dire qui demeure la même en dépit d'une modification de la structure à laquelle elle répondait normalement, peut, pendant un certain temps, conserver sa généralité. Et l'on peut observer de même que l'exacte correspondance d'une conduite à la structure corrélatrice est chose bien difficile à apprécier, comme il ressort d'ailleurs des exemples allégués par l'auteur dans le chapitre sur la distinction du normal et du pathologique et dont certains semblent assez arbitraires. Cette difficulté est d'ailleurs aggravée du fait que chaque type normal ne l'est que pour une société définie, et non pour la société humaine en général, et qu'il implique donc, pour être établi, une classification des sociétés dont l'esquisse proposée dans les *Règles* pêche par un excès certain de systématisation et va, par son caractère à la fois mécanique et a priori, à l'encontre du point de vue relatif sous lequel cependant le principe de correspondance, dont elle doit permettre l'application, l'oblige à se placer.

Qui osera affirmer enfin, que, si la structure à laquelle on se réfère pour juger de la normalité est bien, comme il se doit, celle de telle société bien définie, située et datée, le système de croyances et de comportements, la mentalité et les institutions qui y doivent normalement surgir et s'imposer se trouvent par là même nécessairement déterminées ? À l'appel de la structure n'y a-t-il donc qu'une seule réponse possible ? Pourquoi l'adaptation - car c'est bien au fond d'adaptation qu'il s'agit - ne comporterait-elle pas des modalités diverses et selon peut-être, pour partie du moins, les désirs ou le choix plus ou moins conscients des agents humains, tout de même toujours, qui, collectivement ou individuellement, l'opèrent ? De même que, s'il arrive que le site géographique impose ici la ville à l'homme, il arrive aussi que là, au contraire, l'homme impose la ville au site.

La référence à la seule normalité définie comme il vient d'être dit nous retient en tout cas chez Durkheim dans les strictes limites de l'expérience, à l'exclusion de tout appel à la transcendance, et le lien causal qui veut établir, pour ainsi dire mécaniquement, la correspondance avec chaque structure sociale relève, par conséquent, du thème impératif de la science que nous avons dégagé et semble ainsi ramener la sociologie, développée sous ce signe, à un pur scientisme. Il n'en est rien cependant. Outre que Durkheim ne tardera pas à dépasser cette première attitude qui assimile la distinction idéal-réel à la distinction normal-pathologique, celle-ci s'accompagne, dès le temps de sa plus sévère rigueur, de l'affirmation que nous avons développée plus haut et qui en limite singulièrement le scientisme : savoir l'affirmation de la spécificité du social à l'égard tant du psychique lui-même que surtout du biologique. N'est-ce pas assez dire que, contrairement au type d'explication du mécanisme et du scientisme, le type ici proposé exclut la réduction à des éléments simples et la prétention de toujours

partir de l'inférieur pour rendre compte du supérieur. La sociologie, dont l'objet est dans la nature et non hors d'elle, doit être science comme la science de la nature, mais, à la différence de celle-ci, elle doit, sans cesser pourtant d'être science, ne rien laisser échapper de la qualité propre de l'objet social qui est le sien et qui est en même temps et irréductiblement objet humain, puisque les phénomènes sociaux qu'elle appréhende sont phénomènes de sociétés humaines et que c'est, suivant notre auteur, par son caractère social que l'homme s'humanise. Et cela est si vrai que la sociologie peut à volonté partir de l'homme pour retrouver dans l'analyse de sa nature la présence de la société, ou de la société dont l'étude l'acheminera nécessairement à l'Homme. « L'homme dans-la-société » ou « La société-dans-l'homme » : les deux formules sont équivalentes et peuvent servir l'une et l'autre à définir la sociologie, s'il est vrai que l'homme a nécessairement une dimension sociale et la société non moins nécessairement une composition humaine.

Ainsi se trouve tempérée la rigueur scientiste de cette distinction du normal et du pathologique qui recevait du thème directeur de la science cette sorte de monopole pour, à la fois, définir la connaissance objective, et donner à l'action ses fins non moins que ses moyens. Et la servitude scientiste deviendra moins lourde encore dans la proportion où l'idéal sera par la suite davantage distingué par l'auteur du pur et simple normal. La conscience collective alors de plus en plus considérée, dans sa nature et dans son action, comme une conscience, relâchera ses amarres à l'égard des structures morphologiques d'où elle naissait : étroitement attachée, elle prendra de la hauteur et un caractère de presque universalité pour assumer la fonction de transcendance dans son rôle de plus en plus net de foyer d'idéal.

Il n'y a donc pas de rigueur de méthode qui tienne : l'humain ne se laisse résorber ni dans le mécanisme ni dans le matérialisme. Mais l'humain n'est sauvé, grâce à sa dimension sociale et au profit de la conscience, qu'au prix de l'individuel. Ici reparaît la tyrannie méthodologique du thème science et surgit, sous sa pression, le monopole accordé à l'explication par des causes exclusivement sociales, symétrique du monopole ci-dessus attaché à la notion de « normal ».

C'est en effet le propre et, il faut le dire, l'étroitesse aussi de la sociologie durkheimienne, que, la dimension sociale de l'homme une fois reconnue, de ne vouloir retenir qu'elle pour définir l'humanité, et pour la soi-disant raison que la dimension sociale seule peut être objectivement appréhendée. D'où il suit que cette spécificité du social affirmée comme thème majeur à côté du thème science et qui en un sens limite son privilège, en un autre sens vient de nouveau le renforcer, puisqu'elle l'arme d'un veto à l'égard de tout ce qui serait spontanéité individuelle pure dont l'essentielle subjectivité nierait toute détermination objective. Ainsi l'auteur croit-il devoir sacrifier l'individuel au social pour permettre au social de sauver l'humain devant la science.

Sacrifice cependant qui, tel celui d'Abraham, ne va pas sans effort, hésitation et concession. On en peut juger par la place faite et par le rôle assigné à l'individualité et où l'on voit - à côté d'une volonté de restriction, pour ne pas dire de négation, incontestablement la plus fréquente et la plus nettement affirmée - une tendance, parfois et progressivement moins prohibitive. D'où, à côté d'une invitation certaine à former le durkheimisme sur lui-même et dans son exclusive et stricte socialité, la possibilité aussi sans doute de l'ouvrir, un peu contre lui-même sans doute, mais plus cependant en le prolongeant qu'en le reniant. Essayons d'y regarder d'un peu près.

Il n'y a pas d'abord à vouloir nier les condamnations et qui, comme il est naturel dans une charte de méthode objective, donc sévèrement scientifique, abondent dans les *Règles de la méthode sociologique*. Qui vient de proclamer que « toutes les fois qu'un phénomène social est directement expliqué par un phénomène psychique on peut être assuré que l'explication est fausse » se trouve

naturellement amené, même s'il accorde qu'on ne puisse faire abstraction de l'homme et de ses facultés, à maintenir du moins et à souligner que « l'individu ne saurait être que la matière indéterminée que le facteur social détermine et transforme ». Et la même logique conduira à affirmer des sentiments qu'ils « résultent de l'organisation sociale loin d'en être la base ». Il n'est pas jusqu'à la sociabilité qui, du même point de vue, sera, pour notre rigoureux sociologue, refusée initialement à l'instinct de l'individu pour être mise, à titre d'effet, au compte de l'influence de la vie sociale.

Non réfractaire sans doute, mais pas davantage spontanément prédisposée à la vie en société, l'individualité humaine n'est donc que matière indéterminée et plastique et qui, non plus que la matière aristotélicienne, ne serait capable de passer par elle-même à l'acte, puisque sa passivité apparaît comme privée de tout principe propre de détermination : et il n'y a corrélativement ici encore, comme chez Aristote, de science que du général, entendez du type social, ou, comme nous l'avons exprimé plus haut, que de la dimension sociale de l'individu. Il ne faut en effet aucune équivoque sur le sens du mot général. Car si l'on prend général au sens non plus de générique, comme nous venons de le faire, par analogie avec Aristote, mais au sens de « indéterminé », le général ainsi entendu va servir au contraire, par sa synonymie avec l'indétermination, à qualifier et à reléguer l'individualité. *Les Règles* ne précisent-elles pas en effet que, si les caractères généraux de la nature humaine entrent « dans le travail d'élaboration d'où résulte la vie sociale », leur contribution « consiste exclusivement en états très généraux, en prédispositions vagues et par suite plastiques qui, par elles-mêmes, ne sauraient prendre les formes définies et complexes qui caractérisent les phénomènes sociaux si d'autres agents n'intervenaient ».

Entendez que ces autres agents sont les facteurs sociaux, puisque, comme on nous le répète, l'explication par l'individu ne saurait que laisser échapper la spécificité du social. Voici donc ce que finalement l'on nous invite à penser des soi-disant inclinations psychologiques individuelles qui sont sans cesse invoquées pour tout expliquer : c'est que « loin d'être inhérentes à la nature humaine ou bien elles font totalement défaut dans certaines circonstances sociales, ou d'une société à l'autre présentent de telles variations que le résidu que l'on obtient en éliminant toutes ces différences et qui seul peut être considéré comme d'origine psychologique se réduit à quelque chose de vague et de schématique qui laisse à une distance infinie les faits qu'il s'agit d'expliquer ».

Cependant, un effet plus proche et plus précis peut être accordé, selon notre auteur, aux phénomènes psychiques d'ordre individuel alors susceptibles de produire des conséquences sociales, c'est lorsqu'ils sont si étroitement unis à des phénomènes sociaux que l'action des uns et des autres est nécessairement confondue. Tel est le cas du fonctionnaire dont le prestige, comme l'efficacité aussi, est fait de la force sociale qu'il incarne, le cas encore de l'homme d'État ou de l'homme de génie auxquels il est accordé seulement qu'ils « tirent des sentiments collectifs dont ils sont l'objet une autorité qui est aussi une force sociale et qu'ils peuvent mettre dans une certaine mesure au service d'idées personnelles ». Et, comme si cette concession si minime était encore excessive, Durkheim s'empresse d'ajouter d'une façon tout de même un peu déconcertante : « Mais ces cas sont dus à des accidents individuels et par suite ne sauraient affecter les traits constitutifs de l'espèce sociale qui seule est l'objet de science » (*Règles*, 2^e éd., p. III, no 1). Et, pour couper court à tout faux espoir qu'il aurait pu susciter du côté individualiste, il confirme cette remarque déjà si peu encourageante par cette conclusion qui l'est encore moins : « La restriction au principe énoncé plus haut n'est donc pas de grande importance pour le sociologue. » Et voilà comment par le veto de la toujours même censure méthodologique, acharnée contre tout retour de flamme subjective, se trouve refoulée toute velléité de tempérer la rigueur du monopole accordé à l'explication purement sociale.

De cette explication, l'individu ne peut rompre la trame pour y insérer, fût-ce à titre d'appoint, sa propre causalité. Sa raison sans doute ne sera pas congédiée. Mais elle ne pourra qu'apporter son adhésion éclairée, jamais son efficacité créatrice, au schéma explicatif reconstitué à l'aide de facteurs sociaux et d'exigences de structure. Tel est le rôle limité de notre autonomie que définira, dans la même ligne étroitement rigoureuse, *l'Éducation morale : enregistrement* lucide et délibéré, mais non législation : « Il ne saurait être question de regarder la raison humaine comme la législation de l'univers physique. Ce n'est pas de nous qu'il a reçu ses lois... ce n'est pas nous qui avons fait le plan de la nature : nous le retrouvons par la science ; nous le repensons et nous comprenons pourquoi il est ce qu'il est. Dès lors, dans la mesure où nous nous assurons qu'il est ce qu'il doit être, c'est-à-dire tel que l'implique la nature des choses, nous pouvons nous y soumettre non pas simplement parce que nous y sommes matériellement contraints, mais parce que nous jugeons qu'il est bon. » Et, de cette analogie avec la libre, parce que rationnelle, adhésion stoïcienne à l'ordre cosmique, notre auteur conclut : « Dans l'ordre moral, il y a place pour la même autonomie et il n'y a place pour aucune autre » (*Éducation morale*, p. 130-132). Mais il faut aller jusqu'au bout de l'analyse durkheimienne de l'autonomie de la raison telle qu'il la définit pour comprendre qu'elle ne rend à l'individu comme tel aucun rôle spécifique. C'est ce qui résultera de maintes déclarations faciles à recueillir dans la célèbre communication sur la détermination du fait moral (reproduite dans *Sociologie et philosophie*, p. 95 sq.) - « Dans le règne moral comme dans les autres règnes de la nature, y lit-on, la raison de l'individu n'a pas de privilège en tant que raison de l'individu. La seule raison pour laquelle vous puissiez légitimement revendiquer, là comme ailleurs, le droit d'intervenir et de s'élever au-dessus de la réalité morale historique en vue de la réformer, ce n'est pas nia raison ni la vôtre, c'est la raison impersonnelle qui ne se réalise vraiment que dans la science... Cette intervention de la science a pour effet de substituer à l'idéal collectif d'aujourd'hui non pas un idéal individuel, mais un idéal également collectif et qui exprime non une personnalité particulière, mais la collectivité mieux comprise. »

La prise de position, on le voit, ne saurait être plus nette et plus catégorique. Et pour que l'on ne risque pas de s'y tromper, l'auteur ajoute encore, se portant vraiment aux extrémités : « Dira-t-on que cette plus haute conscience d'elle-même la société n'y parvient vraiment que dans et par un esprit individuel ? Nullement, car cette plus haute conscience de soi la société n'y parvient que par la science ; et la science n'est pas la chose d'un individu, c'est une chose sociale, impersonnelle au premier chef. » Et enfin : « Si l'on entend que la raison possède en elle-même à l'état immanent un idéal moral qui serait le véritable idéal moral et qu'elle pourrait et devrait opposer à celui que poursuit la société à chaque moment de l'histoire, je dis que cet apriorisme est une affirmation arbitraire que tous les faits contredisent. »

Une telle condamnation que nous avons dite et qui est en effet si nette et si catégorique de toute initiative vraiment individuelle et une telle limitation, beaucoup plus stoïcienne que kantienne, de l'autonomie de la raison, une fois reconnue et admise dans son rôle, sont-elles cependant, dans leur netteté, exemptes d'ambiguïté et de grave ambiguïté ? On ne peut pas le penser. Il y a d'abord cette assimilation qui est plus apparente sans doute que véritable entre ce qui est appelé ici « la raison humaine impersonnelle qui ne se réalise vraiment que dans la science » et la science « chose non d'un individu mais chose sociale, impersonnelle au premier chef », assimilation qui veut nous faire entendre évidemment que la science et la raison dont elle est l'œuvre ne sont impersonnelles, et par conséquent objectives, que parce qu'elles sont collectives, qu'elles sont choses sociales. Essertier¹, dans son livre sur les *Formes inférieures de l'explication*, n'avait-il pas déjà justement dénoncé cette confusion du collectif et de l'impersonnel en fait de science et en fait de raison ? « La pensée impersonnelle, écrivait-il, est tour à tour la pensée qui n'est celle d'aucun individu en particulier et la

¹ Note de l'Éditeur, JMT : Il n'y a pas d'erreur ici. Il s'agit bien d'Essertier.

pensée objective ou vraie qui s'oppose à la pensée subjective. De là une triple équation dans laquelle peut tenir tout le système : la pensée impersonnelle est la pensée vraie, mais elle est aussi la pensée collective. La pensée collective a donc bien créé la pensée vraie. En fait, ce qui vient s'exprimer dans l'impersonnalité de la pensée vraie, c'est la personnalité tout entière. Elle ne représente rien moins que la victoire de l'individu sur sa propre subjectivité. Or celle-ci est précisément composée avant tout de représentations collectives. En résumé, l'impersonnalité impliquée dans la vérité suppose chez celui qui l'a découverte ou qui l'énonce en toute connaissance de cause le plus haut développement de la personnalité et l'affranchissement le plus complet à l'égard des manières collectives de penser... pour faire place à l'objet, c'est-à-dire à l'impersonnel. »

Critique juste. Car si l'impersonnalité qui est en effet marque et critère d'objectivité a bien son rôle dans la science, ce rôle n'est pas celui de découvrir l'explication mais d'en sanctionner l'exactitude par l'adhésion collective qui lui est ou non accordée de la part de la communauté savante. La découverte de l'explication appartient bien par contre à tel ou tel savant - les inventions simultanées n'étant pas tout de même le fait courant. On ne saurait donc, sous le fallacieux prétexte de la sanction collective de l'objectivité, congédier le savant de la science, au bénéfice de la société. En outre, si la science est collective, en effet, et impersonnelle, c'est, plus encore que par l'adhésion collective qui sert de sanction à la découverte individuelle, par l'accumulation des découvertes individuelles offertes à la vérification commune. La science certes n'est pas, Durkheim a raison de le noter, la chose d'un individu. Mais qu'elle soit la chose de plusieurs n'implique pas qu'elle soit non individuelle et donc chose sociale à opposer à l'individu. Enfin le dernier argument suivant lequel revendiquer le rôle d'une raison purement individuelle dans l'explication reviendrait à faire de cette raison une sorte de monade qui contiendrait d'emblée en elle-même le tout de l'explication ou de l'idéal proposés voit trop facilement se retourner contre lui le reproche d'arbitraire qu'il brandit. Bachelard n'a-t-il pas suffisamment montré que la science n'est pas toute faite dans la raison et que l'activité rationaliste n'est féconde que si elle est corps à corps et dialogue perpétuel avec l'expérience. Dialogue institué par son initiateur individuel qui est en attente et non en opposition à l'égard de la collectivité de ceux qui le répéteront pour le vérifier ou le rectifier. Pourquoi là où justement la vérification est de règle opposerait-on le danger de subjectivité à la raison individuelle et privilégierait-on la raison collective, soi-disant seule scientifique, comme si cette raison collective elle-même était tout à fait à l'abri des perversions subjectives, et comme, si la raison individuelle quand, comme le plus souvent, c'est elle qui crée ou invente, était par contre nécessairement suspecte d'arbitraire subjectivité ?

Il n'en reste pas moins qu'une rigueur tend à en entraîner une autre. C'est ainsi que la première rigueur méthodologique renforcée par notre premier thème de la science nous a paru entraîner, avec la condamnation du finalisme et du psychisme, le monopole du critère de la normalité, qu'ensuite une seconde rigueur, issue de la première, a conféré monopole à l'explication par les seules causes sociales, à l'exclusion de toute cause individuelle. Et voici maintenant qu'une troisième rigueur, à son tour issue de la seconde, va venir jeter, ou du moins sembler jeter sur l'explication historique un discrédit analogue à celui qui a frappé l'explication individuelle. Il y a là un glissement d'autant plus curieux à observer que, d'ailleurs, il n'est pas sans retour et que, d'autre part, il montre le danger d'un excès de logique. C'est ce que fait apparaître l'analyse de ce milieu interne qui demeure le seul terrain où l'explication par faits sociaux puisse être cherchée, une fois le facteur individuel écarté, comme nous voyons qu'il vient de l'être.

Tel qu'il est en effet défini, ce milieu interne ne devra comprendre, à l'exclusion de tout facteur individuel, que des facteurs morphologiques de structure, tenant à la façon dont sont attachées au sol ou groupées entre elles les parties constituantes de la société. Bref, ce qui entre en jeu ici pour

expliquer les processus sociaux, ce sont, pour la société considérée, ses *présentes* conditions d'existence et ses forces motrices *actuellement* agissantes, c'est-à-dire, suivant notre auteur, le volume et la densité démographiques, à quoi il faut ajouter, à chaque moment toujours, l'influence des sociétés voisines. Ces causalités d'ailleurs sont à observer à plus d'un niveau, car il n'y a pas qu'un seul milieu social à considérer, mais tous ceux, familial et autres, qui existent à l'intérieur de la société en cause.

Cette conception du milieu social comme facteur déterminant de l'évolution collective est, déclare notre auteur, de la plus haute importance. Car, si on la rejette, la sociologie est dans l'impossibilité d'établir aucun rapport de causalité. En effet « cet ordre de causes écarté, il n'y a pas de conditions concomitantes dont puissent dépendre les phénomènes sociaux ». Et l'on voit comment l'accent ainsi mis sur la concomitance, à laquelle seule la causalité se trouve attachée, exclut la succession, donc l'explication historique, comment le monopole de ce que Durkheim appelle les *circumfusa* aboutit, dans les *Règles* du moins, à la disqualification des *praeterita*. Mais pourquoi cette condamnation dont l'auteur sera le premier, dans ses propres recherches, à ne pas tenir compte ? Nous avons parlé d'un excès de logique qui enchaîne une rigueur à l'autre. Il faut ajouter une sorte de terreur de la philosophie de l'histoire et qui, parce qu'il a vu une telle philosophie perdre Auguste Comte, l'amène à bannir en même temps qu'elle l'histoire proprement dite. Il faudrait ignorer l'œuvre entière de Durkheim pour prendre à la lettre cette déclaration (*Règles*, 2^e éd., p. 116-117) qui exprime ce que nous venons de commenter : « On comprend bien que les progrès réalisés à une époque déterminée rendent possibles de nouveaux progrès. Mais en quoi les prédéterminent-ils ? Il faudrait alors admettre une tendance interne qui pousse sans cesse l'humanité à dépasser les résultats acquis... et l'objet de la sociologie serait de retrouver l'ordre selon lequel s'est développée cette tendance. Mais sans revenir sur les difficultés qu'implique une pareille hypothèse, en tout cas la loi qui exprime ce développement ne saurait avoir rien de causal. » Que par là se trouvent visées la pseudo-loi d'Évolution de Spencer ou la loi des trois états de Comte, soit. Mais par quel glissement, après avoir exorcisé, dans les lignes qui suivent, la « faculté motrice que nous imaginons sous le mouvement », Durkheim peut-il énoncer sans réserve ce principe : « L'état antécédent ne produit pas le conséquent, mais le rapport entre eux est exclusivement chronologique. » Que penser donc entre mille autres exemples possibles de la crise économique de 1929 ? Faut-il croire qu'ouvrir les yeux sur les conditions concomitantes oblige à les fermer sur les conditions antécédentes, comme si la nécessaire solidarité horizontale des conditions d'existence du moment présent devait se détacher de la solidarité verticale qui les lie à l'équilibre précédent, comme si la fonction ne devait rien à la genèse.

Pris à la lettre, tout le passage que nous visons ferait croire qu'on ne puisse rechercher de causes dans l'histoire sans les admettre toutes enchaînées sous l'unique rigueur d'une seule loi qui les déterminerait toutes : « Si, lisons-nous, les principales causes des événements sociaux étaient toutes - (mais qui dit : toutes !) - dans le passé, chaque peuple ne serait plus que le prolongement de celui qui l'a précédé, et les différentes sociétés perdraient leur individualité pour ne plus devenir que les moments divers d'un seul et même développement. » - N'est-ce pas tout au contraire de la variabilité historique des conditions d'existence que dépend justement l'individualité en question ? Si l'histoire n'est pas tout, cela ne signifie pas qu'elle ne soit rien.

C'est d'ailleurs à Durkheim lui-même que nous demandons sur ce point de rectifier Durkheim. Que lisons-nous en effet aux premières lignes de la première leçon du cours inédit ici publié ? Ceci : « La physique des mœurs et du droit a pour objet l'étude des faits moraux et juridiques. Ces faits consistent en des règles de conduite sanctionnées. Le problème que se pose la science est de rechercher : 1° Comment ces règles se sont constituées historiquement, c'est-à-dire quelles sont les causes qui les ont suscitées et les fins utiles qu'elles remplissent. 2° La manière dont elles

fonctionnent dans la société, c'est-à-dire dont elles sont appliquées par les individus. - Mais quoique distinctes, les deux sortes de questions sont étroitement solidaires. Les causes d'où est résulté l'établissement de la règle et les causes qui font qu'elle règne sur un plus ou moins grand nombre de consciences, sans être identiquement les mêmes, sont pourtant de nature à se contrôler et à s'éclairer mutuellement. »

Que s'est-il passé pour qu'il apparaisse ainsi possible de demander à Durkheim lui-même le moyen de réfuter ou du moins de rectifier Durkheim ? Qu'il a sans doute été victime de l'intransigeante rigueur d'un raisonnement qui s'est plus soucié d'exclure les doctrines qu'il repoussait que de suivre le réel qu'il voulait expliquer. D'où ce que nous avons appelé plus haut une chaîne de rigueurs qui s'engendrent et dont il faut ajouter qu'elle se double d'une série d'assimilations et d'oppositions trop rapidement polémiques : opposition de l'objectif et du subjectif, laquelle n'est qu'une autre forme de l'opposition du mécanisme au finalisme, ou encore du scientifique au mystique. D'où exclusion de l'individuel comme s'il ne pouvait que se confondre toujours avec le subjectif pur, rebelle à toute détermination. D'où naturellement ensuite opposition d'un tel individuel ainsi entendu et exclu, à ce milieu social seul privilégié. - Assimilation ensuite de milieu à ambiance, puis d'ambiance à concomitance et de concomitance à présent, pour aboutir enfin, par opposition à ce présent, au congédiement, presque par préterition, du passé vu sous la forme non pas de simple succession si naturellement complémentaire de la concomitance, mais sous la forme d'une totalité soi-disant orientée par une loi unique. Et voilà coïncidamment en fin de compte le recours à l'histoire, pour contribuer à l'explication, se trouve condamné pour des raisons qui ne valent que contre la philosophie de l'histoire, et on oserait presque dire, dans un mouvement d'humeur qui exaspère la logique, mais n'est pas tel cependant qu'il ne puisse, tout chaud, avoir ses retours. Ne s'accompagne-t-il pas en effet de cette déclaration d'un esprit si contraire : « La cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux *antécédents* (c'est nous qui soulignons), et non parmi les états de la conscience individuelle » (*Règles*, 2e éd., p. 109).

Sous le bénéfice de ce principe, qui rétablit le nécessaire équilibre entre l'explication par le milieu et la fonction et l'explication par l'histoire, rien n'empêche d'admettre, avec cependant en outre un sous-entendu de finalité que notre auteur refuserait, mais qui paraît ici indispensable, ce précepte de méthode proprement sociologique : « La convenance et la disconvenance des institutions ne peuvent s'établir que par rapport à un milieu donné », et, comme les milieux sont divers, « il y a une diversité de types qualitativement distincts les uns des autres qui sont tous également fondés dans la nature des milieux sociaux » (*Règles*, 2e éd., p. 118-119).

Ne nous dissimulons pas cependant qu'on a reproché à Durkheim de s'être bientôt détaché de l'analyse méthodique des types divers de milieux et de mœurs, de la constitution, par conséquent, d'une typologie proprement expérimentale des groupes et de la correspondance de leurs institutions à leurs structures particulières, pour se faire le métaphysicien, en quelque sorte, de la sociologie. Il serait passé - signe non équivoque - du pluriel *des* sociétés et *des* représentations collectives au singulier de la Société et de la conscience collective. Certes il n'est pas douteux, comme je l'ai écrit ailleurs et comme j'aurai l'occasion de le répéter un peu plus loin, que la conscience collective s'est trouvée peu à peu auréolée et comme personnifiée, qu'elle a pour ainsi dire pris de la hauteur pour assumer le rôle de plus en plus net de véritable foyer d'idéal. Il n'est pas douteux non plus que Durkheim a vu dans la sociologie plus qu'une science des sociétés, qu'il a pensé que la sociologie se parachevait en philosophie, en philosophie toutefois positivement fondée. Mais s'il a pu trop espérer de la conscience collective, trop magnifier et même diviniser la société, ces ambitions, peut-être ces illusions qui l'apparentaient au Comte doctrinaire qui lui a parfois trop caché et trop fait méconnaître l'autre, ne lui ont jamais à lui-même fait mésestimer ou délaisser l'étude minutieuse des sociétés et des

institutions dans la pluralité variable de leurs formes et dans les diverses modalités de leur être, et de leur fonction et de leur fonctionnement. Il n'a cessé de proclamer que la Morale qu'il voulait solidement établir exigeait de multiples enquêtes préalables sur les groupes divers, et sur la vie et le rôle de ces groupes de toutes sortes qui peuvent exister au sein des sociétés et y conditionner la mentalité et la moralité des individus.

De cette diversité posée par la nature et développée par l'histoire, les présentes leçons de physique des mœurs vont justement partir et faire état, pour déterminer les conduites morales en fonction des types multiples de sociétés ou d'institutions à quoi elles correspondent.

Du cours sur la moralité professionnelle, on constatera qu'il n'est pas moins intéressant au point de vue méthode qu'au point de vue doctrine.

Au point de vue méthode, nous y voyons l'analyse de la fonction du groupement professionnel ne pas exclure, mais appeler au contraire, à côté de l'étude du milieu considéré avec ses conditions présentes d'existence (*circumfusa*), celle de la genèse demandée à l'histoire (*praeterita*) et à l'ethnographie. Nous y voyons la statistique révéler le fonctionnement. Nous sentons enfin, et surtout peut-être, le souci qu'a l'auteur de tirer de l'expérience et de l'histoire des leçons pour l'organisation du présent. La morale professionnelle se trouve ainsi liée à la nature même du groupement social - la corporation - au sein duquel elle règle le comportement des individus.

Le problème est donc de rechercher ce que doivent être les corporations pour qu'elles soient en harmonie avec les conditions actuelles de l'existence. « Il est clair, répond notre auteur, qu'il ne saurait être question de les restaurer telles qu'elles étaient autrefois. Si elles sont mortes, c'est que telles qu'elles étaient elles ne pouvaient plus vivre. Mais quelles formes sont-elles appelées à prendre ? Le problème n'est point facile.

Pour le résoudre d'une manière un peu méthodique et objective il faudrait avoir déterminé de quelle manière le régime corporatif a évolué dans le passé, quelles sont les conditions qui ont déterminé cette évolution. On pourrait alors préjuger avec quelque certitude ce qu'il doit devenir, étant donné les conditions actuelles dans lesquelles se trouvent placées nos sociétés. »

Il y a donc à distinguer dans les institutions - corporations ou autres - des constantes et des variables, les premières correspondant à leur rôle permanent, pour celles des institutions qui apparaissent comme constitutives de toute structure sociale, les secondes aux formes d'adaptation qu'impose le changement de temps et de milieu. Est-il utile de rappeler, en vue d'une juste appréciation, que tout ce que Durkheim a écrit sur le sujet est très antérieur aux diverses expériences contemporaines de corporatisme et de néo-corporatisme. Ces expériences d'ailleurs, pour aberrantes qu'elles aient pu être dans leur désir d'accaparer, et pour cela de subordonner et de déformer le corporatisme, n'ont nullement fait la preuve que le rôle propre de celui-ci puisse disparaître. L'existence de groupements plus étroits et spécialisés apparaît toujours normale et nécessaire à toute société politique pour y administrer des intérêts et y imposer des règles professionnelles et morales auxquelles le pouvoir central ne peut présider que de trop haut ou sans toute la compétence nécessaire. N'est-il pas significatif à cet égard de voir le droit public s'émietter sous tant de formes et déléguer une partie de son pouvoir, même s'il doit garder son arbitre souverain ?

Si du point de vue de la méthode nous passons, comme nous venons déjà de le faire insensiblement, à celui de la doctrine, le cours en question nous fait apercevoir en gros ceci. L'intérêt s'y attache à la vie économique pour une double raison : on y aperçoit de toutes parts le profil de cette

division du travail où l'auteur voit, bien plus encore qu'un phénomène économique, un phénomène proprement social, résultat nécessaire de causes sociales (variations du volume et de la densité des groupements). On y constate d'autre part que le progrès cependant continu de la division du travail ne s'est pas accompagné de son corrélatif normal d'intégration et de réglementation. Le groupement professionnel apparaît ainsi comme un indispensable ferment de solidarité mais qui n'a pas réussi à se donner tout l'être qui lui serait nécessaire pour jouer son rôle propre. Et par là enfin l'on rejoint l'un des thèmes philosophiques majeurs de l'auteur : la nécessité pour l'individu qui n'est ce qu'il est que dans et par la société de n'être privé, s'il veut échapper à la ruineuse anarchie, d'aucun des encadrements, des soutiens que peuvent lui offrir les divers groupes ou sous-groupes sociaux. Ayant rejoint ce thème majeur, on retrouve en même temps l'idée maîtresse du livre sur le suicide et des leçons sur le respect de la personne. Organisez, organisez et en organisant vous moraliserez. Par là Durkheim rejoint, quoiqu'il l'ait plus d'une fois durement critiqué, cet Auguste Comte auquel nous avons commencé par le rattacher. Mais pour Durkheim le développement des organismes professionnels comportait aussi de directes applications politiques dans le domaine à la fois national et international. Celles-ci donnaient lieu de sa part à de singulières anticipations et sans doute aussi à certaines illusions. Mais répétons que ce cours ne serait pas aujourd'hui ce qu'il fut il y a un demi-siècle. S'il est donc légitime de retenir les premières, il serait moins juste de lui reprocher les secondes.

Quoi qu'il en soit, la seconde édition de la *Division du travail social* contenant l'importante introduction que l'on sait consacrée précisément aux groupements professionnels, c'est aux autres leçons rassemblées dans le présent volume que s'attachera le plus vif intérêt. Sans avoir l'inutile prétention de les résumer, et, par là, sembler vouloir dispenser de les lire, signalons l'importance de celles, d'ailleurs les plus nombreuses, consacrées à la morale civique, et, en vue d'établir celle-ci, à l'analyse de la nature de la société politique et de l'État. Nous touchons avec elles à la partie la plus suggestive et la moins attendue du livre. On ne s'étonnera pas d'y voir l'État rattaché tout d'abord, et comme par provision, à la notion de pouvoir constitué et d'aménagement juridique du groupe. Mais comme il est l'organe éminent de la société politique, c'est celle-ci que d'abord il s'agit de définir. L'auteur, on s'en doute, ne la définira pas à partir de la société domestique, de la famille, où il refuse de voir son origine. Pas davantage en fonction de sa fixation au sol, puisqu'il y a des sociétés nomades, ou même par l'importance numérique, cependant à considérer, de sa population. Mais par le fait que la société politique intègre en elle des groupes secondaires de nature différente, groupes qui lui sont plus utiles que nuisibles, s'il est vrai qu'ils la constituent et sans qu'elle-même puisse jamais devenir, à son tour, groupe secondaire. C'est au sein du seul fédéralisme que les sociétés politiques peuvent présenter, concurremment avec leur aspect primaire fondamental, un aspect secondaire qui reflète la part d'elles-mêmes fédérée, c'est-à-dire dépouillée de souveraineté. Hors de là, si je comprends bien, la société est dite politique quand elle se présente - pour parier un langage non durkheimien - sous figure d'un englobant souverain. Sans doute évoquera-t-on contre cette définition, qui reflète bien la pensée de l'auteur, mais en révélerait en même temps la contradiction, la fameuse société segmentaire simple que le dangereux chapitre des *Règles* que nous avons déjà vus prétend donner comme source de toute composition politique et base de classification des diverses espèces de sociétés. Mais il est juste de rappeler que la chose est présentée surtout comme hypothèse ; ce qui invite, semble-t-il, à voir dans cette soi-disant société politique simple une sorte de limite dans le sens, si l'on veut, où Bergson présente sa « perception pure » comme une limite jamais atteinte où se rejoindraient conscience et matérialité. Ici de même nous partirions pour définir l'essence de la société politique, de l'englobant qui serait comme la différentielle du synoecisme politique. Cette comparaison devant cependant être affectée de cette réserve qu'il n'y a pas surgissement successif, mais simultané, des parties non politiques englobées et de l'englobant politique.

C'est d'un tel groupe complexe que l'État est donc l'organe, mais pourvu lui-même d'organes secondaires d'exécution, et de telle sorte que ce n'est pas, comme l'on peut être tenté de le croire, l'exécutif qu'il faut voir d'abord et essentiellement en lui. Au vrai ce n'est pas cela qu'il est, même pas organe au sens strictement juridique, mais plutôt représentant *brain-trust* collectif, dirions-nous aujourd'hui, dont la fonction propre, avec psychologie et autonomie y attachées, consiste, selon la formule de notre auteur, « à élaborer certaines représentations qui valent pour la collectivité », et bien entendu aussi à gérer, aux nom et place de celle-ci, ses intérêts communs. L'État serait donc directement délibératif, et indirectement seulement, et par procuration donnée à son administration, exécutif. S'ensuit-il une sorte de dirigisme universel de la pensée et du comportement où les quelques-uns, très peu nombreux, composant la petite collectivité *sui generis* - car c'en est une - ayant nom État, penseraient et voudraient pour tous ? Non, s'il est vrai, comme le pense l'auteur, que les droits innés de l'individu que l'on serait tenté d'opposer à ce petit Leviathan sont non pas innés, mais au contraire conférés audit individu par ledit État, dans l'exacte mesure où le progrès naturel de la vie sociale, qui va de l'hétéronomie à l'autonomie, dessine plus nettement, sur fond social, le profil distinct de l'individu. Celui-ci tire alors de son habitude d'obéir l'aptitude à commander et à se faire reconnaître comme individu et souverain et à devenir le modelleur de cette société qui l'a d'abord modelé.

Ne laissons pas croire cependant que Durkheim nous suivrait jusqu'à ce point d'autonomie individuelle où nous aimerions l'entraîner. On lira dans le présent cours cette très nette déclaration qui suffisait à le retenir : « En même temps que la société alimente et enrichit la nature individuelle, elle tend inévitablement à se l'assujettir. Précisément parce que le groupe est une force morale à ce point supérieure à celle des parties, le premier tend nécessairement à se subordonner les secondes. » Ajoutons bien vite qu'il nous est dit heureusement et presque en même temps : quand la société s'étend, son étreinte se desserre. À ce moment la société politique devient tutélaire parce que son étreinte porte moins directement sur les individus que sur les groupes secondaires qu'il lui faut d'une part équilibrer et contre lesquels d'autre part il est à la fois de son devoir et de son intérêt de défendre les individus. Si ceux-ci, menacés par l'étreinte plus proche et donc plus serrée des petits groupes, se trouvaient asservis par eux, ces groupes, forts de cet asservissement, risqueraient de retourner dangereusement contre le pouvoir politique de l'« État-englobant » leur féodalisme exaspéré. Les vassaux devenant ainsi les maîtres, la société politique se détruirait elle-même. C'est de son instinct de conservation que la mobilité et la liberté de l'individu sont le fruit. Il y a là comme une mécanique de contrepoids qui rappelle ce Montesquieu auquel l'on sait que Durkheim a consacré sa thèse latine.

C'est dire que nous ne sommes pas en présence d'une mystique de l'État, et que si celui-ci, comme le prévoit l'auteur, se trouve amené à étendre toujours ses attributions, c'est que la vie sociale ne saurait se compliquer et se diversifier sans développer sa réglementation, mais une réglementation qui, pour les mêmes raisons que nous venons d'analyser à propos des rapports de l'État avec ses sous-groupes, protège beaucoup plus l'individu qu'elle ne l'entrave. Notre auteur le répète à plus d'une reprise : ce qui est à la base du droit individuel ce n'est pas la notion d'individu tel qu'il est, mais c'est la manière dont la société le conçoit, l'estimation qu'elle en fait; et, jugeant cette estimation toujours plus élevée, il est si loin de voir dans l'État une menace pour l'individu qu'il lui assigne au contraire comme rôle, « appeler progressivement l'individu à l'existence morale », et qu'il relève, au milieu de croyances religieuses ou morales qui lui semblent s'affaiblir, le culte au contraire montant de la personne humaine.

Cette montée de la personne, émergeant de l'indivision des communautés primitives pour se faire progressivement reconnaître et honorer, est également l'idée maîtresse qui axe les leçons consacrées à la propriété et au contrat. Il est maintenant facile de s'en faire une rapide idée. Comment d'abord la

propriété naît. La religiosité, diffuse dans les choses et qui les soustrayait originellement à toute appropriation profane, a été reportée, au moyen de rites déterminés, soit au seuil de la maison, soit à la périphérie du champ, et y constitue comme une ceinture de sainteté qui a protégé l'espace ainsi limité contre tout empiètement étranger. Seuls pouvaient y pénétrer ceux que des liens rituels habilitaient à un contact avec les puissances invisibles du sol. Puis la religiosité passant des choses tabouées aux personnes mystiquement habilitées, ce furent ces personnes elles-mêmes qui, à leur tour, se trouvèrent en situation et en monopole de conférer aux choses qu'elles déclarèrent *leurs* cette religiosité qui en faisait une propriété protégée. D'où le passage de la propriété collective à la propriété individuelle, qui ne se trouve vraiment assise que du jour où l'individu devient capable d'imposer le prestige de sa personne, en la présentant comme l'incarnation même du groupe, de ses ancêtres, de sa religiosité, de son pouvoir. Modèle cherché, en ce temps, du droit privé dans le droit public, alors qu'aujourd'hui le droit public aurait au contraire tant de modèles à puiser dans le droit privé, et le comportement des nations dans celui des personnes !

À propos du contrat, ce sont des filiations analogues qui sont recherchées pour nous faire apercevoir à travers quels avatars et au prix de quelles extraordinaires et coûteuses complications peut être obtenu un résultat apparemment aussi simple que le libre engagement réciproque de deux individus par simple déclaration et acceptation de leur volonté déclarée. Ni l'intention, ni la déclaration proclamées n'y suffisent d'abord : il y faut mobiliser le rituel, remuer, pour ainsi dire, tout le droit. Et ce ne sont même pas des personnes singulières, mais des groupes entiers, qu'affronte collectivement cette opération précontractuelle aussi compliquée et coûteuse qu'une opération de guerre ou qu'un laborieux traité de paix. Pour que ce soient des individus seuls qui y interviennent, et selon leurs propres besoins, pour que l'objet ou la foi qu'ils échangent les fassent d'emblée propriétaires ou engagés, il faudra toute une série de simplifications aussi lentement acquises que celles de l'habitude muée en instinct et surtout, pour profiter de ces simplifications, devra intervenir cet avènement individualiste de la personne, idée-force déjà plus haut rencontrée et grâce à quoi, enfin cette personne recevra capacité, dans le contrat, de jurer spontanément et solidement sa foi.

Que conclure finalement de ces rapides esquisses ? Sur quelque terrain que nous ayons suivi les développements de la doctrine durkheimienne, ne les avons-nous pas vus converger vers l'exaltation de la personne humaine, objet finalement d'un véritable culte ? Par contre, en analysant la méthode et les thèmes dominants qui l'orientaient, n'avions-nous pas constaté que cette méthode, soucieuse sans doute de ne rien laisser échapper de la spécificité du « social » ni davantage de « l'humain » - social et humain étant tout un à ses yeux - s'appliquait cependant de son effort le plus constant à éviter toute intrusion, soit comme agent d'initiative, soit comme facteur d'explication, de l'individu en tant qu'individu. Le danger d'une entrée de l'individu dans le système n'était-il pas qu'elle introduise avec lui une imprévisible et capricieuse subjectivité, d'obscurités tendances inconscientes ou mystiques, sans parler de l'invention pure qui brise la chaîne et défie l'explication - toutes choses mortelles, semblait-il, à l'objectivité que devait, sans perdre son objet tout de même, gagner à tout prix la nouvelle science.

Comment dès lors échapper à cette apparente contradiction et sortir de l'impasse sans dissoudre cet humain si opportunément déterminable par sa dimension sociale, mais en exorcisant tout de même l'individuel nécessairement sacrifié, croyait-on, à la science ? Se contenter de retenir la seule dimension sociale, comme le proposait la méthode, était-ce assez pour permettre à la doctrine d'exalter, comme nous venons de le voir, la personne ? - Oui, mais à la seule et nécessaire condition que cette personne ne soit que le reflet de la société, son premier-né, pour ainsi dire, et qu'avec toutes ses complaisances elle a comblé d'assez de dons pour lui permettre de rayonner et de se faire respecter en qualité de personne. En vue de quoi il a fallu, comme nous l'avons déjà laissé pressentir,

hausser cette société tutélaire très au-dessus du niveau moyen du psychisme et de la moralité et de la génialité de la masse des individus.

On sait ce que l'on lit dans le *Suicide* (p. 359-360). « C'est une erreur fondamentale de confondre, comme on l'a fait tant de fois, le type collectif d'une société avec le type moyen des individus qui la composent. L'homme moyen est d'une très médiocre moralité. Seules les maximes les plus essentielles de l'éthique sont gravées en lui avec quelque force ; et encore sont-elles loin d'y avoir la précision et l'autorité qu'elles ont dans le type collectif, c'est-à-dire dans l'ensemble de la société. Cette confusion que Quételet a précisément commise fait de la genèse de la morale un problème incompréhensible. Car puisque l'individu est en général d'une telle médiocrité, comment une morale a-t-elle pu se constituer qui le dépasse à ce point si elle n'exprime que la moyenne des tempéraments individuels ? Le plus ne saurait sortir du moins. » Face à cette insuffisante moyenne, la morale nous est présentée « comme un système d'états collectifs ». Dans *l'Éducation morale* nous trouvons la même note, mais plus accusée encore dans le sens idéaliste (p. 140) : « La société dont nous avons fait l'objectif de la conduite morale dépasse infiniment le niveau des intérêts individuels. Ce que nous devons surtout aimer en elle, ce n'est pas son corps, mais son âme. Et ce qu'on appelle l'âme d'une société qu'est-ce autre chose qu'un ensemble d'idées que l'individu isolé n'aurait jamais pu concevoir, qui débordent sa mentalité, et qui ne se sont formées et ne vivent que par le concours d'une pluralité d'individus associés. » D'ouvrage en ouvrage la société gagne des titres de noblesse. La voici telle que nous la présente la célèbre communication sur *les jugements* de valeur : « La société, en même temps qu'elle est la législatrice à laquelle nous devons le respect, est la créatrice et le dépositaire de tous ces biens de la civilisation auxquels nous sommes attachés de toutes les forces de notre âme. » Et enfin le point culminant du même texte : « C'est la société qui le pousse (l'individu) ou l'oblige à se hausser au-dessus de lui-même... Elle ne peut pas se constituer sans créer de l'idéal. »

Si du point culminant nous redescendons au point de départ, nous ne pouvons que constater qu'il se trouve dans cette observation difficilement contestable : le fait même de l'agrégation d'individus en société, avec toutes les structurations et, en regard, toutes les interactions mentales et comportements réciproques qu'il implique nécessairement, fait surgir tout un système de représentations, de symboles, d'échanges et d'obligations étranger à l'isolement individuel. Riche d'un pareil appoint, comment la société eût-elle pris moindre figure que celle d'une conscience collective où notre auteur, toujours en même scientifique méfiance de toute subjectivité individuelle, se trouve ainsi naturellement situer la source de l'idéal et le fondement de toute régulation. Le caractère collectif de cette conscience ne la maintient-elle pas dans le cadre de l'objectif, et son caractère synthétique ne lui assure-t-il pas, avec la spécificité nécessaire, le pouvoir créateur cherché ? Si oui, socialiser c'est humaniser et sans faire tort à la science.

Mais si tout l'humain ne se logeait décidément pas dans la conscience collective ? Mais si une part de cet humain ne surgissait au contraire qu'en demeure individuelle, après l'individu bien entendu dessiné sur fond social où peut-être, en effet, seulement il peut naître, mais où rien ne l'empêche d'acquérir à son tour vertu de synthèse, d'invention, de signification et d'obligation ? Peut-être alors un tel individu ne se contenterait-il plus, pour la personne, ainsi promue en lui, d'un génie délégué et où ce n'est pas sa propre image qu'il pourrait contempler ? Peut-être estimerait-il, reflet mué en lumière, et une fois noué en lui le faisceau - synthèse aussi - d'une vraie conscience individuelle, qu'une telle conscience sienne devrait être appelée source, non pas source unique, mais l'une des deux sources du devenir humain, et demanderait-il à entrer au même titre que la société dans le système d'explication sociologique, s'il est vrai qu'en face de l'individu ainsi présenté l'on ait le droit de dire que de l'individuel aussi il peut y avoir science.

Science compréhensive parce que explicative et non compréhensive par défaillance de l'explicative. La compréhension en effet ne saurait être victorieusement opposée à l'explication que si celle-ci se confondait purement et simplement avec l'observation. Or, l'explication diffère, au contraire, de l'observation par l'hypothèse qu'elle lui propose et par la signification que, compréhensive à son tour, elle lui impose. Et si, au terme de la réduction intelligible, la causalité décidément résiste à l'identité, et qu'un résidu, divers irréductible ou devenir irréversible, se dégage, qui pensera qu'en face d'un tel éventuel résidu une compréhension, fût-elle « clairvoyance pathique » que l'on voudrait substituer à l'explication, ait vraiment mieux à dire que l'explication elle-même ou, en tout cas, ait seule droit à parler? C'est, au contraire, l'explication qui, pour avoir poussé l'analyse presque à ses limites, pourra valablement parler d'originalité individuelle et, sans peur ni reproche, l'assigner comme cause. Explication et compréhension n'ont ni à être opposées ni à être renvoyées dos à dos. Elles sont sœurs et nécessairement sœurs amies.

Georges DAVY (1950)

. ←

PREMIÈRE LEÇON

LA MORALE PROFESSIONNELLE

· <

La physique des mœurs et du droit a pour objet l'étude des faits moraux et juridiques. Ces faits consistent en des règles de conduite sanctionnée. Le problème que se pose la science est de rechercher :

1° Comment ces règles se sont constituées historiquement, c'est-à-dire quelles sont les causes qui les ont suscitées et les fins utiles qu'elles remplissent.

2° La manière dont elles fonctionnent dans la société, c'est-à-dire dont elles sont appliquées par les individus.

Autre chose est, en effet, de se demander comment s'est formée notre notion actuelle de la propriété, et d'où vient, par suite, que le vol dans les conditions fixées par la loi est un crime ; autre chose est de déterminer quelles sont les conditions qui font que la règle protectrice du droit de propriété est plus ou moins bien observée, c'est-à-dire, comment il se fait que les sociétés ont plus ou moins de voleurs. Mais, quoique distinctes, les deux sortes de questions ne sauraient être séparées dans l'étude ; car elles sont étroitement solidaires. Les causes d'où est résulté l'établissement de la règle, et les causes qui font qu'elle règne sur un plus ou moins grand nombre de consciences, sans être identiquement les mêmes, sont pourtant de nature à se contrôler et à s'éclairer mutuellement. Le problème de la genèse et le problème du fonctionnement ressortissent donc à un ordre de recherches. C'est pourquoi les instruments de la méthode qu'emploie la physique des mœurs et du droit sont de deux sortes : d'une part, il y a l'histoire et l'ethnographie comparées qui nous font assister à la genèse de la règle, qui nous en montrent les éléments composants dissociés puis se surajoutant progressivement les uns aux autres ; en second lieu, il y a la statistique comparée qui permet de mesurer le degré d'autorité relative dont cette règle est investie auprès des consciences individuelles, et de découvrir les

causes en fonction desquelles varie cette autorité. Sans doute, nous ne sommes pas actuellement en état de traiter chaque problème moral à l'un et à l'autre point de vue, car, très souvent, les renseignements statistiques nous font défaut. Mais il n'est pas sans importance de remarquer qu'une science complète doit se poser les deux questions.

L'objet de la recherche ainsi défini, les divisions de la science étaient par cela même déterminées. Les faits moraux et juridiques - nous dirons plus brièvement les faits moraux tout court -, consistent en des règles de conduite sanctionnées. La sanction est donc la caractéristique générale de tous les faits de ce genre. Nul autre fait d'ordre humain ne présente cette particularité. Car la sanction, telle que nous l'avons définie, n'est pas simplement toute conséquence engendrée spontanément par un acte que l'homme accomplit, comme quand on dit, par un emploi abusif du mot, que l'intempérance a pour sanction la maladie, ou la paresse du candidat l'échec à l'examen. La sanction est bien une conséquence de l'acte, mais une conséquence qui résulte, non de l'acte pris en lui-même, mais de ce qu'il est conforme ou non à une règle de conduite préétablie. Le vol est puni et cette peine est une sanction. Mais elle ne vient pas de ce que le vol consiste en telles et telles opérations matérielles ; la réaction répressive qui sanctionne le droit de propriété est due tout entière à ce que le vol, c'est-à-dire l'attentat contre la propriété d'autrui, est défendu. Le vol n'est puni que parce qu'il est prohibé. Supposez une société qui ait de la propriété une idée différente de celle que nous en avons, et bien des actes qui sont aujourd'hui considérés comme des vols et punis comme tels, perdront ce caractère et cesseront d'être réprimés. La sanction ne tient donc pas à la nature intrinsèque de l'acte puisqu'elle peut disparaître, l'acte restant ce qu'il était. Elle dépend tout entière du rapport que soutient cet acte avec une règle qui le permet ou qui le prohibe. Et voilà pourquoi c'est par elle que se définissent toutes les règles du droit et de la morale.

Cela étant, la sanction, étant l'élément essentiel de toute règle morale quelle qu'elle soit, devait naturellement constituer le premier objet de notre recherche. C'est pourquoi la première partie de ce cours a été consacrée à une théorie des sanctions. Nous avons distingué les différentes sortes de sanctions : pénales, morales, civiles - cherché leur souche commune et comment, à partir de cette souche, elles avaient été déterminées à se différencier. Cette étude des sanctions a été faite indépendamment de toute considération relative aux règles elles-mêmes. Mais après avoir ainsi isolé leur caractéristique commune, il nous fallait arriver aux règles elles-mêmes. C'est là ce qui constitue la partie essentielle et centrale de la science.

Passons aux règles, il en est de deux sortes. Les unes s'appliquent à tous les hommes indistinctement. Ce sont celles qui sont relatives à l'homme en général, considéré soit chez chacun de nous, soit chez autrui. Toutes celles qui nous prescrivent la manière dont il faut respecter ou développer l'humanité, soit en nous, soit chez nos semblables, valent également pour tout ce qui est homme indistinctement. Ces règles de morale universelle se répartissent en deux groupes : celles qui concernent les rapports de chacun de nous avec soi-même, c'est-à-dire celles qui constituent la morale dite individuelle, celles qui concernent les rapports que nous soutenons avec les autres hommes, abstraction faite de tout groupement particulier. Les devoirs que nous prescrivent les unes et les autres tiennent uniquement à notre qualité d'homme ou à la qualité d'hommes de ceux avec lesquels nous nous trouvons en relation. Ils ne sauraient donc, au regard d'une même conscience morale, varier d'un sujet à l'autre. Nous avons étudié le premier de ces deux groupes de règles, et l'étude du second constituera la dernière partie du cours. Il ne faut pas d'ailleurs trop s'étonner que ces deux parties de la morale, qui, par certains côtés sont si étroitement parentes, soient à ce point séparées dans notre étude et situées aux deux extrémités de la science. Cette classification n'est pas sans raison. Les règles de la morale individuelle ont en effet pour fonction de fixer dans la conscience de l'individu les assises fondamentales et générales de toute la morale ; c'est sur ces assises que tout le reste repose. Au

contraire, les règles qui déterminent les devoirs que les hommes ont les uns envers les autres par cela seul qu'ils sont hommes, sont la partie culminante de l'éthique. C'en est le point le plus élevé. C'est la sublimation du reste. L'ordre de la recherche n'est donc pas artificiel ; il correspond bien à l'ordre des choses.

Mais entre ces deux points extrêmes s'intercalent des devoirs d'une autre nature. Ils tiennent non à notre qualité générale d'hommes, mais à des qualités particulières que tous les hommes ne présentent pas. Déjà, Aristote remarquait que, dans une certaine mesure, la morale varie avec les agents qui la pratiquent. La morale de l'homme, disait-il, n'est pas celle de la femme ; la morale de l'adulte n'est pas celle de l'enfant ; celle de l'esclave n'est pas celle du maître, etc. L'observation est juste, et elle est aujourd'hui d'une plus grande généralité que ne pouvait supposer Aristote. En réalité, la majeure partie de nos devoirs ont ce caractère. C'était déjà le cas pour ceux que nous avons eu l'occasion d'étudier l'an dernier, c'est-à-dire pour ceux dont l'ensemble constitue le droit et la morale domestique. Là, en effet, nous trouvons la différence des sexes, celle des âges, celle qui vient du degré plus ou moins proche de parenté, et toutes ces différences affectent les relations morales. Il en est de même aussi des devoirs que nous aurons prochainement l'occasion d'étudier, c'est-à-dire des devoirs civiques ou devoirs de l'homme envers l'État. Car comme tous les hommes ne dépendent pas du même État, ils ont de ce fait des devoirs différents et parfois contraires. Sans même parler des antagonismes qui se produisent ainsi, les obligations civiques varient suivant les États, et tous les États ne sont pas de même nature. Les devoirs du citoyen ne sont pas les mêmes dans une aristocratie ou dans une démocratie, dans une démocratie ou dans une monarchie. Cependant, devoirs domestiques et devoirs civiques présentent encore un assez grand degré de généralité. Car tout le monde, en principe, appartient à une famille et en fonde une. Tout le monde est père, mère, oncle, etc. Et si tout le monde n'a pas le même âge au même moment, ni par suite, les mêmes devoirs au sein de la famille, ces différences ne durent jamais qu'un temps, et si ces devoirs divers ne sont pas remplis en même temps par tous, ils sont remplis par chacun successivement. Il n'en est pas dont l'homme n'ait eu à s'occuper, au moins normalement. Les différences qui viennent du sexe sont seules durables, et elles se réduisent à des nuances. De même si la morale civique change suivant les États, tout le monde cependant dépend d'un État, et a pour cette raison des devoirs qui se ressemblent partout dans leurs traits fondamentaux (devoirs de fidélité, de dévouement). Il n'est pas d'homme qui ne soit citoyen. Mais il est une sorte de règles dont la diversité est beaucoup plus marquée : ce sont celles dont l'ensemble constitue la morale professionnelle. Nous avons des devoirs comme professeurs, qui ne sont pas ceux des commerçants ; l'industriel en a de tout autres que le soldat, le soldat que le prêtre, etc. On peut dire à cet égard qu'il y a autant de morales que de professions différentes, et, comme en principe, chaque individu n'exerce qu'une profession, il en résulte que ces différentes morales s'appliquent à des groupes d'individus absolument différents. Ces différences peuvent même aller jusqu'au contraste. Ces morales ne sont pas seulement distinctes les unes des autres, il en est entre lesquelles il y a une véritable opposition. Le savant a le devoir de développer son esprit critique, de ne soumettre son entendement à aucune autre autorité que celle de la raison ; il doit s'efforcer d'être un libre esprit. Le prêtre, le soldat, à certains égards, ont le devoir contraire. L'obéissance passive, dans une mesure à déterminer, peut être pour eux obligatoire. Le médecin a parfois le devoir de mentir ou de ne pas dire la vérité qu'il connaît ; l'homme des autres professions a le devoir opposé. Ici donc, nous trouvons, au sein de chaque société, une pluralité de morales qui fonctionnent parallèlement. C'est de cette partie de l'éthique que nous allons nous occuper. La place que nous lui assignons ainsi dans la suite de cette étude est d'ailleurs en parfaite conformité avec le caractère que nous venons de lui reconnaître. Ce particularisme moral, si l'on peut ainsi parler, qui est nul dans la morale individuelle, apparaît dans la morale domestique, pour atteindre son apogée dans la morale professionnelle, décliner avec la morale civique et disparaître à nouveau avec la morale qui règle les rapports des hommes en tant qu'hommes. A cet égard donc, la morale professionnelle se trouve bien à son rang, entre la morale familiale dont

nous avons parlé, et la morale civique dont nous parlerons plus tard. C'est pourquoi nous allons en dire quelques mots.

Mais nous ne pouvons en parler que brièvement ; car il est manifestement impossible de décrire la morale propre à chaque profession, - et ce serait déjà une grosse entreprise que cette description - et de l'expliquer. Nous ne pouvons que présenter quelques considérations sur les questions les plus importantes qui peuvent se poser à ce sujet. Nous les ramènerons à deux : 10 Quel est le caractère général de la morale professionnelle par rapport aux autres sphères de l'éthique ? 20 Quelles sont les conditions générales nécessaires à l'établissement et au fonctionnement normal de toute morale professionnelle ?

Le trait distinctif de cette morale, ce qui la différencie des autres parties de l'éthique, c'est l'espèce de désintéressement avec lequel la conscience publique la considère. Il n'est pas de règles morales dont la violation, au moins en général, ne soit regardée par l'opinion avec autant d'indulgence. Les fautes qui ne concernent que l'exercice de la profession ne sont l'objet que d'un blâme assez incertain au-delà du milieu proprement professionnel. Elles passent pour vénielles. Jamais la peine disciplinaire prononcée par exemple contre un fonctionnaire par ses supérieurs hiérarchiques ou les tribunaux spéciaux dont il relève n'entache gravement l'honneur du coupable, à moins, bien entendu, qu'elle ne soit en même temps une offense contre la morale commune. Un percepateur qui commet une indélégatesse est traité comme tous les auteurs d'indélégatesse ; mais un agent comptable qui se contente de ne pas observer les règles d'une comptabilité scrupuleuse, un fonctionnaire, d'une manière générale, qui met un zèle insuffisant dans l'accomplissement de ses fonctions ne fait pas l'effet d'un coupable, alors que pourtant il est traité comme tel dans le corps auquel il appartient. Le fait de ne pas faire honneur à sa signature est une honte, presque la honte suprême, dans les milieux d'industriels et de commerçants. On le juge d'un tout autre oeil ailleurs. Nous ne songeons pas à refuser notre estime à un failli, qui n'est que failli. Ce caractère de la morale professionnelle s'explique d'ailleurs aisément. Elle ne peut pas intéresser vivement la conscience commune, précisément parce qu'elle n'est pas commune à tous les membres de la société, parce que, en d'autres termes, elle est un peu en dehors de la conscience commune. Précisément parce qu'elle règle des fonctions que tout le monde ne remplit pas, tout le monde ne peut pas avoir le sentiment de ce que sont ces fonctions, de ce qu'elles doivent être, de ce que doivent être les relations spéciales des individus qui en sont chargés. Tout cela échappe plus ou moins à l'opinion générale, se trouve au moins partiellement en dehors de sa sphère immédiate d'action. Voilà pourquoi le sentiment public ne se trouve que faiblement offensé par ces sortes de fautes. Celles-là seules l'atteignent qui, par leur gravité, sont susceptibles d'avoir des répercussions générales.

Par cela même se trouve indiquée la condition fondamentale sans laquelle il ne peut pas y avoir de morale professionnelle. Une morale est toujours l'œuvre d'un groupe et ne peut fonctionner que si ce groupe la protège de son autorité. Elle est faite de règles qui commandent aux individus, qui les obligent à agir de telle ou telle manière, qui imposent des bornes à leurs penchants et leur défendent d'aller plus loin. Or il n'y a qu'une puissance morale, et par conséquent commune qui soit supérieure à l'individu, et qui puisse légitimement lui faire la loi, c'est la puissance collective. Dans la mesure où l'individu est abandonné à lui-même, dans la mesure où il est affranchi de toute contrainte sociale, il est affranchi aussi de toute contrainte morale. La morale professionnelle ne saurait se soustraire à cette condition de toute morale. Puisque donc la société dans son ensemble s'en désintéresse, il faut qu'il y ait dans la société des groupes spéciaux au sein desquels elle s'élabore et qui veillent à la faire respecter. Ces groupes, c'est et ce ne peut être que les groupes formés par la réunion des individus de la même profession, ou groupes professionnels. Aussi, tandis que la morale commune a pour substratum unique, pour seul organe, la masse de la société, les organes de la morale professionnelle

sont multiples. Il y en a autant que de professions ; et chacun de ces organes jouit, et par rapport aux autres, et par rapport à l'ensemble de la société, d'une autonomie relative, puisque pour les relations à la réglementation desquelles il est préposé, il est seul compétent. Et ainsi apparaît, avec plus d'évidence encore que dans ce qui précède, le caractère particulier de cette morale : c'est qu'elle implique une véritable décentralisation de la vie morale. Tandis que l'opinion qui est à la base de la morale commune, est diffuse dans toute la société, sans qu'on puisse dire à proprement parler qu'elle réside ici plutôt que là, la morale de chaque profession est localisée dans une région restreinte. Il se forme ainsi des foyers de vie morale distincts quoique solidaires, et la différenciation fonctionnelle correspond à une sorte de polymorphisme moral.

De cette proposition en découle immédiatement une autre, à titre de corollaire. Puisque chaque morale professionnelle est l'œuvre du groupe professionnel, elle sera ce qu'est ce groupe. D'une manière générale, toutes choses étant égales, plus un groupe est fortement constitué, plus les règles morales qui lui sont propres sont nombreuses et plus elles ont d'autorité sur les consciences. Car plus il est cohérent, plus les individus sont étroitement et fréquemment en contact ; or, plus ces contacts sont fréquents et intimes, plus il y a d'idées et de sentiments échangés, plus l'opinion commune s'étend à un plus grand nombre de choses, précisément parce qu'il y a un plus grand nombre de choses mises en commun. Imaginez au contraire une population clairsemée sur une vaste surface, sans que les différentes fractions puissent communiquer aisément, chacun vivra de son côté, et l'opinion publique ne se formera que pour les cas rares qui nécessiteront le laborieux assemblage de ces sections éparses. En même temps, quand le groupe est fort, son autorité se communique à la discipline morale qu'il institue, et qui est par suite respectée dans la même mesure. Au contraire, une société inconsistante, au contrôle de laquelle il est facile d'échapper, que l'on ne sent pas toujours présente, ne peut communiquer aux préceptes qu'elle édicte qu'un bien faible ascendant. Par conséquent, nous pouvons dire que la morale professionnelle sera d'autant plus développée et d'un fonctionnement d'autant plus avancé que les groupes professionnels eux-mêmes auront plus de consistance et une meilleure organisation.

Cette condition est suffisamment remplie par un certain nombre de professions. C'est surtout le cas de celles qui sont plus ou moins directement rattachées à l'État, c'est-à-dire qui ont un caractère public, armée, enseignement, magistrature, administration, etc. Chacun de ces groupes de fonctions forme un corps défini, qui a son unité, sa réglementation spéciale, que des organes spéciaux sont chargés de faire respecter. Ces organes sont tantôt des fonctionnaires déterminés préposés au contrôle de ce que font leurs subordonnés (inspecteur, directeur, supérieur hiérarchique de toutes sortes), tantôt de véritables tribunaux, désignés par élection ou autrement, et chargés de réprimer les violations graves du devoir professionnel (conseils supérieurs de la magistrature, de l'instruction publique, conseils de discipline de toutes sortes). En dehors de ces professions, il en est une, qui n'est pas publique au même degré que les précédentes, et qui pourtant présente une organisation jusqu'à un certain point similaire : c'est celle des avocats. L'ordre, en effet, pour employer l'expression consacrée, est une corporation organisée, qui a ses assemblées régulières et auquel est préposé un conseil élu, chargé de faire respecter les règles traditionnelles, communes au groupe. Dans tous ces cas, la cohérence du groupe est manifeste, et assurée par son organisation même. Aussi partout trouve-t-on une discipline réglementant tout le détail de l'activité fonctionnelle et sachant au besoin se faire respecter.

Mais - et c'est la remarque la plus importante à laquelle doit donner lieu cette étude de la morale professionnelle, - il y a toute une catégorie de fonctions qui ne satisfont d'aucune manière à cette condition ; ce sont les fonctions économiques, aussi bien l'industrie que le commerce. Sans doute les individus qui s'adonnent à un même métier sont par le fait même de leurs occupations similaires en

relations les uns avec les autres. Leurs concurrences même les mettent en rapport. Mais ces rapports n'ont rien de régulier ; ils dépendent du hasard des rencontres et ils sont strictement individuels. C'est tel industriel qui se trouve en contact avec tel autre ; ce n'est pas le corps des industriels d'une même industrie qui se réunit à époques fixes. A plus forte raison, n'y a-t-il pas au-dessus de tous les membres de la profession un corps qui en maintienne l'unité, et qui soit le dépositaire des traditions, des pratiques communes et les fasse observer au besoin. Il n'y a pas d'organe de ce genre, parce qu'il ne peut être autre chose que l'expression de la vie commune au groupe et que le groupe n'a pas de vie commune, au moins, il n'en a pas d'une manière continue. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'on voit tout un groupe de travailleurs de ce genre se réunir en congrès pour traiter quelques questions d'un intérêt général. Ces congrès ne durent jamais qu'un temps, ils ne survivent pas aux circonstances particulières qui les ont suscités, et par suite la vie collective dont ils ont été l'occasion s'éteint avec eux.

Or, de cette inorganisation des professions économiques, résulte une conséquence de la plus haute importance ; c'est que dans toute cette région de la vie sociale, il n'existe pas de morale professionnelle. Ou du moins, ce qui en existe est tellement rudimentaire qu'on peut tout au plus y voir peut-être un genre et une promesse pour l'avenir. Comme par la force des choses, il y a des contacts entre les individus, il y a bien quelques idées communes qui se dégagent, par suite quelques préceptes de conduite, mais combien vagues et de peu d'autorité. Si l'on essayait de fixer en un langage un peu défini les idées en cours sur ce que doivent être les rapports de l'employé avec son patron, de l'ouvrier avec le chef d'entreprise, des industriels concurrents les uns avec les autres et avec le public, quelles formules indécises et indéterminées on obtiendrait ! Quelques généralités à peine saisissables sur la fidélité et le dévouement que l'employé et l'ouvrier doivent à ceux qui les emploient, sur la modération avec laquelle l'employeur doit user de sa prépondérance économique, une certaine réprobation de toute concurrence trop ouvertement déloyale, c'est à peu près tout ce que contient la conscience morale des différentes professions. Des prescriptions aussi vagues, aussi éloignées des faits ne peuvent pas avoir une bien grande action sur la conduite. D'ailleurs, il n'y a nulle part d'organe chargé de les faire respecter. Elles n'ont d'autres sanctions que celles dont dispose l'opinion diffuse, et comme cette opinion n'est pas entretenue par des rapports fréquents entre les individus, comme, pour la même raison, elle n'est pas en état d'exercer un contrôle suffisant sur les actes individuels, elle manque de consistance et d'autorité. Il en résulte que la morale professionnelle pèse d'un poids bien léger sur les consciences, elle se réduit à si peu de chose qu'elle est comme si elle n'était pas. Ainsi, il y a aujourd'hui toute une sphère de l'activité collective qui est en dehors de la morale, qui est presque tout entière soustraite à l'action modératrice du devoir.

Cet état de choses est-il normal ? De grandes doctrines l'ont soutenu. C'est d'abord l'économisme, d'après qui le jeu des ententes économiques se réglerait de lui-même et atteindrait automatiquement à l'équilibre sans qu'il soit nécessaire ni même possible de le soumettre à aucun pouvoir modérateur. C'est aussi, en un sens, ce qui est au fond de la plupart des doctrines socialistes. Le socialisme, en effet, admet comme l'économisme que la vie économique est apte à s'organiser d'elle-même, à fonctionner régulièrement et harmoniquement sans qu'aucune autorité morale lui soit préposée ; à condition toutefois que le droit de propriété soit transformé, que les choses cessent d'être monopolisées par les individus et les familles pour être remises entre les mains de la société. Cela fait, l'État n'aurait plus qu'à tenir une statistique exacte des richesses périodiquement produites, et à les répartir entre les associés d'après une formule une fois arrêtée. Or, l'une et l'autre théorie ne fait qu'ériger en état de droit, un état de fait qui est morbide. Il est bien vrai qu'actuellement, la vie économique a ce caractère ; mais il est impossible qu'elle le conserve, même au prix d'une transformation profonde de l'organisation de la propriété. Il n'est pas possible qu'une fonction sociale existe sans discipline

morale. Car autrement, il n'y a plus en présence que des appétits individuels et comme ils sont naturellement infinis, insatiables, si rien ne les règle, ils ne sauraient se régler d'eux-mêmes.

Et c'est de là précisément que vient la crise dont souffrent les sociétés européennes. La vie économique a pris, depuis deux siècles, un développement qu'elle n'avait jamais eu ; de fonction secondaire qu'elle était, méprisée, abandonnée aux classes inférieures, elle est passée au premier rang. Devant elle, on voit de plus en plus reculer les fonctions militaires, administratives, religieuses. Seules les fonctions scientifiques sont en état de lui disputer la place, et encore la science n'a-t-elle guère de prestige aux yeux des sociétés actuelles que dans la mesure où elle peut servir à la pratique, c'est-à-dire en grande partie aux professions économiques. On a pu parler, non sans quelque raison, de sociétés qui seraient essentiellement industrielles. Une forme d'activité qui tend à prendre une telle place dans l'ensemble de la société ne peut être affranchie de toute réglementation morale spéciale, sans qu'il en résulte une véritable anarchie. Les forces qui ont été ainsi dégagées ne savent plus quel est leur développement normal, puisque rien ne leur représente où elles doivent s'arrêter. Elles se heurtent donc en des mouvements discordants, cherchant à empiéter les unes sur les autres, à se réduire, à se refouler mutuellement. Sans doute les plus fortes parviennent bien à écraser les plus faibles, ou tout au moins à les mettre dans un état de subordination. Mais comme cette subordination n'est qu'un état de fait que ne consacre aucune morale, elle n'est acceptée que par contrainte jusqu'au jour d'une revanche toujours espérée. Les traités de paix qui se signent ainsi ne sont jamais que provisoires ; ce sont des trêves qui ne pacifient pas les esprits. Voilà d'où viennent ces conflits sans cesse renaissants entre les différents facteurs de l'organisation économique. Nous proposons cette concurrence anarchique comme un idéal auquel il nous faut nous tenir, qu'il convient même de réaliser plus complètement qu'il ne l'est aujourd'hui, c'est confondre la maladie avec l'état de santé. Et d'autre part, pour en sortir, ce n'est pas assez de modifier une fois pour toutes l'assiette de la vie économique ; car, de quelque manière qu'on l'arrange, quelque agencement nouveau qu'on y introduise, elle ne deviendra pas pour cela autre qu'elle n'est, elle ne changera pas de nature. Et par nature elle ne peut se suffire. L'ordre, la paix entre les hommes ne peut résulter automatiquement de causes toutes matérielles, d'un mécanisme aveugle, si savant qu'il soit. C'est une œuvre morale.

À un autre point de vue encore, ce caractère amoral de la vie économique constitue un danger public. Les fonctions de cet ordre absorbent aujourd'hui les forces de la majeure partie de la nation. C'est dans le milieu industriel et commercial que se passe la vie d'une multitude d'individus. D'où il suit que ce milieu n'étant que faiblement empreint de moralité, la plus grande partie de leur existence s'écoule en dehors de toute action morale. Comment un pareil état de choses ne serait-il pas une source de démoralisation ? Pour que le sentiment du devoir se fixe fortement en nous, il faut que les circonstances mêmes dans lesquelles nous vivons le tiennent perpétuellement en éveil. Il faut qu'il y ait autour de nous un groupe qui nous y rappelle sans cesse, au cas trop fréquent où nous sommes tentés d'y rester sourds. Une manière d'agir, quelle qu'elle soit, ne se consolide que par la répétition et l'usage. Si nous vivons d'une vie amoralisée pendant une bonne partie de la journée, comment les ressorts de la moralité ne se détendraient-ils pas en nous ? Nous ne sommes pas naturellement enclins à nous gêner, à nous contraindre ; si nous ne sommes pas invités à chaque instant à exercer sur nous cette contrainte sans laquelle il n'y a pas de morale, comment en prendrons-nous l'habitude ? Si dans les occupations qui remplissent presque tout notre temps, nous ne suivons d'autre règle que celle de notre intérêt bien entendu, comment prendrons-nous goût au désintéressement, à l'oubli de soi, au sacrifice ? Voilà comment le déchaînement des intérêts économiques a été accompagné d'un abaissement de la morale publique. C'est que, en tant que l'industriel, le commerçant, l'ouvrier,

l'employé s'acquitte de sa profession, il n'y a rien au-dessus de lui qui contienne son égoïsme, il n'est soumis à aucune discipline morale, et par suite, il se dispense ¹ de toute discipline de ce genre.

Il importe donc au plus haut point que la vie économique se règle ², se moralise et afin que les conflits qui la troublent prennent fin, et enfin que les individus cessent de vivre ainsi au sein d'un vide moral où leur moralité individuelle elle-même s'anémie. Car il est nécessaire que dans cet ordre de fonctions sociales, une morale professionnelle se constitue, plus concrète, plus proche des faits, plus étendue que ce qui existe aujourd'hui. Il faut qu'il y ait des règles qui disent à chacun des collaborateurs ses droits et ses devoirs, et cela non pas seulement d'une manière générale et vague, mais précise et détaillée, visant les principales circonstances qui se produisent le plus ordinairement. Toutes ces relations ne peuvent rester dans cet état d'équilibre perpétuellement instable. Mais une morale ne s'improvise pas. Elle est l'œuvre du groupe même auquel elle doit s'appliquer. Quand elle fait défaut, c'est que ce groupe n'a pas une suffisante cohésion, qu'il n'existe pas assez en tant que groupe, et l'état rudimentaire de sa morale ne fait qu'exprimer cet état de désagrégation. Par conséquent, le véritable remède au mal, c'est de donner, dans l'ordre économique, aux groupes professionnels, une consistance qu'ils n'ont pas. Tandis que la corporation n'est aujourd'hui qu'un assemblage d'individus, sans liens durables entre eux, il faut qu'elle devienne ou redevienne un corps défini et organisé. Mais toute conception de ce genre vient se heurter à des préjugés historiques qui la rendent encore très impopulaire, et qu'il est par conséquent nécessaire de dissiper.

◀

¹ « se dispense » = lecture probable.

² « se règle » = lecture seulement probable.

DEUXIÈME LEÇON

LA MORALE PROFESSIONNELLE

(suite)



Il n'y a pas de forme de l'activité sociale qui puisse se passer d'une discipline morale qui lui soit propre. En effet, tout groupe social, qu'il soit étendu ou restreint, est un tout formé de parties ; l'élément ultime dont la répétition constitue ce tout est l'individu. Or, pour qu'un tel groupe puisse se maintenir, il faut que chaque partie ne procède pas comme si elle était seule, c'est-à-dire comme si elle était elle-même le tout ; mais il faut au contraire qu'elle se comporte de manière à ce que le tout puisse subsister. Mais les conditions d'existence du tout ne sont pas celles de la partie, par cela seul que ce sont deux sortes de choses différentes. Les intérêts de l'individu ne sont pas ceux du groupe auquel il appartient et souvent même il y a entre les premiers et les seconds un véritable antagonisme. Ces intérêts sociaux dont l'individu doit tenir compte, il ne les aperçoit que confusément, et parfois même, il ne les aperçoit pas parce qu'ils lui sont extérieurs, parce que ce sont les intérêts de quelque chose qu'il n'est pas. Il n'en a pas la sensation toujours présente, comme il a la sensation de tout ce qui le concerne et l'intéresse. Il faut donc bien qu'il y ait une organisation qui les lui rappelle, qui l'oblige à les respecter, et cette organisation ne peut être qu'une discipline morale. Car toute discipline de ce genre est un corps de règles qui prescrivent à l'individu ce qu'il doit faire pour ne pas attenter aux intérêts collectifs, pour ne pas désorganiser la société dont il fait partie. S'il se laissait aller à la pente de sa nature, il n'y aurait pas de raison pour qu'il ne se développât pas, ou, tout au moins, ne cherchât pas à se développer sans mesure envers et contre tous, sans se préoccuper des troubles qu'il peut causer autour de lui. C'est elle qui le contient, qui lui marque des bornes, qui dit ce que doivent être ses rapports avec ses associés, où commencent les empiétements illégitimes et quelles sont les prestations effectives qu'il doit pour le maintien de la communauté. Et comme cette discipline a précisément pour fonction de représenter à ses yeux des fins qui ne sont pas les siennes, qui le dépassent, qui lui sont extérieures, elle lui apparaît et elle est réellement à certains égards quelque chose d'extérieur à lui et qui le domine. C'est cette transcendance de la morale que les conceptions populaires expriment en faisant des préceptes fondamentaux de l'éthique une loi émanant de la

divinité. Et plus un groupe social est étendu, plus cette réglementation est nécessaire. Car, quand il est petit, l'écart est faible entre l'individu et la société ; le tout se distingue à peine de la partie et par conséquent, les intérêts du tout sont directement perceptibles pour chacun en même temps que les liens qui les rattachent aux intérêts de chacun. Mais à mesure que la société s'étend, la différence devient plus marquée. L'individu ne peut plus embrasser qu'une petite portion de l'horizon social ; si donc des règles ne lui prescrivent pas ce qu'il doit faire pour que son action soit conforme aux fins collectives, il est inévitable qu'elle devienne antisociale.

Pour cette raison, il est impossible que chaque activité professionnelle n'ait pas sa morale. Et en effet, nous avons vu qu'un grand nombre de professions satisfont à ce desideratum. Seules les fonctions de l'ordre économique font exception. Ce n'est pas que, même chez elles, on ne trouve quelques rudiments de morale professionnelle ; mais ils sont si peu développés, si faiblement sanctionnés, qu'ils sont comme s'ils n'étaient pas. On a revendiqué, il est vrai, cette anarchie morale comme un droit de la vie économique. On a dit que, pour être normale, elle n'avait pas besoin d'être réglée. Mais d'où lui pourrait venir un tel privilège ? Comment cette fonction sociale pourrait-elle se soustraire à la condition la plus fondamentale de toute organisation sociale ? Sans doute, si tout l'économisme classique a pu s'abuser à ce point, c'est qu'il étudiait les fonctions économiques comme si elles avaient leur fin en elles-mêmes sans se demander quelle répercussion elles pouvaient avoir sur tout l'ordre social. De ce point de vue, la production paraissait être la fin essentielle, unique de toute l'activité industrielle et il peut sembler à certains égards que la production, pour être intense, n'a nul besoin d'être réglementée ; qu'au contraire, le mieux est de laisser les initiatives individuelles, les égoïsmes particuliers se stimuler et s'enflammer mutuellement au lieu de chercher à les contenir et à les modérer. Mais la production n'est pas tout, et si l'industrie ne peut être à ce point productive qu'à condition d'entretenir entre les producteurs un état de guerre chronique et un perpétuel mécontentement, le mal qu'elle fait est sans compensation. Même du point de vue purement utilitaire, que sert d'entasser des richesses si elles ne parviennent pas à calmer les désirs du plus grand nombre, mais ne font, au contraire, qu'exciter les impatiences ? Puis c'est oublier que les fonctions économiques ne sont pas là pour elles-mêmes ; ce n'est qu'un moyen en vue d'une fin ; c'est un des organes de la vie sociale et la vie sociale c'est avant tout une communauté harmonique d'efforts, une communion des esprits et des volontés dans une même fin. La société n'a pas de raison d'être si elle n'apporte pas un peu de paix aux hommes, paix dans leurs cœurs et paix dans leur commerce mutuel. Si donc l'industrie ne peut être productive qu'en troublant cette paix et en déchaînant la guerre, elle ne vaut pas la peine qu'elle coûte. Ajoutez à cela que même au regard des seuls intérêts économiques, l'intensité de la production n'est pas tout. La régularité a aussi son prix. Il n'importe pas seulement que beaucoup de choses soient produites, mais qu'elles arrivent régulièrement en quantité suffisante aux travailleurs ; que l'on ne voie pas se succéder des périodes de pléthore et des périodes de détresse. Or, l'absence de réglementation ne permet pas cette régularité.

L'économisme vaut souvent ¹ la disparition des anciennes disettes qui sont, en effet, devenues impossibles depuis que l'abaissement des douanes, la facilité des communications permettent à un pays de demander aux autres les provisions qui viennent à lui manquer. Mais les crises alimentaires d'autrefois sont remplacées par des crises industrielles et commerciales qui, par les troubles qu'elles causent, ne sont pas moins monstrueuses. Et plus les dimensions des sociétés deviennent considérables, plus les marchés s'étendent, plus l'urgence d'une réglementation qui mette fin à cette instabilité devient importante. Car, pour la raison exposée plus haut, plus le tout dépasse la partie, plus la société

¹ Lecture très probable. D. a et parlé plus haut de l'économisme classique comme se suffisant à lui-même et sans aucun souci qui le déborde : A l'économisme ainsi conçu, il reconnaît le mérite d'avoir souvent épargné aux hommes des crises de disette. L'idée est claire sinon l'expression « vaut ».

déborde l'individu, moins celui-ci peut sentir par lui-même les nécessités sociales, les intérêts sociaux dont il est pourtant indispensable qu'il tienne compte.

Or, pour que cette morale professionnelle puisse s'établir dans l'ordre économique, il faut que le groupe professionnel, qui fait presque complètement défaut dans cette région de la vie sociale, se constitue ou se reconstitue. Car lui seul peut élaborer la réglementation qui est nécessaire. Mais ici, nous nous heurtons à un préjugé historique. Ce groupe professionnel, il a un nom dans l'histoire, c'est la corporation, et la corporation passe pour être solidaire de notre ancien régime politique et par conséquent pour ne pas lui pouvoir survivre. Il semble que réclamer pour l'industrie et le commerce une organisation corporative, ce soit faire un retour en arrière, et, en thèse générale, de telles régressions sont justement considérées comme des phénomènes morbides.

Cependant, il y a un premier fait qui devrait mettre en garde contre ce raisonnement : c'est la haute antiquité des corporations. Si elles dataient uniquement du Moyen Age, on pourrait croire en effet que, nées avec le système politique d'alors, elles devaient nécessairement disparaître avec lui. Mais en réalité, elles ont une bien plus ancienne origine. Dès qu'il y a des métiers, dès que l'industrie cesse d'être purement agricole, c'est-à-dire dès qu'il y a des villes, le corps de métier apparaît. A Rome, il remonte certainement à l'époque préhistorique. Une tradition que rapportent Plutarque et Pline en attribuait l'institution au roi Numa. « Le plus admirable des établissements de ce roi, c'est la division qu'il fit du peuple par métiers. La ville était composée de deux nations, ou plutôt séparée en deux parties... Pour faire disparaître cette grande et principale cause de division, il distribua tout le peuple en plusieurs corps. La distribution eut lieu par métiers. C'étaient les flûtistes, les orfèvres, les charpentiers, etc. » (Numa, 17). Sans doute, ce n'est là qu'une légende, mais elle suffit à prouver la haute antiquité de ces collèges d'artisans. Cependant, sous la royauté et sous la république, ils eurent une existence si obscure que nous savons mal ce que fut alors leur organisation. Mais déjà au temps de Cicéron, leur nombre était devenu considérable. « Toutes les classes de travailleurs semblent possédées du désir de multiplier les associations professionnelles. Sous l'Empire, nous voyons le règne corporatif prendre une extension qui n'a peut-être pas été dépassée depuis si l'on tient compte des différences économiques » (Waltzing, 1, 57). Il vient un moment où toutes les catégories d'ouvriers, fort nombreuses, parce que la division du travail était déjà poussée fort loin, semblent s'être constituées en collèges. Il en fut de même des gens qui vivaient du commerce. A ce même moment, les collèges changent de caractère. Ce n'était d'abord que des groupes privés que l'État ne réglementait que de loin. Ils deviennent alors de véritables organes de la vie publique. Ils ne peuvent se constituer qu'avec l'autorisation du gouvernement, et ils remplissent de véritables fonctions officielles. Les corporations de l'alimentation (boucherie, boulangerie, etc.), par exemple, répondent de l'alimentation générale. Il en était de même des autres métiers, quoiqu'à un moindre degré. Ayant ainsi une charge publique, les membres de ces corporations avaient, en échange des services qu'ils rendaient, certains privilèges que leur accordèrent successivement les empereurs. Peu à peu le caractère officiel, peu important dans le principe, prit le dessus et les corporations devinrent de véritables rouages de l'administration. Mais alors, tombées sous la tutelle, elles furent tellement écrasées de charges qu'elles voulurent reprendre leur indépendance. L'État, devenu tout-puissant, s'y opposa en rendant la profession, et les obligations d'ordre public qu'elle impliquait, héréditaires. Nul ne pouvait s'en libérer qu'en proposant quelqu'un qui le remplaçât. Les corporations vécurent ainsi dans la servitude jusqu'à la fin de l'Empire romain.

Une fois l'Empire disparu, il n'en survécut guère que des traces à peine perceptibles dans les villes d'origine romaine en Gaule et en Germanie. D'ailleurs, les guerres civiles qui désolèrent la Gaule, puis les invasions avaient détruit le commerce et l'industrie. Les artisans, pour qui les corporations étaient devenues l'origine de charges si lourdes et que ne compensaient pas des profits suffisants, en avaient

profité pour fuir les villes et se disperser dans les campagnes. Ainsi, de même que plus tard au XVIII^e siècle, la vie corporative, au premier siècle de notre ère, était presque complètement éteinte. Si un théoricien avait à ce moment pris conscience de la situation, il eût vraisemblablement conclu que, si les corporations étaient mortes, c'est que, par elles-mêmes, elles n'avaient plus de raison d'être, si tant est qu'elles en eurent jamais eu ; il aurait pu traiter toute tentative pour les reconstituer comme une entreprise rétrograde, destinée à échouer, pour cette raison qu'on n'arrête pas les mouvements historiques. C'est ainsi que, à la fin du siècle dernier, les économistes, sous prétexte que les corporations de l'ancien régime n'étaient plus à la hauteur de leur rôle, se crurent autorisés à y voir de simples survivances du passé, sans fondement dans le présent, et dont il importait de supprimer les dernières traces. Et cependant, les faits devaient donner un éclatant démenti à un tel raisonnement. Dans toutes les sociétés européennes, les corporations, après une éclipse d'un temps, recommencèrent une nouvelle existence. Elles durent renaître vers le XI^e siècle et le XII^e siècle. « Le XI^e et le XII^e siècle, dit Levasseur, paraissent être l'époque où les artisans commencent à sentir le besoin de s'unir et forment leurs premières associations. » Dès le XIII^e siècle, elles sont de nouveau florissantes et elles se développent jusqu'au jour où commence pour elles une nouvelle décadence. N'y a-t-il pas dans cette antiquité et dans cette persistance la preuve qu'elles dépendent non de quelque particularité contingente et accidentelle, propre à un régime politique déterminé, mais à des causes générales et fondamentales ? Si depuis les origines de la cité jusqu'à l'apogée de l'Empire, depuis l'aube des sociétés chrétiennes jusqu'à la Révolution française elles ont été nécessaires, c'est vraisemblablement qu'elles répondent à quelque besoin durable et profond. Et le fait même qu'après avoir disparu une première fois, elles se sont reconstituées d'elles-mêmes et sous une forme nouvelle, n'ôte-t-il pas toute valeur à l'argument qui présente leur disparition violente à la fin du siècle dernier comme une preuve qu'elles ne sont plus en harmonie avec les nouvelles conditions de l'existence collective ? Le besoin que ressentent actuellement toutes les grandes sociétés européennes de les rappeler à la vie n'est-il pas au contraire un symptôme que cette suppression radicale a été elle-même un phénomène morbide, et que la réforme de Turgot appelle une réforme en sens contraire ou différent ?

Il y a pourtant une raison qui rend généralement sceptique sur les effets utiles que pourrait avoir une telle réorganisation. Si elle doit servir, c'est surtout à cause de ses conséquences morales ; c'est que chaque corporation doit devenir le foyer d'une vie morale *sui generis*. Or, les souvenirs que nous ont laissés les corporations, l'impression même que nous causent les rudiments qui en subsistent aujourd'hui, n'inclinent pas à croire qu'elles soient propres à un tel rôle. Il nous semble qu'elles ne peuvent remplir que des fonctions utilitaires, qu'elles ne peuvent servir que les intérêts matériels de la profession ; que les reconstituer, ce serait substituer simplement à l'égoïsme individuel, l'égoïsme corporatif. On se les représente comme aux derniers temps de leur existence la plus récente exclusivement occupées à retenir jalousement ou même à accroître les privilèges et leurs monopoles. Or, il ne semble pas que des préoccupations aussi étroitement professionnelles puissent avoir une action bien favorable sur la moralité du corps ou de ses membres. Mais il faut se garder d'étendre à tout le régime corporatif ce qui a pu être vrai de certaines corporations à un moment déterminé de leur histoire.

Bien loin que ce vice soit inhérent à toute organisation corporative, les corporations romaines en étaient tout à fait exemptes. Elles ne poursuivaient que très secondairement des fins utilitaires. « Les corporations d'artisans, dit Waltzing, étaient loin d'avoir chez les Romains un caractère professionnel aussi prononcé qu'au Moyen Âge ; on ne rencontre chez elles ni règlement sur les méthodes, ni apprentissage imposé, ni monopole ; leur but n'était pas non plus de réunir les fonds nécessaires pour exploiter une industrie » (1, 194). Sans doute l'association leur donnait plus de force pour sauvegarder au besoin et le cas échéant leurs intérêts communs. Mais c'était là une des conséquences utiles qu'elle produisait ; ce n'en était pas la raison d'être principale. Quelles étaient donc ses fonctions essentielles

? D'abord, la corporation était un collège religieux. Chacune d'elles avait son Dieu spécial, son culte spécial, qui, quand elle en avait les moyens, se célébrait dans un temple spécial. De même que chaque famille avait son *Lar familiaris*, chaque cité son *Genius publicus*, chaque collège avait son Dieu tutélaire, *Genius collegii*. Ce culte professionnel n'allait pas sans fêtes et ces fêtes sans sacrifices ni sans banquets célébrés en commun. Ce n'était pas seulement pour fêter le Dieu de la corporation que se réunissaient les confrères, mais aussi dans d'autres occasions. Par exemple, aux étrennes, « les ébénistes et les ivoiriers romains se réunissaient dans leur *schola* ; ils recevaient cinq deniers, des gâteaux, des dattes, etc., aux frais de la caisse ». On fêtait aussi la fête domestique de la *Cara cognatio ou Caresta* (chère parenté), et à cette occasion, comme au 1er janvier (?), on se faisait des cadeaux dans les familles, il y avait une distribution faite en frais communs à l'intérieur des collèges. On s'est demandé si la corporation avait une caisse de secours, et si elle assistait régulièrement ceux de ses membres qui se trouvaient dans le besoin. Les avis sur ce point sont partagés. Mais ce qui enlève à la discussion une partie de son intérêt et de sa portée, c'est que ces distributions d'argent et de vivres qui se faisaient lors des fêtes, ces banquets en commun qui (revenaient en commun ?) tenaient en tout cas lieu de secours et pouvaient passer pour une assistance indirecte. De toute manière, les malheureux savaient qu'ils pouvaient compter périodiquement sur cette subvention dissimulée. Comme corollaire de ce caractère religieux, la corporation romaine avait un caractère funéraire. Unis comme les *gentiles* dans un même culte pendant la vie, ses membres voulaient comme eux dormir ensemble leur dernier sommeil. Toutes les corporations qui étaient assez riches pour cela avaient un columbarium collectif, où chacun de leurs membres avait le droit de se faire enterrer. Quand le collège n'avait pas les moyens d'acheter une propriété funéraire, il assurait du moins à ses membres d'honorables funérailles aux frais de la caisse commune. Mais le premier cas était le plus général. Un culte commun, des banquets communs, des fêtes communes, un cimetière commun, ne retrouve-t-on pas là les caractères distinctifs de l'organisation domestique chez les Romains ? Chaque collège, dit Waltzing, « était une grande famille. La communauté du métier, des intérêts, remplaçait les liens du sang, et les confrères n'avaient-ils pas, comme la famille, leur culte commun, leurs repas communs, leur sépulture commune ? Nous avons vu que les fêtes religieuses ou funèbres étaient celles des familles ; comme elles, ils célébraient la chère parenté et le culte des morts » I, 322). Et ailleurs : « Ces fréquents repas contribuaient puissamment à transformer le collège en une grande famille. Aucun mot n'indique mieux la nature des rapports qui unissaient les confrères, et bien des indices prouvent qu'une grande fraternité régnait dans leur sein. Les membres se regardaient comme des frères et parfois ils se donnaient ce nom entre eux » (330). L'expression plus ordinaire était celle de sodales. Mais ce mot même exprime une parenté spirituelle qui implique une étroite fraternité. Le protecteur et la protectrice du collège prenaient souvent le titre de père et de mère. Une preuve du dévouement que les confrères avaient pour leur collège, ce sont les legs et les donations qu'ils leur font. Ce sont aussi ces monuments funéraires où nous lisons Pius *in collegio*, il fut pieux envers son collège, comme on disait et comme on inscrivait Pius *in suos*. Cette vie familiale était même, suivant Boissier, le but principal de toutes les corporations romaines. « Mais dans les corporations ouvrières, dit-il, on s'associait avant tout pour le plaisir de vivre ensemble, pour se faire une intimité moins restreinte que la famille, moins étendue que la cité, pour s'entourer d'amis et se rendre ainsi la vie plus facile et plus agréable. »

Comme les sociétés chrétiennes ne sont pas constituées sur le modèle de la cité, les corporations du Moyen Age ne ressemblaient pas exactement aux corporations romaines. Mais elles aussi constituaient pour leurs membres des milieux moraux. « La corporation, dit Levasseur, unissait par des liens étroits les gens du même métier. Assez souvent, elle s'établissait dans la paroisse ou dans une chapelle particulière, et se mettait sous l'invocation d'un saint qui devenait le patron de toute la communauté... C'était là (dans une chapelle) qu'on s'assemblait, qu'on assistait en grande cérémonie à des messes solennelles, après lesquelles les membres de la confrérie allaient tous ensemble terminer

la journée par un joyeux festin. Par ce côté, les corporations du Moyen Age ressemblaient beaucoup à celles de l'époque romaine » (1, 217-218). - « Afin de subvenir à toutes les dépenses, il fallait un budget à la corporation. Elle en avait un... Une partie des fonds était destinée... à des œuvres de bienfaisance... Les cuisiniers (de Paris) consacraient le tiers des amendes à soutenir les pauvres vieilles gens du métier qui seront déchus par faute de marchandises ou de vieillesse... Bien longtemps après, au XVIIIe siècle, on trouve encore dans les comptes des orfèvres, au chapitre des aumônes, un prêt gratuit de 200 livres fait à un orfèvre ruiné » (221). Puis des règles très précises fixaient pour chaque métier les devoirs respectifs des patrons et des ouvriers ainsi que les devoirs des patrons entre eux. Une fois que l'ouvrier était engagé, il ne pouvait rompre arbitrairement son engagement. « Les statuts défendent unanimement d'embaucher un valet qui n'a pas fini son temps et frappent d'une forte amende le maître qui propose et le valet qui accepte » (237). Mais de son côté, le valet ne pouvait être congédié sans raison. Chez les fourbisseurs, il fallait que les motifs du renvoi fussent agréés par dix valets et par les quatre maîtres gardes du métier. La règle décidait pour chaque métier si le travail de nuit était permis ou non. En cas d'interdiction, il était expressément défendu au maître de faire veiller ses valets. D'autres prescriptions étaient destinées à garantir la probité professionnelle. Toutes sortes de précautions étaient prises pour empêcher le marchand ou l'artisan de tromper l'acheteur, de donner à sa marchandise une apparence que ne justifiait pas sa qualité réelle. « Il était interdit aux bouchers de souffler la viande, de mêler le suif avec le saindoux, de vendre de la chair de chien, etc. ; aux tisserands de faire du drap avec de la laine fournie par les usuriers, parce que cette laine pouvait être un simple gage déposé comme caution d'une dette. On interdisait aux couteliers... de fabriquer des manches recouverts de soie, de fils d'archal ou d'étain, parce que intérieurement ils étaient de bois blanc et pouvaient par conséquent tromper un acheteur ignorant », etc. (p. 243). Sans doute, il vint un moment (XVIIIe siècle) où cette réglementation devint plus tracassière qu'utile; où elle eut pour objectif de sauvegarder les privilèges des maîtres, plutôt que de veiller au bon renom de la profession et à l'honnêteté de ses membres. Mais il n'y a pas d'institution qui, à un moment donné, ne dégénère, soit qu'elle ne sache pas changer à temps pour s'accommoder à de nouvelles conditions d'existence, soit qu'elle se développe dans un sens unilatéral, outrant certaines de ses propriétés, ce qui la rend malhabile à rendre les services dont elle avait la charge. Ce peut être une raison pour chercher à la réformer, non pour la déclarer à tout jamais inutile et la supprimer.

Toujours est-il que les faits qui précèdent démontrent clairement que le groupe professionnel n'est nullement incapable de constituer un milieu moral puisqu'il a eu ce caractère dans le passé. Nous voyons même que c'est en cela surtout qu'a consisté son rôle dans la majeure partie de son histoire. Ce n'est là, d'ailleurs, qu'un cas particulier d'une loi plus générale. Du moment qu'au sein d'une société politique il y a un certain nombre d'individus qui ont en commun des idées, des intérêts, des sentiments, des occupations que le reste de la population ne partage pas avec eux, il est inévitable que, sous le flux de ces similitudes, ils soient comme poussés, comme attirés les uns vers les autres, qu'ils se recherchent, qu'ils entrent en relations, qu'ils s'associent et qu'ainsi se forme peu à peu un groupe restreint, ayant sa physionomie spéciale, au sein de la société générale. Or, une fois le groupe formé, il est impossible qu'une vie morale ne s'en dégage pas qui lui soit propre, qui porte la marque des conditions spéciales qui lui ont donné naissance. Car il est impossible que des hommes vivent ensemble, soient en commerce fréquent, sans qu'ils prennent le sentiment du tout qu'ils forment par leur union, sans qu'ils s'attachent à ce tout, s'en préoccupent, en tiennent compte dans leur conduite. Or cet attachement à quelque chose qui dépasse l'individu, aux intérêts du groupe auquel il appartient, c'est la source même de toute activité morale. Que ce sentiment se précise, qu'en s'appliquant aux circonstances les plus ordinaires et les plus importantes de la vie commune, il se traduise en formules plus ou moins définies, et voilà un corps de règles morales en train de se fonder.

Tout cela se produit nécessairement quand des causes anormales ne viennent pas troubler la marche naturelle des choses. Mais en même temps, il est bon que cela soit, tant pour l'individu que pour la société. Cela est bon pour la société, car c'est à condition seulement que l'activité qui s'est ainsi dégagée se socialise, c'est-à-dire se règle. Si elle est abandonnée complètement aux individus, elle ne peut être que chaotique, s'épuiser en conflits, et la société ne peut pas impunément être secouée par tant de conflits intestins sans en souffrir. Pourtant, elle est trop loin des intérêts spéciaux qu'il s'agit de régler, des antagonismes qu'il s'agit d'apaiser pour pouvoir par elle-même ou par l'intermédiaire des Pouvoirs publics jouer ce rôle modérateur. C'est pourquoi elle a intérêt elle-même à laisser des groupes particuliers se constituer dans ce sens, qui s'acquittent de cette fonction. Elle doit même, à l'occasion, en hâter, en faciliter la formation. De même, l'individu trouve de sérieux avantages à se mettre à l'abri sous une tutelle pacificatrice de la collectivité. Car l'anarchie lui est douloureuse à lui-même. Lui aussi, il souffre de ces tiraillements continus, de ces frottements incessants qui se produisent quand les rapports interindividuels ne sont soumis à aucune influence régulatrice. Car il n'est pas bon pour l'homme de vivre ainsi sur le pied de guerre au milieu de ses compagnons les plus immédiats, et de camper perpétuellement au milieu d'ennemis. Cette sensation d'une hostilité générale, la tension qu'elle nécessite pour y résister, cette perpétuelle défiance des uns contre les autres, tout cela est pénible ; car si nous aimons la lutte, nous aimons aussi les joies de la paix, et on peut dire que ces dernières ont d'autant plus de prix que les hommes sont plus hautement, plus profondément socialisés, c'est-à-dire - ces deux mots sont équivalents - civilisés. Voilà pourquoi, quand les individus qui se trouvent avoir des intérêts communs s'associent, ce n'est pas seulement pour protéger ces intérêts, pour en assurer le développement contre les associations rivales, c'est aussi pour s'associer, pour le plaisir de ne faire qu'un avec plusieurs, de ne plus se sentir perdus au milieu d'adversaires, pour le plaisir de communier, c'est-à-dire, en définitive, pour pouvoir mener ensemble une même vie morale.

La morale domestique ne s'est pas formée autrement. A cause du prestige que la famille a à nos yeux, il nous semble que si elle a été, si elle est toujours un foyer de moralité, une école de dévouement, d'abnégation, de communion morale, c'est en vertu de certains caractères particuliers dont elle aurait le privilège, et qui ne se retrouveraient pas ailleurs. On se plaît à croire qu'il y a dans la consanguinité une cause exceptionnellement puissante de rapprochement moral. Mais nous avons vu l'an dernier que la consanguinité n'avait nullement l'efficacité extraordinaire qu'on lui attribue. Pendant très longtemps, les non-consanguins ont été très nombreux dans les familles : la parenté dite artificielle se contractait avec une extrême facilité et avait tous les effets de la parenté naturelle. La famille n'est donc pas uniquement, ni essentiellement un groupe de consanguins. C'est un groupe d'individus qui se trouvent avoir été rapprochés au sein de la société politique par une communauté plus particulièrement étroite d'idées, de sentiments et d'intérêts. La consanguinité a certainement contribué à causer cette communauté, mais elle n'a été qu'un des facteurs d'où celle-ci est résultée. Le voisinage matériel, la communauté des intérêts économiques, la communauté du culte en ont été des éléments non moins importants. On sait pourtant quel rôle moral a joué la famille dans l'histoire de la morale, quelle puissante vie morale s'est constituée au sein du groupe ainsi formé. Pourquoi en serait-il autrement de celui que produirait le groupe professionnel ? Bien certainement, on peut prévoir qu'elle serait moins intense à certains égards, non parce que les éléments qui y entrent seront de moindre qualité, mais parce qu'ils seront moins nombreux. La famille est un groupe qui embrasse la totalité de l'existence ; rien ne lui échappe ; tout y retentit. C'est une miniature de la société politique. Le groupe professionnel, au contraire, ne comprend directement qu'une partie déterminée de l'existence, à savoir ce qui concerne la profession. Encore ne faut-il pas perdre de vue la place énorme que la profession tient dans la vie, à mesure que les fonctions se spécialisent davantage, et que le champ de chaque activité individuelle se renferme de plus en plus dans les limites marquées par la fonction dont il est spécialement chargé.

Ce rapprochement de la famille et du groupe professionnel se trouve tout particulièrement justifié et confirmé directement par les faits, dans le cas de la corporation romaine. Nous avons vu, en effet, que la corporation était une grande famille, qu'elle s'était formée sur le modèle même de la société domestique, banquets communs, fêtes communes, culte commun, sépulture commune. Et ici, précisément parce que nous pouvons observer la corporation au début de son évolution, nous apercevons plus nettement qu'ailleurs comment elle s'est constituée en partie en vue de fins morales. Tant que l'industrie était exclusivement agricole, elle avait dans la famille et dans le groupe territorial formé par les familles juxtaposées dans le village, son cadre naturel. En principe, tant que l'échange est peu développé, la vie de l'agriculteur ne le tire pas hors de chez soi. Il se nourrit de ce qu'il produit. La famille est en même temps un groupe professionnel. Quand la corporation apparut-elle ? Avec les métiers. C'est qu'en effet les métiers ne peuvent plus avoir un caractère aussi exclusivement domestique. Pour vivre d'un métier, il faut avoir des clients, il faut donc tenir compte de ce que font les artisans du même métier, lutter contre eux, s'entendre avec eux. Une forme nouvelle d'activité sociale se trouvait ainsi constituée, qui débordait le cadre de la famille sans avoir de cadre approprié. Pour qu'elle ne restât pas ainsi à l'état inorganisé, il fallait donc qu'elle s'en créât ; qu'un groupe d'un genre nouveau se formât dans ce but. Mais les nouvelles formes sociales qui se constituent sont toujours des formes anciennes plus ou moins modifiées et partiellement altérées. La famille fut donc le type sur lequel se modela le groupement nouveau qui prit ainsi naissance, mais bien entendu il ne put qu'en imiter, sans les reproduire exactement, les traits essentiels. C'est ainsi que la corporation naissante fut une sorte de famille. C'est qu'il représentait la famille pour une forme de l'activité sociale qui échappe de plus en plus à l'autorité de cette dernière. C'est un démembrement des attributions de la famille.

En insistant sur ce rapprochement, je n'entends pas dire d'ailleurs que les corporations de l'avenir doivent ou puissent avoir ¹ ce caractère domestique. Il est évident que plus elles se développent, plus aussi elles doivent développer des caractères originaux et s'éloigner davantage des groupes antécédents dont elles sont des substituts partiels. Déjà le corporatisme du Moyen Age ne rappelait que de beaucoup plus loin l'organisation domestique ; à plus forte raison en doit-il être de même des corporations qui sont nécessaires aujourd'hui.

Mais alors se pose la question de savoir ce que devraient être ces corporations. Après avoir vu pour quelles raisons elles sont nécessaires, on voudrait apercevoir quelle forme elles doivent affecter pour remplir leur rôle dans les conditions actuelles de l'existence collective. Si difficile que soit le problème, nous essaierons d'en dire quelques mots.

. ↩

¹ « puissent avoir - = lecture probable.

TROISIÈME LEÇON

LA MORALE PROFESSIONNELLE

(fin)



En dehors du préjugé historique dont nous avons parlé la dernière fois, il est une autre raison qui a contribué à discréditer le système corporatif, c'est l'éloignement qu'inspire d'une manière générale l'idée de réglementation économique. On se représente toute réglementation de ce genre comme une sorte de police plus ou moins tracassière ou plus ou moins supportable, pouvant bien obtenir des individus certains actes extérieurs, mais ne disant rien aux esprits, et sans racine dans les consciences. On y voit une sorte de vaste règlement d'atelier, étendu et généralisé, auquel les sujets qui le subissent peuvent bien se soumettre matériellement, s'il le faut, mais qu'ils ne sauraient vouloir véritablement. On confond ainsi la discipline établie par un individu et imposée par lui militairement à d'autres individus qui ne sont effectivement pas intéressés à la vouloir, avec une discipline collective à laquelle les membres d'un groupe se trouvent astreints. Celle-ci ne peut se maintenir que si elle repose sur un état d'opinion, si elle est fondée dans les mœurs ; et ce sont ces mœurs qui importent. La réglementation établie ne fait en quelque sorte que les définir avec plus de précision et les sanctionner. Elle traduit en préceptes des idées et des sentiments communs, un commun attachement à un même objectif. C'est donc se méprendre singulièrement sur sa nature que de ne la voir que de dehors, de n'en apercevoir que la lettre. Ainsi considérée, elle peut en effet apparaître comme une sorte de consigne simplement gênante, qui empêche les individus de faire ce qu'ils veulent et cela dans un intérêt qui n'est pas le leur : par suite, il est assez naturel qu'on cherche à secouer cette gêne ou à la réduire au minimum. Mais sous la lettre, il y a l'esprit qui l'anime ; il y a les liens de toutes sortes qui attachent l'individu au groupe dont il fait partie, et à tout ce qui intéresse ce groupe ; il y a tous ces sentiments sociaux, toutes ces aspirations collectives, ces traditions auxquelles on tient et que l'on respecte, qui donnent un sens et une vie à la règle, qui échauffent la manière dont elle est appliquée par les individus. C'est donc une conception singulièrement superficielle que celle de ces

économistes classiques pour qui toute discipline collective est une sorte de militarisation plus ou moins tyrannique. En réalité, quand elle est normale, quand elle est ce qu'elle doit être, elle est tout autre chose. Elle est à la fois le résumé et la condition de toute une vie commune qui ne tient pas moins au cœur des particuliers que leur vie propre. Et quand nous souhaitons de voir les corporations se réorganiser sur un modèle que nous tâcherons de déterminer tout à l'heure, ce n'est pas simplement pour que de nouveaux codes se surajoutent à ceux qui existent ; c'est avant tout pour que l'activité économique se pénètre d'autres idées et d'autres besoins que les idées et les besoins individuels, c'est pour qu'elle se socialise. C'est afin que les professions deviennent autant de milieux moraux qui, enveloppant d'une manière constante les divers agents de la vie industrielle et commerciale, entretiennent perpétuellement leur moralité. Quant aux règles, si nécessaires et si inévitables qu'elles soient, elles ne sont que l'expression extérieure de cet état fondamental. Il ne s'agit pas de coordonner extérieurement et mécaniquement des mouvements, mais de faire communier des esprits.

Aussi, ce n'est pas pour des raisons économiques que le régime corporatif me paraît indispensable, c'est pour des raisons morales. C'est que seul il permet de moraliser la vie économique. On se fera une idée de la situation actuelle en disant que la majeure partie des fonctions sociales - car aujourd'hui les fonctions économiques sont les plus développées - est presque soustraite à toute influence morale, du moins dans ce qu'elles ont de proprement spécifique. Sans doute, les règles de la morale commune s'y appliquent ; mais ces règles de la morale commune sont faites pour la vie commune, non pour cette vie spéciale. Elles déterminent celles de ses relations qui ne sont pas particulières à l'industrie et au commerce, non les autres. Pourquoi ces dernières n'auraient-elles pas besoin de subir une influence morale ? Que peut devenir la moralité publique si l'idée du devoir est si peu présente dans toute cette sphère si importante de la vie sociale ? Il y a une morale professionnelle du prêtre, du soldat, de l'avocat, du magistrat, etc. Comment n'y en aurait-il pas une pour le commerce et l'industrie ? Comment n'y aurait-il pas des devoirs de l'employé vis-à-vis de l'employeur, de celui-ci vis-à-vis de celui-là, des entrepreneurs vis-à-vis les uns des autres, de manière à atténuer la concurrence qu'ils se font et la régler, à empêcher qu'elle ne se transforme comme aujourd'hui en une guerre non moins cruelle parfois que les guerres proprement dites ? Et tous ces droits et ces devoirs ne peuvent pas être les mêmes dans toutes les branches de l'industrie ; il faut qu'ils varient suivant les conditions de chaque activité spéciale. Les devoirs de l'industrie agricole ne sont pas ceux des industries insalubres, ceux du commerce ne sont pas ceux de l'industrie proprement dite, etc. Une comparaison achèvera de rendre sensible dans quel état nous nous trouvons à cet égard. Dans le corps, toutes les fonctions de la vie viscérale sont placées sous la dépendance d'une partie spéciale du système nerveux, autre que le cerveau : c'est le grand sympathique et le pneumo-gastrique. Eh bien, dans notre société, il y a bien un cerveau qui commande aux fonctions de relation ; mais les fonctions viscérales, les fonctions de la vie végétative ou ce qui y correspond, ne sont soumises à aucune action régulatrice. Qu'on se représente ce que deviendrait la fonction du cœur, des poumons, de l'estomac, etc., s'ils étaient ainsi affranchis de toute discipline ? C'est un spectacle analogue que nous offrent les peuples où les organes régulateurs de la vie économique font défaut. Sans doute, le cerveau social, c'est-à-dire l'État, essaye bien d'en tenir lieu et de s'acquitter de ces fonctions. Mais il y est impropre et son intervention, quand elle n'est pas simplement impuissante, cause des troubles d'une autre nature.

Je ne crois donc pas qu'il y ait de réforme plus urgente que celle-là. Je ne veux pas dire qu'elle suffise à tout, mais elle est la condition préliminaire sans laquelle les autres ne sont pas possibles. Je suppose que demain le régime de la propriété soit miraculeusement transformé ; que, suivant la formule collectiviste, les instruments de production soient retirés des mains des particuliers et attribués à la seule collectivité. Tous les problèmes au milieu desquels nous nous débattons aujourd'hui subsisteront intégralement. Il y aura toujours un appareil économique, et des agents divers qui

collaboreront à son fonctionnement. Il faudra donc déterminer les droits et les devoirs de ces divers agents, et cela dans les différentes formes de l'industrie. Il faudra qu'un corps de règles se constitue, qui fixe la quantité de travail, la rémunération des différents fonctionnaires, leurs devoirs les uns vis-à-vis des autres et vis-à-vis de la communauté, etc. On sera donc non moins qu'aujourd'hui en présence d'une table rase. Parce qu'on aura retiré les instruments du travail de telles mains pour les remettre dans telles autres, on n'en saura pas pour cela de quelle manière ces instruments devront fonctionner, ce que devra être la vie économique, ni faire qu'on en aura ainsi changé les conditions. L'état d'anarchie subsistera donc ; car encore une fois, ce qui fait cet état, ce n'est pas parce que telles choses sont ici et non là, mais parce que l'activité dont ces choses sont l'occasion n'est pas réglée. Et elle ne se réglera pas, et elle ne se moralisera pas par enchantement. Cette réglementation, cette moralisation ne peuvent pas être instituées, ni par un savant dans son cabinet, ni par un homme d'État ; elles ne peuvent être l'œuvre que des groupes intéressés. C'est pourquoi, puisque ces groupes n'existent pas actuellement, il n'est rien de plus urgent que de les appeler à l'existence. Les autres questions ne peuvent utilement être abordées qu'ensuite.

Mais, ceci posé, il reste à rechercher ce que doivent être ces corporations, pour qu'elles soient en harmonie avec les conditions actuelles de notre existence collective. Il est clair qu'il ne saurait être question de les restaurer telles qu'elles étaient autrefois. Si elles sont mortes, c'est que, telles qu'elles étaient, elles ne pouvaient plus vivre. Mais alors, quelle forme sont-elles appelées à prendre ? Le problème n'est point facile. Pour le résoudre d'une manière un peu méthodique et objective, il faudrait avoir déterminé de quelle manière le régime corporatif a évolué dans le passé, et quelles sont les conditions qui ont déterminé cette évolution. On pourrait alors préjuger avec quelque certitude ce qu'il doit devenir étant donné les conditions actuelles dans lesquelles se trouvent placées nos sociétés. Or, pour cela, des études seraient nécessaires, que nous n'avons pas faites. Peut-être, cependant, les lignes générales de ce développement ne sont-elles pas impossibles à apercevoir.

Si, comme nous l'avons vu, le régime corporatif remonte jusqu'aux premiers temps de la cité romaine, il ne fut pas à Rome ce qu'il devint dans la suite, au Moyen Âge. La différence ne consiste pas simplement en ce que les collèges d'artisans romains avaient un caractère plus religieux et moins professionnel que les corporations médiévales. Ces deux institutions se distinguaient l'une de l'autre par un caractère beaucoup plus important. A Rome, la corporation est une institution extra-sociale, au moins à l'origine. L'historien qui entreprend de décomposer en ses éléments l'organisation politique des Romains, ne rencontre rien sur son chemin qui l'avertisse de l'existence des corporations. Elles n'entraient pas, en qualité d'unités reconnues et définies, dans la constitution romaine. Dans aucune des assemblées électorales, dans aucune des réunions de l'armée, les artisans ne s'assemblaient par collèges ; nulle part, le collège comme tel ne prenait part à la vie publique soit en corps, soit par l'intermédiaire d'organes définis. Tout au plus la question peut-elle se poser à propos de trois ou quatre collèges que l'on a cru pouvoir identifier avec quatre des centuries constituées par Servius Tullius (lignarii, aerarii, tubicines, cornucines). Encore le fait est-il loin d'être établi. Très vraisemblablement, les centuries ainsi dénommées ne contenaient pas tous les charpentiers, tous les forgerons, etc., mais ceux-là seulement qui fabriquaient ou réparaient les armes et les machines de guerre. Denys d'Halicarnasse nous dit formellement que les ouvriers ainsi groupés avaient une fonction purement militaire (...) (IV, 17 ; VII, 19), et d'ailleurs que l'on avait réuni sous cette même dénomination d'autres ouvriers chargés de rendre également des services d'autre nature en temps de guerre. On peut donc croire que ces centuries représentaient non des collèges proprement dits, mais des divisions militaires. En tout cas, pour tous les autres collèges, ils étaient certainement en dehors de l'organisation officielle du peuple romain. Ils constituaient donc des arrangements surrogatoires, en quelque sorte, des formes sociales à demi irrégulières, ou, du moins, qui ne comptaient pas parmi les formes régulières et il est aisé d'en comprendre la raison. Ils se formèrent au moment où les

métiers commencèrent à prendre quelque développement. Or les métiers ne furent pendant longtemps qu'une forme tout à fait accessoire et secondaire de l'activité collective chez les Romains. Rome était essentiellement une société agricole et militaire. Comme société agricole, elle était divisée en gentes, en curies et en tribus. L'assemblée par centuries reflète plutôt l'organe militaire. Mais il était tout naturel que les fonctions industrielles d'abord ignorées, puis très rudimentaires, n'affectassent d'aucune manière la structure politique de la Cité. C'étaient des cadres qui s'étaient formés après coup, à côté des cadres normaux, officiels ; le produit d'une sorte d'excroissance de l'organisme primitif de Rome. D'ailleurs, jusqu'à un moment très avancé de l'histoire romaine, le métier est resté frappé d'un discrédit moral, ce qui exclut toute idée qu'il ait pu tenir une place officielle dans l'État. Sans doute, avec le temps, les choses changèrent, mais la manière même dont elles changèrent montre bien ce qu'elles étaient au point de départ. Pour arriver à faire respecter leurs intérêts, à obtenir une condition en rapport avec leur importance croissante, les artisans durent recourir à des moyens irréguliers. Pour triompher du mépris dont ils étaient l'objet, les collèges durent procéder par voie de complot, d'agitation clandestine. C'est la meilleure preuve que, d'elle-même, la société romaine ne leur était pas ouverte. Et si plus tard ils finirent par être intégrés dans l'État, par devenir des rouages de la machine administrative, cette situation ne fut pas pour eux une conquête glorieuse et profitable, mais une pénible dépendance ; s'ils entrèrent alors dans l'État, ce ne fut pas pour y occuper la place à laquelle leurs services pouvaient, à ce qu'il semble, leur donner des droits, ce fut tout simplement pour pouvoir être plus étroitement surveillés et contrôlés par le pouvoir gouvernant : « La corporation, dit Levasseur, devint la chaîne qui les rendit captifs et que la main impériale serra d'autant plus que leur travail était plus pénible ou plus nécessaire à l'État » (1, 31). En résumé, tenus en dehors des cadres normaux de la société romaine, ils n'y sont finalement admis que pour y être réduits à une sorte d'esclavage.

Tout autre fut leur situation au Moyen Âge. D'emblée, dès que les corporations apparaissent, elles se présentent comme le cadre normal de cette portion de la population qui était appelée à jouer dans l'État un rôle très considérable ; c'est le tiers état ou la bourgeoisie. En effet, pendant longtemps, bourgeois et gens de métiers n'ont fait qu'un. « La bourgeoisie au XIII^e siècle, dit Levasseur, était exclusivement composée de gens de métiers. La classe des magistrats et des légistes commençait à peine à se former ; les hommes d'étude appartenaient encore au clergé ; le nombre des rentiers était très restreint parce que la propriété territoriale était alors presque toute aux mains des nobles ; il ne restait aux roturiers que le travail de l'atelier ou du comptoir et c'était par l'industrie ou par le commerce qu'ils avaient conquis un rang dans le royaume » (1, 191). Il en est de même en Allemagne. La bourgeoisie est la population des villes ; or, nous savons que les villes en Allemagne se sont formées autour de marchés permanents ouverts par un seigneur sur un point de son domaine. La population qui venait se grouper autour de ces marchés et qui devint la population urbaine était donc faite essentiellement d'artisans et de marchands. Les villes furent dès le principe des foyers d'activité industrielle et commerciale et c'est ce qui distingue les groupes urbains des sociétés chrétiennes des groupes qui y correspondent ou paraissent y correspondre dans d'autres sociétés. L'identité des deux populations était telle que les deux expressions de *mercatores* ou de *forenses* et celle de *cives* sont synonymes ; de même *jus civilis* et *jus fori*. L'organisation des métiers fut donc l'organisation primitive de la bourgeoisie européenne.

Ainsi, quand les villes, d'abord dépendances seigneuriales, s'affranchirent, quand les communes se formèrent, la corporation, le corps de métier qui avait devancé ce mouvement, devint la base de la constitution communale. En effet, « dans presque toutes les communes, le système politique et l'élection des magistrats sont fondés sur la division des citoyens en corps de métiers » (1, 193). Très souvent, on votait par corps de métier et on choisissait en même temps les chefs de la corporation et ceux de la commune. « A Amiens, par exemple, les artisans se réunissaient tous les ans pour élire les

maires de chaque corporation ou bannière ; les maires élus nommaient ensuite douze échevins, qui s'en adjoignaient douze autres ; et l'échevinage présentait à son tour aux maires des bannières trois personnes parmi lesquelles ils choisissaient le maire de la commune... Dans quelques cités, le mode d'élection était encore plus compliqué, mais dans toutes, l'organisation politique et municipale était étroitement liée à l'organisation du travail» (1, 183). Et de même que la commune était un agrégat de corps de métiers, le corps de métier était une commune au petit pied. C'est lui qui avait été le modèle dont l'institution communale était la forme agrandie et développée.

Récapitulons. D'abord ignorée, méprisée, extérieure à la constitution politique, voilà la corporation devenue l'élément fondamental de la commune. D'un autre côté, nous savons ce qu'a été la commune dans l'histoire de toutes les grandes sociétés européennes ; elle en est devenue avec le temps la pierre angulaire. Par conséquent, puisque la commune est une réunion de corporations, et qu'elle est formée sur le type de la corporation, c'est celle-ci, en dernière analyse, qui a servi de base à tout le système politique qui est issu du mouvement communal. Tandis qu'à Rome, elle était hors cadre, elle a été le cadre élémentaire de nos sociétés. On voit que, chemin faisant, elle a singulièrement crû en dignité et en importance. Et voilà une raison de plus pour rendre invraisemblable l'hypothèse d'après laquelle elle serait appelée à disparaître. Si, à mesure qu'on avance dans l'histoire jusqu'au XVI^e et au XVII^e siècle, elle devient un élément plus essentiel de la structure politique, il y a bien peu de chances pour que tout à coup elle se trouve avoir perdu toute raison d'être. Il est au contraire beaucoup plus légitime de supposer qu'elle est appelée dans l'avenir à jouer un rôle plus vital encore que dans le passé.

Mais en même temps, les considérations qui précèdent nous donnent les moyens d'entrevoir et ce qui fait qu'elle est tombée en décadence depuis deux siècles environ, c'est-à-dire ce qui l'a empêchée d'être à la hauteur du rôle qui lui incombait, et ce qu'elle doit devenir pour s'y mettre. Nous venons de voir que, telle qu'elle s'est constituée au Moyen Âge, elle est étroitement solidaire de toute l'organisation de la commune. Les deux institutions sont proches parentes. Or, il n'y avait à cette solidarité aucun inconvénient tant que les métiers eux-mêmes avaient un caractère communal. Tant qu'en principe, chaque artisan, chaque marchand n'avait de clients que ceux qui habitaient la même ville que lui, ou ceux qui s'y rendaient des environs au jour du marché, le corps de métier, avec son organisation étroitement ¹ suffisait à tous les besoins. Mais il n'en fut plus de même enfin quand la grande industrie fut née. Car, par nature, elle déborda les cadres municipaux. D'une part, elle n'a pas nécessairement son siège dans une ville, elle s'établit sur un point quelconque du territoire, à la campagne aussi bien qu'à la ville, en dehors de toutes agglomérations, là où elle peut s'alimenter le plus économiquement possible, et d'où elle peut rayonner le plus loin et le plus facilement. De plus, sa clientèle se recrute partout ; son champ d'action ne se limite à aucune région déterminée. Une institution aussi étroitement engagée dans la commune que l'était la corporation, ne pouvait donc servir à encadrer et à régler une forme de l'activité sociale qui se trouvait aussi complètement indépendante de la commune. Et en effet, dès qu'elle apparut, la grande industrie se trouva en dehors du vieux régime corporatif. Ce n'est pas qu'elle ait été pour cela affranchie de toute réglementation. C'est l'État qui, directement, joue pour elle le rôle que le corps de métier jouait autrefois pour les métiers urbains. Le pouvoir royal accorde aux manufactures des privilèges en même temps qu'il les soumet à son contrôle. De là, le titre de « Manufactures royales » qui leur était accordé. Bien entendu, cette tutelle directe de l'État n'était possible qu'autant que ces manufactures étaient encore rares, et peu développées. Mais de ce que la vieille corporation ne pouvait, telle qu'elle existait alors, s'adapter à cette forme nouvelle de l'industrie, et de ce que l'État ne pouvait remplacer la vieille discipline corporative que pour un temps, il ne s'ensuit pas du tout que toute discipline se trouvait désormais

¹ Après « étroitement » il y a lieu d'insérer sans doute un mot oublié : probablement « locale ».

inutile, mais seulement que l'ancienne corporation devait se transformer pour pouvoir continuer à remplir son rôle dans les nouvelles conditions de la vie économique. Et puisque le changement survenu consistait en ceci, que l'industrie, au lieu d'être locale et municipale, était devenue nationale, il faut simplement conclure de tout ce qui précède que la corporation elle aussi devait se transformer pareillement, et qu'au lieu de rester une institution municipale, elle devait devenir une institution publique. Ce que prouve l'expérience des XVII^e et XVIII^e siècles, c'est que le régime corporatif, s'il restait modelé sur des intérêts municipaux, ne pouvait pas convenir à des industries qui, par l'ampleur de leur sphère d'influence, affectaient les intérêts généraux de la société, et d'un autre côté, que l'État à lui seul ne pouvait pas davantage remplir cet office, parce que la vie économique est trop vaste, trop complexe, trop étendue, pour qu'il puisse en surveiller et en régler utilement le fonctionnement. Mais alors, l'enseignement qui se dégage des faits n'est-il pas que la corporation doit prendre un autre caractère, qu'elle doit se rapprocher de l'État sans s'absorber en lui, c'est-à-dire qu'elle doit, tout en restant un groupe secondaire, relativement autonome, devenir nationale. Elle n'a pas su se transformer à temps pour se plier à ces nouveaux besoins, et c'est pourquoi elle a été brisée. Parce qu'elle n'a pas su s'assimiler la vie nouvelle qui se dégageait, la vie s'est tout naturellement retirée d'elle ; et c'est ainsi que le corps de métier est devenu ce qu'il était à la veille de la Révolution, une sorte de substance morte et de corps étranger, qui ne se maintenait plus que par la force d'inertie dans notre organisme social. Et c'est pourquoi un moment vint où il en fut expulsé violemment. Mais cette extirpation ne donnait pas satisfaction aux besoins qu'il n'avait pas su lui-même satisfaire. Et c'est ainsi que la question reste entière devant nous, rendue seulement plus critique, plus aiguë par un siècle de tâtonnements et d'expériences douloureuses. Il ne semble pas qu'elle soit insoluble.

Imaginez en effet que, sur toute l'étendue du territoire, les différentes industries soient groupées d'après leurs ressemblances et leurs affinités naturelles en catégories distinctes. A la tête de chacun des groupes ainsi constitués, placez un conseil d'administration, une sorte de petit parlement désigné par l'élection ; que ce conseil ou ce parlement ait - dans une mesure à déterminer - le pouvoir de régler ce qui concerne la profession - rapports des employés et des employeurs, conditions du travail, salaires, rapports des concurrents entre eux, etc. - et la corporation sera restaurée, mais sous une forme entièrement neuve. La création de cet organe central, préposé à la direction générale du groupe, n'exclurait d'ailleurs aucunement la formation d'organes secondaires et régionaux placés sous son contrôle et sa dépendance. Les règles générales qu'il établirait pourraient être spécialisées, diversifiées sur les différents points du territoire par des chambres industrielles ayant un caractère plus régional, de même qu'aujourd'hui, au-dessous du Parlement, se trouvent les conseils départementaux et municipaux. Et ainsi la vie économique s'organiserait, se réglerait, se déterminerait sans rien perdre de sa diversité. Cette organisation ne ferait d'ailleurs qu'introduire dans l'ordre économique la réforme qui s'est produite dans toutes les autres sphères de la vie nationale. Les coutumes, les mœurs, l'administration politique, qui auparavant avaient un caractère local, qui variaient d'un point à l'autre du territoire, sont allées de plus en plus en s'unifiant et en se généralisant ; et les anciens organes autonomes, tribunaux, pouvoirs féodaux ou communaux, sont devenus de plus en plus des organes secondaires et subordonnés de l'organisme central qui s'est ainsi formé. N'est-il pas vraisemblable que l'ordre économique doit se transformer dans le même sens et de la même manière ? Ce qui existait au principe, c'était une organisation locale, communale ; ce qui doit s'y substituer, c'est non pas une absence complète d'organisation, un état d'anarchie, mais une organisation générale, nationale, unifiée, mais complexe, où les groupements locaux d'autrefois survivraient encore, mais comme de simples organes de transmission et de diversification.

Par cela même, le régime corporatif serait mis à l'abri d'un autre vice qui lui a été justement reproché dans le passé : c'est l'immobilisme. Tant que la corporation avait son horizon limité par l'enceinte même de la cité, il était inévitable qu'elle devînt facilement prisonnière de la tradition,

comme la cité elle-même. Dans un groupe aussi restreint, les conditions de la vie ne peuvent pas changer beaucoup, l'habitude exerce donc sur les gens et les choses un empire sans contrepoids et les nouveautés finissent même par être redoutées. Le traditionalisme des corporations, leur esprit de routine, ne faisait que refléter le traditionalisme ambiant, et il avait les mêmes raisons d'être. Seulement, il survécut aux causes qui lui avaient donné naissance et qui le justifiaient primitivement. L'unification du pays, l'apparition de la grande industrie qui en est la conséquence, eut pour effet d'étendre les perspectives et par suite d'ouvrir les consciences à des désirs nouveaux comme à des idées nouvelles. Non seulement des aspirations se firent jour, qui étaient alors inconnues, besoin de plus de confort, d'une existence plus aisée, etc. ; mais encore une mobilité plus grande s'établit dans les goûts, et comme la corporation ne sut pas changer en même temps, comme elle ne sut pas s'assouplir, comme elle garda inflexiblement les vieilles coutumes, elle fut hors d'état de répondre à ces exigences nouvelles. De là, une nouvelle cause qui tourna contre elle les volontés. Mais des corporations nationales ne seraient pas exposées à ce danger. Leur ampleur, leur complexité, les protégerait contre l'immobilité. Elles renfermeraient dans leur sein trop d'éléments et d'éléments divers pour qu'une uniformité stationnaire fût à craindre. L'équilibre d'une telle organisation ne peut jamais être que relativement stable, et par suite serait en parfaite harmonie avec l'équilibre moral de la société qui a le même caractère et n'a rien de rigide. Trop d'esprits différents y seraient en activité pour que des réarrangements nouveaux ne fussent pas toujours en préparation et comme à l'état latent. Un groupe étendu n'est jamais immobile (Chine)¹, parce que les changements y sont incessants.

Tel nous paraît être le principe fondamental du système corporatif qui seul peut convenir à la grande industrie. Ces lignes générales indiquées, il resterait à résoudre bien des questions secondaires que nous ne pouvons traiter ici. Je n'aborderai que les plus importantes.

D'abord on se demande souvent si la corporation devrait être obligatoire, si les individus devraient être tenus de s'y affilier. La question me paraît être d'un intérêt très restreint. En effet, du jour où le régime corporatif serait établi, ce serait une telle faiblesse pour l'individu de rester isolé, que de lui-même, et sans qu'il fût besoin de l'y contraindre, il s'y rattacherait. Une fois qu'une force collective est constituée, elle attire à elle les isolés, et tous ceux qui se tiennent en dehors d'elle ne peuvent se maintenir. D'ailleurs, je comprends mal le scrupule que certains éprouvent à admettre en ce cas la possibilité de l'obligation. Chaque citoyen aujourd'hui est obligé d'appartenir à une commune ; pourquoi le même principe ne s'appliquerait-il pas à la profession, d'autant plus qu'en fait la réforme dont nous parlons aurait finalement pour résultat de substituer la corporation professionnelle au district territorial comme unité politique du pays.

Une autre question plus importante est de savoir quelles seraient dans l'organisation corporative la place et la part respective des employeurs et des employés. Il me paraît évident que les uns et les autres devraient être représentés dans l'assemblée chargée de présider à la vie générale de la corporation. Celle-ci ne pourrait s'acquitter de sa fonction qu'à condition de comprendre dans son sein les deux éléments. Mais on peut se demander si, à la base de l'organisation, une distinction ne serait pas nécessaire ; si ces deux catégories de travailleurs ne devraient pas désigner séparément leurs représentants, si les collèges électoraux, en un mot, ne devraient pas être indépendants ; tant du moins que leurs intérêts seront aussi manifestement en antagonisme.

Enfin, il est bien certain que toute cette organisation devrait être rattachée² à l'organe central, c'est-à-dire à l'État. La législation professionnelle ne pourra guère¹ être qu'une application

¹ « Chine » - lecture douteuse.

² Lecture probable.

particulière de la législation générale, de même que la morale professionnelle ne peut être qu'une forme spéciale de la morale commune. Il y aura toujours certes toutes les formes de l'activité économique des particuliers² qui impliquent cette réglementation commune. Celle-là ne peut être l'œuvre d'aucun groupe particulier.

Dans ce qui précède, nous n'avons fait qu'indiquer brièvement les fonctions qui pourraient être créées dans la corporation. C'est qu'on ne peut guère prévoir toutes celles qui pourraient lui être confiées dans l'avenir. Le mieux est de se borner à celles qui, dès à présent, pourront lui être réservées. Au point de vue législatif, les principes généraux du contrat de travail³, de la rétribution des salariés, de la salubrité industrielle, de tout ce qui concerne le travail des enfants, des femmes, etc., ont besoin d'être diversifiés selon les industries, et l'État est incapable de cette diversification. Voilà la tâche législative indispensable⁴. Le [? ?] des caisses de retraite, de prévoyance, etc., ne peut être [réservé sans danger⁵ aux caisses de l'État], déjà surchargées de fonctions diverses et trop loin des individus. Enfin, les règlements des conflits du travail, qui ne peuvent être absolument [codifiés en forme de loi]⁶, nécessitent des tribunaux spéciaux, qui, pour pouvoir juger en toute indépendance ont des droits⁷ aussi variés que les formes de l'industrie.

Voilà la tâche judiciaire⁸ qui, dès aujourd'hui, pourrait être donnée aux corporations restaurées et renouvelées. Cette triple tâche devrait être donnée dans ces trois [? ?] organes ou groupes d'organes ; ce sont là des problèmes pratiques que l'expérience seule déciderait. L'essentiel, ce serait de constituer le groupe, de lui donner une raison d'être en lui assignant avec autant de circonspection que l'on voudrait quelques-unes des fonctions dont nous venons de parler. Une fois qu'il serait formé et qu'il aurait ainsi commencé à vivre, il se développerait de lui-même, et nul ne peut prévoir où s'arrêterait ce développement. Non seulement, comme je le disais au début, les autres réformes ne pourront être abordées utilement que quand celle-ci sera accomplie, mais encore il est très possible que les premières naîtront spontanément de la seconde. Si quelque réorganisation du droit de propriété doit se produire, ce n'est pas le [?] de son [côté ? ?] qui peut dire en quoi elle consistera. Quiconque sait combien la vie sociale est complexe, quelle place elle fait aux éléments les plus contradictoires, sait aussi le simplisme des formules qui courent. Il est bien peu probable qu'un jour on arrive à un état où les moyens de production seraient séparés logiquement des moyens de consommation, où il ne resterait rien de l'ancien droit de propriété, où la situation d'employeur aurait disparu, où toute hérédité serait abolie, et il n'est pas de prévision humaine qui puisse dire quelle part ces faits de l'organisation future...

quelle part du passé qui survivra toujours, quel... à l'avenir.

Ce partage ne peut se faire que spontanément, sous la poussée des faits, de l'expérience. Qu'on organise la vie industrielle, c'est-à-dire qu'on lui donne l'organe dont elle a besoin, et cet organisme de

¹ Ibid.

² On peut lire aussi peut-être : « (dans) toutes les formes de l'activité économique, des portions... »

³ « travail », lecture douteuse.

⁴ Cette courte phrase est de lecture douteuse. La phrase précédente également, quant aux sept premiers mots du moins.

⁵ « réservé sans danger » = lecture incertaine, plutôt = « remis sans danger entre les mains de l'État ».

⁶ Lecture très incertaine.

⁷ Lecture très incertaine.

⁸ Lecture très incertaine.

lui-même, en entrant en contact avec les autres organes sociaux, deviendra une source de transformations que l'imagination ne peut guère anticiper. Ainsi non seulement le régime corporatif est... ?

↳

QUATRIÈME LEÇON

MORALE CIVIQUE

Définition de l'État



Nous avons successivement étudié les règles morales et juridiques qui s'appliquent aux rapports de l'individu avec lui-même, avec le groupe familial, avec le groupe professionnel. Nous allons maintenant l'étudier dans les relations qu'il soutient avec un autre groupe, plus étendu que les précédents, le plus étendu même de tous ceux qui sont actuellement constitués, c'est à savoir le groupe politique. L'ensemble des règles sanctionnées qui déterminent ce que doivent être ces relations forme ce qu'on appelle la morale civique.

Mais avant d'en commencer l'étude, il importe de définir ce qu'il faut entendre par société politique.

Un élément essentiel qui entre dans la notion de tout groupe politique, c'est l'opposition des gouvernants et des gouvernés, de l'autorité et de ceux qui lui sont soumis. Il est très possible qu'à l'origine de l'évolution sociale cette distinction n'ait pas existé ; l'hypothèse est d'autant plus vraisemblable que nous trouvons des sociétés où elle n'est que très faiblement marquée. Mais, en tout cas, les sociétés où elle s'observe ne peuvent être confondues avec celles où elle fait défaut. Les unes et les autres constituent deux espèces différentes que des mots différents doivent désigner, et c'est aux premières que doit être réservée la qualification de politiques. Car si cette expression a un sens, elle veut dire avant tout organisation au moins rudimentaire, constitution d'un pouvoir, stable ou intermittent, faible ou fort, dont les individus subissent l'action, quelle qu'elle soit.

Mais un pouvoir de ce genre se rencontre ailleurs que dans les sociétés politiques. La famille a un chef dont les pouvoirs sont tantôt absolus, tantôt restreints par ceux d'un conseil domestique. On a souvent comparé la famille patriarcale des Romains à un petit État ; et si, comme nous le verrons tout à l'heure, l'expression n'est pas justifiée, elle serait irrépréhensible si la société politique se caractérisait uniquement par la présence d'une organisation gouvernementale. Une autre caractéristique est donc nécessaire.

On a cru la trouver dans les rapports particulièrement étroits qui unissent toute société politique au sol qu'elle occupe. Il y a, dit-on, une relation permanente entre toute nation et un territoire donné. « L'État, dit Bluntschli, doit avoir son domaine ; la nation exige le pays » (p. 12). Mais la famille n'est pas moins liée, au moins chez un grand nombre de peuples, à une portion déterminée du sol ; elle aussi a son domaine dont elle est inséparable puisqu'il est inaliénable. Nous avons bien vu que, parfois, le patrimoine immobilier était véritablement l'âme de la famille ; c'est lui qui en faisait l'unité et la pérennité ; il était le centre autour duquel gravitait la vie domestique. Nulle part le territoire politique ne joue un rôle plus considérable dans les sociétés politiques. Ajoutons, d'ailleurs, que cette importance capitale attachée au territoire national est de date relativement récente. D'abord, il paraît assez arbitraire de refuser tout caractère politique aux grandes sociétés nomades dont l'organisation est parfois très savante. Puis, c'était autrefois le nombre des citoyens et non le territoire qui était considéré comme l'élément essentiel des États. S'annexer un État, ce n'était pas s'annexer le pays, mais les habitants qui l'occupaient et se les incorporer. Inversement, on voyait les vainqueurs aller s'établir chez les vaincus, sur leurs domaines, sans perdre pour cela leur unité et leur personnalité politique. Pendant tous les premiers temps de notre histoire, la capitale, c'est-à-dire le centre de gravité territorial de la société, est d'une extrême mobilité. Il n'y a pas longtemps que les peuples sont devenus à ce point solidaires de leur habitat, de ce qu'on pourrait appeler leur expression géographique. Aujourd'hui, la France, ce n'est pas seulement une masse, principalement les individus qui parlent telle langue, qui observent tel droit, etc., c'est essentiellement telle portion déterminée de l'Europe. Quand bien même tous les Alsaciens en 1870 auraient opté pour la nationalité française, on aurait été fondé à considérer la France comme mutilée ou diminuée, par cela seul qu'elle aurait abandonné à une puissance étrangère une partie déterminée de son sol. Mais cette identification de la société avec son territoire ne s'est produite que dans les sociétés les plus avancées. Elle tient sans doute à des causes nombreuses, à la valeur sociale plus haute qu'a prise le sol, peut-être aussi à l'importance relativement plus grande que le lien géographique a acquise, que d'autres liens sociaux, de nature plus morale, ont perdu de leur force. La société dont nous sommes membres est davantage pour nous un territoire défini, depuis qu'elle n'est plus essentiellement une religion, un corps de traditions qui lui sont spéciales, ou le culte d'une dynastie particulière.

Le territoire écarté, il semble qu'on puisse trouver une caractéristique de la société politique dans l'importance numérique de la population. Il est certain qu'en général on ne donne pas ce nom à des groupes sociaux qui comprennent un trop petit nombre d'individus. Mais une telle ligne de démarcation serait singulièrement flottante ; car à partir de quel moment une agglomération humaine est-elle assez considérable pour être classée parmi les groupes politiques ? Suivant Rousseau, c'était assez de dix mille hommes, Bluntschli juge ce chiffre trop faible. L'une et l'autre estimation est également arbitraire. Un département français contient parfois plus d'habitants que bien des cités de la Grèce ou de l'Italie. Chacune de ces cités constitue pourtant un État, alors qu'un département n'a pas droit à cette dénomination.

Cependant nous touchons ici à un trait distinctif. Sans doute on ne peut pas dire qu'une société politique se distingue des groupes familiaux ou professionnels parce qu'elle est plus nombreuse car l'effectif des familles peut, dans certains cas, être considérable, et l'effectif des États très réduit. Mais

ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a pas de société politique qui ne contienne dans son sein une pluralité de familles différentes ou de groupes professionnels différents, ou des uns et des autres à la fois. Si elle se réduisait à une société domestique, elle se confondrait avec celle-ci et serait une société domestique ; mais du moment qu'elle est formée par un certain nombre de sociétés domestiques, l'agrégat ainsi formé est autre chose que chacun de ses éléments. C'est quelque chose de nouveau, qui doit être désigné par un mot différent. De même, la société politique ne se confond avec aucun groupe professionnel, avec aucune caste, si caste il y a ; mais c'est toujours un agrégat de professions diverses ou de castes diverses, comme de familles différentes. Plus généralement, quand une société est formée par une réunion de groupes secondaires, de natures différentes, sans être elle-même un groupe secondaire par rapport à une société plus vaste, elle constitue une entité sociale d'une espèce distincte : c'est la société politique que nous définirons : une société formée par la réunion d'un nombre plus ou moins considérable de groupes sociaux secondaires, soumis à une même autorité, qui ne ressortit elle-même à aucune autre autorité supérieure régulièrement constituée.

Ainsi, et le fait mérite d'être noté, les sociétés politiques se caractérisent en partie par l'existence de groupes secondaires. C'est déjà ce que sentait Montesquieu quand il disait de la forme sociale qui lui paraissait la plus hautement organisée, à savoir la monarchie, qu'elle impliquait : « Des pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants » (II, p. 4). On voit toute l'importance de ces groupes secondaires dont nous avons parlé jusqu'à présent. Ils ne sont pas seulement nécessaires à l'administration des intérêts particuliers, domestiques, professionnels, qu'ils enveloppent et qui sont leur raison d'être, ils sont aussi la condition fondamentale de toute organisation plus élevée. Bien loin qu'ils soient en antagonisme avec ce groupe social qui est chargé de l'autorité souveraine et qu'on appelle plus spécialement l'État, celui-ci suppose leur existence ; il n'existe que là où ils existent. Point de groupes secondaires, point d'autorité politique, du moins, point d'autorité qui puisse, sans impropriété, être appelée de ce nom. D'où vient cette solidarité qui unit ces deux sortes de groupements, c'est ce que nous verrons plus tard. Pour l'instant, il nous suffit de la constater.

Il est vrai que cette définition va contre une théorie, pendant longtemps classique ; c'est celle à laquelle MM. Summer Maine et Fustel de Coulanges ont attaché leur nom. D'après ces savants, la société élémentaire dont seraient sorties les sociétés plus composées serait un groupe familial étendu, formé par tous les individus qu'unissent des liens de sang ou des liens d'adoption, et placé sous la direction du plus ancien ascendant mâle, le patriarche. C'est la théorie patriarcale. Si elle était vraie, nous trouverions dans le principe une autorité constituée, de tous points analogue à celle que nous trouvons dans les États plus complexes, qui serait par conséquent vraiment politique, alors que pourtant la société dont elle est la clef de voûte est une et simple, n'est composée d'aucune société plus petite. L'autorité suprême des cités, des royaumes, des nations qui se constituent plus tard n'aurait aucun caractère original et spécifique ; elle serait dérivée de l'autorité patriarcale sur le modèle de laquelle elle se serait formée. Les sociétés dites politiques ne seraient que des familles agrandies.

Mais cette théorie patriarcale n'est plus aujourd'hui soutenable ; c'est une hypothèse qui ne repose sur aucun fait directement observé et que démentent une multitude de faits connus.

Jamais on n'a observé de famille patriarcale telle que l'ont décrite Summer Maine et Fustel de Coulanges. Jamais on n'a vu un groupe formé de consanguins, et vivant à l'état d'autonomie sous la direction d'un chef plus ou moins puissant. Tous les groupes familiaux que nous connaissons, qui présentent un minimum d'organisation, qui reconnaissent quelque autorité définie, font partie de sociétés plus vastes. Ce qui définit le clan, c'est qu'il est une division politique en même temps que familiale, d'un agrégat social plus étendu. Mais dira-t-on, dans le principe ? Dans le principe, il est légitime de supposer qu'il existait des sociétés simples ne contenant en elles aucune société plus

simple ; la logique et les analogies nous obligent à faire l'hypothèse, que certains faits confirment. Mais en revanche, rien n'autorise à croire que de telles sociétés furent soumises à une autorité quelconque. Et ce qui doit faire rejeter cette supposition comme tout à fait invraisemblable, c'est que plus les clans d'une tribu sont indépendants les uns des autres, plus chacun d'eux tend vers l'autonomie, plus aussi tout ce qui ressemble à une autorité, à un pouvoir gouvernemental quelconque, y fait défaut. Ce sont des masses presque complètement amorphes, dont tous les membres sont sur le même plan. L'organisation des groupes partiels, clans, familles, etc., n'a donc pas précédé l'organisation de l'agrégat total qui est résulté de leur réunion. D'où il ne faut pas conclure davantage que, inversement, la première est née de la seconde. La vérité est qu'elles sont solidaires, comme nous disions tout à l'heure, et se conditionnent mutuellement. Les parties ne se sont pas organisées d'abord pour former un tout qui s'est organisé ensuite à leur image, mais le tout et les parties se sont organisés en même temps. Une autre conséquence de ce qui précède est que les sociétés politiques impliquant l'existence d'une autorité, et cette autorité n'apparaissant que là où les sociétés comprennent en elles une pluralité de sociétés élémentaires, les sociétés politiques sont nécessairement polycellulaires ou polysegmentaires. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait jamais eu de sociétés faites d'un seul et unique segment, mais elles constituent une autre espèce, elles ne sont pas politiques.

Il reste d'ailleurs qu'une même société peut être politique à certains égards, et ne constituer qu'un groupe secondaire et partiel à certains autres. C'est ce qui arrive dans tous les États fédératifs. Chaque État particulier est autonome dans une certaine mesure, plus restreinte que s'il n'y avait pas confédération régulièrement organisée, mais qui, pour être plus faible, n'est cependant pas nulle. Dans la mesure où chaque membre ne relève que de lui-même, où il ne dépend pas du pouvoir central de la confédération, il constitue une société politique, un État proprement dit. Dans la mesure, au contraire, où il est subordonné à quelque organe qui lui est supérieur, il est un simple groupe secondaire, partiel, analogue à un district, à une province, à un clan ou à une caste. Il cesse d'être un tout pour ne plus apparaître que comme une partie. Notre définition n'établit donc pas entre les sociétés politiques et les autres une ligne de démarcation absolue ; mais c'est qu'il n'y en a pas, et ne saurait y en avoir. Au contraire, la série des choses est continue. Les sociétés politiques supérieures sont formées par l'aggrégation lente des sociétés politiques inférieures ; il y a donc des moments de transition où celles-ci, tout en gardant quelque chose de leur nature originelle, commencent pourtant à devenir autre chose, à contracter des caractères nouveaux, où, par suite, leur condition est ambiguë. L'essentiel n'est pas de marquer une solution de continuité là où il n'y en a pas, mais d'apercevoir les caractères spécifiques qui définissent les sociétés politiques, et qui, suivant qu'ils sont plus ou moins présents, font que ces dernières méritent plus ou moins franchement cette qualification.

Maintenant que nous savons à quels signes se reconnaît une société politique, voyons en quoi consiste la morale qui s'y rapporte. De la définition même qui précède, il résulte que les règles essentielles de cette morale sont celles qui déterminent les rapports des individus avec cette autorité souveraine, à l'action de laquelle ils sont soumis. Comme un mot est nécessaire pour désigner le groupe spécial de fonctionnaires qui sont chargés de représenter cette autorité, nous conviendrons de réserver pour cet usage le mot État. Sans doute il est très fréquent qu'on appelle État non pas l'organe gouvernemental, mais la société politique dans son ensemble, le peuple gouverné et son gouvernement pris ensemble, et nous avons nous-même employé ce mot pris dans ce sens. C'est ainsi qu'on parle des États européens, qu'on dit de la France qu'elle est un État. Mais comme il est bon d'avoir des termes spéciaux pour des réalités aussi différentes que la société et un de ses organes, nous appellerons plus spécialement État les agents de l'autorité souveraine, et société politique le groupe complexe dont l'État est l'organe éminent. Cela posé, les principaux devoirs de la morale civique sont évidemment ceux que les citoyens ont envers l'État et, réciproquement, ceux que l'État a envers les individus. Pour comprendre quels sont ces devoirs, il importe donc avant tout de déterminer la nature

et la fonction de l'État. Il peut sembler, il est vrai, que nous ayons déjà répondu à la première de ces questions, et que la nature de l'État ait été définie en même temps que la société politique. L'État, n'est-ce pas l'autorité supérieure à laquelle est soumise toute la société politique dans son ensemble ? Mais en réalité ce mot d'autorité est bien vague et a besoin d'être précisé. Où commence et où finit le groupe de fonctionnaires qui sont investis de cette autorité et qui constitue à proprement parler l'État ? La question est d'autant plus nécessaire que la langue courante commet à ce sujet bien des confusions. On dit tous les jours que des services publics sont des services de l'État ; justice, armée, Église, là où il y a une Église nationale, passent pour faire partie de l'État. Mais il ne faut pas confondre avec l'État lui-même les organes secondaires qui reçoivent le plus immédiatement son action, et qui ne sont par rapport à lui que des organes d'exécution. Tout au moins, le groupe ou les groupes spéciaux - car l'État est complexe - auxquels sont subordonnés ces groupes secondaires qu'on appelle plus spécialement les administrations en doivent être distingués. Ce que les premiers ont de caractéristique, c'est que, seuls, ils ont qualité pour penser et pour agir au lieu et place de la société. Les représentations, comme les résolutions qui s'élaborent dans ce milieu spécial, sont naturellement et nécessairement collectives. Sans doute, il y a bien des représentations et bien des décisions collectives en dehors de celles qui se forment ainsi. Dans toute société, il y a ou il y a eu des mythes, des dogmes, si la société politique est en même temps une Église, ou des traditions historiques, morales, qui constituent des représentations communes à tous ses membres, et qui ne sont l'œuvre spéciale d'aucun organe déterminé. De même, il y a à chaque moment des courants sociaux qui entraînent la collectivité dans tel ou tel sens déterminé, et qui n'émanent pas de l'État. Très souvent, l'État subit leur pression, plutôt qu'il ne leur donne l'impulsion. Il y a ainsi toute une vie psychique qui est diffuse dans la société. Mais il en est une autre qui a pour siège spécial l'organe gouvernemental. C'est là qu'elle s'élabore, et si elle retentit ensuite sur le reste de la société, ce n'est que secondairement et par voie de répercussion. Quand le Parlement vote une loi, quand le gouvernement prend une décision dans les limites de sa compétence, l'une ou l'autre démarche dépend sans doute de l'état général, de la société ; le Parlement et le gouvernement sont en contact avec les masses de la nation, et les impressions diverses qui se dégagent pour eux de ce contact contribuent à les déterminer dans tel sens ou dans tel autre. Mais s'il y a ainsi un facteur de leur détermination qui est situé en dehors d'eux, il n'en est pas moins vrai que cette détermination, c'est eux qui la prennent, qu'avant tout elle exprime le milieu particulier où elle prend naissance. Aussi arrive-t-il souvent qu'il y a même une discordance entre ce milieu et l'ensemble de la nation, et que les résolutions gouvernementales, les votes parlementaires, tout en valant pour la communauté, ne correspondent pas à l'état de cette dernière. Il y a donc bien là vie psychique collective, mais cette vie n'est pas diffuse dans toute l'étendue du corps social ; tout en étant collective, elle est localisée dans un organe déterminé. Et cette localisation ne vient pas d'une simple concentration sur un point déterminé d'une vie qui a ses origines en dehors de ce point. C'est en partie sur ce point même qu'elle prend naissance. Quand l'État pense et se décide, il ne faut pas dire que c'est la société qui pense et se décide par lui, mais qu'il pense et se décide pour elle. Il n'est pas un simple instrument de canalisations et concentrations. Il est, dans un certain sens, le centre organisateur des sous-groupes eux-mêmes.

Voilà ce qui définit l'État. C'est un groupe de fonctionnaires *sui generis*, au sein duquel s'élaborent des représentations et des volitions qui engagent la collectivité, quoiqu'elles ne soient pas l'œuvre de la collectivité. Il n'est pas exact de dire que l'État incarne la conscience collective, car celle-ci le déborde de tous les côtés. Elle est en grande partie diffuse ; il y a à chaque instant des multitudes de sentiments sociaux, d'états sociaux de toutes sortes dont l'État ne perçoit que l'écho affaibli. Il n'est le siège que d'une conscience spéciale, restreinte, mais plus haute, plus claire, ayant d'elle-même un plus vif sentiment. Rien d'obscur et d'indécis comme ces représentations collectives qui sont répandues dans toutes les sociétés : mythes, légendes religieuses ou morales, etc. Nous ne savons ni d'où elles viennent, ni où elles tendent ; nous ne les avons pas délibérées. Les représen-

tations qui viennent de l'État sont toujours plus conscientes d'elles-mêmes, de leurs causes et de leurs buts. Elles ont été concertées d'une manière moins souterraine. L'agent collectif qui les concerte se rend mieux compte de ce qu'il fait. Ce n'est pas que, là aussi, il n'y ait souvent bien de l'obscurité. L'État, comme l'individu, se trompe souvent sur les motifs qui le déterminent, mais que ses déterminations soient ou non mal motivées, ce qui est essentiel, c'est qu'elles soient à quelque degré motivées. Il y a toujours, ou généralement au moins, un semblant de délibération, une appréhension de l'ensemble des circonstances qui nécessitent la résolution, et l'organe intérieur de l'État est précisément destiné à prendre ces délibérations. De là ces conseils, ces assemblées, ces discours, ces règlements, qui obligent ces sortes de représentations à ne s'élaborer qu'avec une certaine lenteur. Nous pouvons donc dire en résumé : l'État est un organe spécial chargé d'élaborer certaines représentations qui valent pour la collectivité. Ces représentations se distinguent des autres représentations collectives par leur plus haut degré de conscience et de réflexion.

On sera peut-être étonné de voir ainsi exclure de notre définition toute idée d'action, d'exécution, de réalisation au-dehors. Ne dit-on pas couramment de cette partie de l'État, tout au moins de ce qu'on appelle plus spécialement le gouvernement, qu'il contient le pouvoir exécutif. Mais l'expression est tout à fait impropre : l'État n'exécute rien. Le Conseil des Ministres, le prince, pas plus que le Parlement n'agissent pas par eux-mêmes ; ils donnent des ordres pour qu'on agisse. Ils combinent des idées, des sentiments, en dégagent des résolutions, transmettent ces résolutions à d'autres organes qui les exécutent ; mais là se borne leur rôle. A cet égard, il n'y a pas de différence entre le Parlement ou les conseils délibératifs de toutes sortes dont peuvent s'entourer le prince, le chef de l'État et le gouvernement proprement dits, le pouvoir dit exécutif. On dit de ce dernier qu'il est exécutif parce qu'il est plus proche des organes d'exécution ; mais il ne se confond pas avec eux. Toute la vie de l'État proprement dit se passe non en actions extérieures, en mouvements, mais en délibérations, c'est-à-dire en représentations. Les mouvements, ce sont d'autres, ce sont les administrations de toutes sortes qui en sont chargées. On voit la différence qu'il y a entre elles et l'État ; cette différence est également celle qui sépare le système musculaire du système nerveux central. L'État est, rigoureusement parlant, l'organe même de la pensée sociale. Dans les conditions présentes, cette pensée est tournée vers un but pratique et non spéculatif. L'État, au moins en général, ne pense pas pour penser, pour construire des systèmes de doctrines, mais pour diriger la conduite collective. Il n'en reste pas moins que sa fonction essentielle est de penser.

Mais vers quoi tend cette pensée ? Autrement dit quelle fin poursuit normalement et, par conséquent, doit poursuivre l'État dans les conditions sociales où nous sommes actuellement placés ? C'est la question qui nous reste à résoudre, et c'est seulement lorsqu'elle sera résolue qu'il nous sera possible de comprendre les devoirs respectifs des citoyens envers l'État et réciproquement.

Or, à ce problème, deux solutions contraires sont couramment données.

Il y a d'abord la solution dite individualiste, telle qu'elle a été exposée et défendue par Spencer et les économistes d'une part, par Kant, Rousseau et l'école spiritualiste de l'autre. La société, dit-on, a pour objet l'individu, par cela seul qu'il est tout ce qu'il y a de réel dans la société. N'étant qu'un agrégat d'individus, elle ne peut avoir d'autre but que le développement des individus. Et, en effet, par le fait de l'association, elle rend plus productive l'activité humaine dans l'ordre des sciences, des arts et de l'industrie ; et l'individu, trouvant à sa disposition, grâce à une production plus grande, une alimentation intellectuelle, matérielle et morale plus abondante, s'étend et se développe. Mais l'État par lui-même n'est pas producteur. Il n'ajoute rien, et ne peut ajouter à ces richesses de toutes sortes qu'accumule la société et dont l'individu bénéficie. Quel sera donc son rôle ? De prévenir certains mauvais effets de l'association. L'individu a par lui-même, en naissant, certains droits, par cela seul

qu'il existe. Il est, dit Spencer, un être vivant, donc, il a le droit de vivre, de n'être gêné par aucun autre individu dans le fonctionnement régulier de ses organes. Il est, dit Kant, une personnalité morale, et par cela même, investi d'un caractère spécial qui en fait un objet de respect, aussi bien à l'état civil qu'à l'état dit de nature. Or, ces droits congénitaux, de quelque manière qu'on les entende ou qu'on les explique, sont conformés à certains égards par l'association. Autrui, dans les rapports qu'il a avec moi, par cela seul que nous sommes en commerce social, peut, soit menacer mon existence, soit gêner le jeu régulier de mes forces vitales, ou, pour parler la langue de Kant, il peut manquer au respect qui m'est dû, violer en moi les droits de l'être moral que je suis. Il faut donc qu'un organe soit préposé à la tâche spéciale de veiller au maintien de ces droits individuels ; car, si la société peut et doit ajouter quelque chose à ce que je tiens naturellement et avant toute institution sociale de ces droits, elle doit avant tout empêcher qu'il y soit touché ; autrement, elle n'a plus de raison d'être. C'est un minimum auquel elle ne doit pas se tenir, mais au-dessous duquel elle ne doit pas permettre qu'on descende, alors même qu'elle nous offrirait à la place un luxe qui ne saurait avoir de prix si le nécessaire nous manque en totalité ou en partie. C'est ainsi que tant de théoriciens, appartenant aux écoles les plus diverses, ont cru devoir borner les attributions de l'État à l'administration d'une justice toute négative. Son rôle devrait se réduire de plus en plus à empêcher les empiétements illégitimes des individus les uns sur les autres, à maintenir intacte à chacun d'eux la sphère à laquelle il a droit, par cela seul qu'il est ce qu'il est. Sans doute, ils savent bien qu'en fait les fonctions de l'État ont été dans le passé beaucoup plus nombreuses. Mais ils attribuent cette multiplicité d'attributions aux conditions particulières dans lesquelles vivent les sociétés qui ne sont pas parvenues à un degré suffisamment haut de civilisation. L'état de guerre y est parfois chronique, toujours très fréquent. Or, la guerre oblige à passer outre aux droits individuels. Elle nécessite une discipline très forte, et cette discipline à son tour suppose un pouvoir fortement constitué. C'est de là que vient l'autorité souveraine dont les États sont si souvent investis par rapport aux particuliers. En vertu de cette autorité, l'État est intervenu dans des domaines qui, par nature, devraient lui rester étrangers. Il réglemente les croyances, l'industrie, etc. Mais cette extension abusive de son influence ne peut se justifier que dans la mesure où la guerre joue un rôle important dans la vie des peuples. Plus elle régresse, plus elle devient rare, plus il est à la fois possible et nécessaire de désarmer l'État. Comme la guerre n'est pas encore complètement disparue, comme il y a encore des rivalités internationales à redouter, l'État doit, dans une certaine mesure, garder aujourd'hui encore quelque chose de ses attributions d'autrefois. Mais ce n'est là qu'une survivance plus ou moins anormale, dont les dernières traces sont destinées à s'effacer progressivement.

Au point du cours où nous en sommes arrivés, il n'est pas bien nécessaire de réfuter en détail cette théorie. Elle est d'abord en contradiction manifeste avec les faits. Plus on avance dans l'histoire, plus on voit les fonctions de l'État se multiplier en même temps qu'elles deviennent plus importantes, et ce développement des fonctions est rendu sensible matériellement par le développement parallèle de l'organe. Quelle distance entre ce qu'est l'organe gouvernemental dans une société comme la nôtre et ce qu'elle était à Rome ou dans une tribu de Peaux-Rouges. Ici des multitudes de ministères aux rouages multiples, à côté de vastes assemblées dont l'organisation elle-même est d'une extrême complexité, au-dessus, le chef de l'État avec ses services spéciaux. Là, un prince ou quelques magistrats, des conseils assistés de secrétaires. Le cerveau social, comme le cerveau humain, a grandi au cours de l'évolution. Et cependant la guerre, pendant ce temps, abstraction faite de quelques régressions passagères, est devenue de plus en plus intermittente et rare. Il faudrait donc considérer ce développement progressif de l'État, cette extension ininterrompue de ses attributions, de la partie administration de la justice, comme radicalement anormale ; et étant donné la continuité, la régularité de cette extension tout le long de l'histoire, une telle hypothèse est insoutenable. Il faut avoir singulièrement confiance dans la force de sa propre dialectique, pour condamner comme morbides, au nom d'un système particulier, des mouvements d'une telle constance et d'une telle généralité. Il n'est pas un État dont le

budget ne s'enfle à vue d'œil. Les économistes y voient un produit déplorable d'une véritable aberration logique et ils gémissent sur l'aveuglement général. Il serait peut-être de meilleure méthode de considérer comme régulière et comme normale une tendance aussi universellement irrésistible, sous réserve, bien entendu, d'excès et d'abus particuliers, passagers, qu'on ne prétend pas nier.

Cette doctrine écartée, il reste donc à dire que l'État a d'autres fins à poursuivre, un autre rôle à remplir que celui de veiller au respect des droits individuels. Mais alors, nous risquons de nous trouver en présence de la solution contraire à celle que nous venons d'examiner, de la solution que j'appellerais volontiers la solution mystique, dont les théories sociales de Hegel ont donné l'expression la plus systématique à certains égards. De ce point de vue, on a dit que chaque société a une fin supérieure aux fins individuelles, sans rapport avec ces dernières et que le rôle de l'État est de poursuivre la réalisation de cette fin vraiment sociale, l'individu devant être un instrument dont le rôle est d'exécuter ces desseins qu'il n'a pas faits et qui ne le concernent pas. C'est à la gloire de la société, à la grandeur de la société, à la richesse de la société qu'il doit travailler et il doit se trouver payé de ses peines par cela seul que, membre de cette société, il participe en quelque manière à ces biens qu'il a contribué à conquérir. Il reçoit une part des rayons de cette gloire ; un reflet de cette grandeur parvient jusqu'à lui et c'est assez pour l'intéresser aux fins qui le dépassent. Cette thèse mérite d'autant plus de nous arrêter qu'elle n'a pas seulement un intérêt spéculatif et historique ; mais profitant du trouble où sont actuellement les idées, elle est en train de commencer une sorte de renaissance. Notre pays, qui lui a été jusqu'à présent fermé, témoigne quelques dispositions à l'accueillir avec complaisance. Parce que les vieilles fins individuelles que je viens d'expliquer ont cessé de suffire, on se rejette désespérément sur la foi contraire, et renonçant au culte de l'individu qui suffisait à nos pères, on essaie de restaurer sous une forme nouvelle le culte de la Cité.

CINQUIÈME LEÇON

MORALE CIVIQUE

(suite)

Rapport de l'État et de l'individu

←

Il n'est pas douteux que telle ait été réellement, dans un très grand nombre de sociétés, la nature des fins poursuivies par l'État : accroître la puissance de l'État, rendre son nom plus glorieux, tel était l'unique ou le principal objectif de l'activité publique. Les intérêts et les besoins individuels n'entraient pas en ligne de compte. Le caractère religieux dont était empreinte la politique des sociétés rend sensible cette indifférence de l'État pour ce qui regardait les individus. Le sort des États et celui des Dieux qui y étaient adorés étaient regardés comme étroitement solidaires. Les premiers ne pouvaient être abaissés sans que le prestige des seconds fût diminué et réciproquement. La religion publique et la morale civique se confondaient, n'étaient que des aspects de la même réalité. Contribuer à la gloire de la Cité, c'était contribuer à la gloire des Dieux de la Cité et inversement. Or, ce qui caractérise les phénomènes de l'ordre religieux, c'est qu'ils sont d'une tout autre nature que les phénomènes de l'ordre humain. Ils ressortissent à un autre monde. L'individu, en tant qu'individu, appartient au monde profane; les Dieux sont le centre même du monde religieux et, entre ces deux mondes, il y a un hiatus. Ils sont faits d'une autre substance que les hommes, ils ont d'autres idées, d'autres besoins, une existence différente. Dire que les fins de la politique étaient religieuses et que les fins religieuses étaient politiques, c'est dire qu'entre les fins de l'État et celles que poursuivaient les particuliers en tant que particuliers, il y avait une solution de continuité. Comment donc l'individu pouvait-il ainsi s'employer à poursuivre des buts qui étaient à ce point étrangers à ses préoccupations privées ? C'est que ses préoccupations privées comptaient relativement peu pour lui ; c'est que sa personnalité et tout ce qui en dépendait n'avait qu'une faible valeur morale. Ses idées personnelles, ses croyances personnelles, ses aspirations personnelles de toutes sortes passaient pour des quantités négligeables. Ce qui avait du prix aux yeux de tous, c'étaient les croyances collectives, les aspirations collectives, les traditions communes et les symboles qui les exprimaient. Dans ces conditions, c'était spontanément et sans résistance que l'individu consentait à se soumettre à l'instrument par lequel se

réalisaient les fins qui ne le concernaient pas directement. Absorbé par la société, il en suivait docilement les impulsions et subordonnait sa destinée propre aux destinées de l'être collectif, sans que le sacrifice lui coûtât ; car sa destinée particulière n'avait pas à ses yeux le sens et la haute importance que nous lui attribuons aujourd'hui. Et s'il en était ainsi, c'est qu'il était nécessaire qu'il en fût ainsi ; les sociétés ne pouvaient exister alors que grâce à cette dépendance.

Mais plus on avance dans l'histoire, et plus on voit les choses changer. D'abord perdue au sein de la masse sociale, la personnalité individuelle s'en dégage. Le cercle de la vie individuelle, d'abord restreint et peu respecté, s'étend et devient l'objet éminent du respect moral. L'individu acquiert des droits de plus en plus étendus à disposer de lui-même, des choses qui lui sont attribuées, à se faire sur le monde les représentations qui lui paraissent les plus convenables, à développer librement sa nature. La guerre, entravant son activité, le diminuant, devient le mal par excellence. Lui imposant une souffrance imméritée, elle apparaît de plus en plus comme la forme par excellence de la faute morale. Dans ces conditions, c'est se contredire soi-même que de lui demander la même subordination qu'autrefois. On ne peut en faire à la fois un Dieu, le Dieu par excellence, et un instrument entre les mains des Dieux. On ne peut en faire la fin suprême, et le réduire au rôle de moyen. S'il est la réalité morale, c'est lui qui doit servir de pôle à la conduite publique comme à la conduite privée. C'est à révéler sa nature que doit tendre l'État. Dira-t-on que ce culte de l'individu est une superstition dont il faut nous débarrasser. Mais c'est aller contre tous les enseignements de l'histoire ; car plus on va, et plus la dignité de la personne va croissant. Il n'est pas de loi mieux établie. Aussi toute entreprise pour asseoir les institutions sociales sur le principe opposé est-elle irréalisable et ne peut avoir que des succès d'un jour. Car on ne peut pas faire que les choses soient autrement qu'elles ne sont. On ne peut pas faire que l'individu ne soit pas devenu ce qu'il est, c'est-à-dire un foyer autonome d'activité, un système imposant de forces personnelles dont l'énergie ne peut pas plus être détruite que celle des forces cosmiques. Il n'est pas plus possible de transformer à ce point notre atmosphère physique au sein de laquelle nous respirons.

Mais alors n'aboutissons-nous pas à une insoluble antinomie ? D'un côté, nous constatons que L'ÉTAT va se développant de plus en plus, de l'autre que les droits de l'individu, qui passent pour être les antagonistes des droits de l'État, se développent parallèlement. Si l'organe gouvernemental prend des proportions de plus en plus considérables, c'est que sa fonction devient de plus en plus importante, c'est que les fins qu'il poursuit, qui ressortissent à son activité propre, se multiplient ; et pourtant, nous nions qu'il puisse poursuivre d'autres fins que les fins qui intéressent l'individu. Or, celles-ci passent, par définition, pour ressortir à l'activité individuelle. Si, comme on le suppose, les droits de l'individu sont donnés avec l'individu, l'État n'a pas à intervenir pour les constituer ; ils ne dépendent pas de lui. Mais alors s'ils ne dépendent pas de lui, s'ils sont en dehors de sa compétence, comment le cadre de cette compétence peut-il s'étendre sans cesse, alors que d'un autre côté il doit comprendre de moins en moins de choses étrangères à l'individu ?

Le seul moyen de lever la difficulté est de nier le postulat d'après lequel les droits de l'individu sont donnés avec l'individu, c'est d'admettre que l'institution de ces droits est l'œuvre même de l'État. Alors, en effet, tout s'explique. On comprend que les fonctions de l'État s'étendent sans qu'il en résulte pour cela une diminution de l'individu, ou que l'individu se développe sans que l'État régresse pour cela, puisque l'individu serait, à certains égards, le produit même de l'État, puisque l'activité de l'État serait essentiellement libératrice de l'individu. Or, que l'histoire autorise, effectivement, à admettre ce rapport des causes aux effets entre la marche de l'individualisme moral et la marche de l'État, c'est ce qui ressort avec évidence des faits. Sauf des cas anormaux dont nous aurons l'occasion de parler, plus l'État est fort, plus l'individu est respecté. Nous savons que l'État athénien est beaucoup moins fortement construit que l'État romain, et il est clair que l'État romain à son tour, surtout l'État de la

Cité, était une organisation rudimentaire à côté de nos grands États centralisés. La concentration gouvernementale était autrement avancée dans la Cité romaine que dans toutes les cités grecques, et l'unité de l'État autrement accusée. C'est ce que nous avons eu l'occasion d'établir l'an dernier. Un fait entre autres rend sensible cette différence : le culte à Rome était entre les mains de L'État. A Athènes, il était diffus entre des multitudes de collègues sacerdotaux. On ne retrouve à Athènes rien qui ressemble au consul romain, entre les mains de qui tous les pouvoirs gouvernementaux venaient se centraliser. L'administration athénienne était éparse entre une multitude incohérente de fonctionnaires divers. Chacun des groupes élémentaires dont était faite la Société : clans, phratries, tribus, avait conservé son autonomie beaucoup plus grande qu'à Rome où ils furent très vite absorbés, dans la masse de la société. Quant à la distance où se trouvent à cet égard les États européens par rapport aux États grecs ou italiens, elle est manifeste. Or, l'individualisme était autrement développé à Rome qu'à Athènes. Ce vif sentiment qu'on avait à Rome du caractère respectable de la personne s'exprimait dans les formules connues où était affirmée la dignité du citoyen romain et dans les libertés qui en étaient les caractéristiques juridiques.

C'est un des points que Jhering a contribué à bien mettre en lumière (11, p. 131). De même au point de vue de la liberté de pensée. Mais si remarquable que soit l'individualisme romain, il est peu de chose à côté de celui qui s'est développé au sein des sociétés chrétiennes. Le culte chrétien est un culte intérieur : il est fait de foi intérieure plus que de pratiques matérielles : or, la foi intense échappe à tout contrôle extérieur. A Athènes, le développement intellectuel (scientifique et philosophique) a été beaucoup plus considérable qu'à Rome. Or, la science et la philosophie, la réflexion collective passent pour se développer comme l'individualisme. Il est certain, en effet, qu'elles l'accompagnent très souvent. Il s'en faut pourtant que ce soit nécessaire. Dans l'Inde, le brahmanisme et le bouddhisme ont eu une métaphysique très savante et très raffinée ; le culte bouddhiste repose sur toute une théorie du monde. Les sciences ont été très développées dans les temples égyptiens. On sait pourtant que, dans l'une et l'autre société, l'individualisme était presque complètement absent. C'est ce qui prouve mieux que tout autre fait le caractère panthéiste et de ces métaphysiques et des religions dont elles essayaient de donner une sorte de formule rationnelle et systématique. Car la foi panthéiste est impossible là où les individus ont un vif sentiment de leur individualité. C'est ainsi encore que les lettres et la philosophie ont été très pratiquées dans les monastères du Moyen Âge. C'est qu'en effet l'intensité de la réflexion, chez l'individu comme dans la société, est en raison inverse de l'activité pratique. Que, par suite d'une circonstance quelconque, l'activité pratique se trouve réduite au-dessous du niveau normal dans une partie de la société et les énergies intellectuelles se développeront d'autant plus, prenant toute la place qui leur est ainsi laissée libre. Or c'est le cas des prêtres et des moines, surtout dans les religions contemplatives. D'un autre côté, on sait également que la vie pratique de l'Athénien était réduite à peu de chose. Il vivait de loisirs. Dans ces conditions, il se produit un essor remarquable de la science, de la philosophie qui, sans doute, une fois nées, peuvent susciter un mouvement individualiste, mais qui n'en dérivent pas. Il peut même se faire que la réflexion ainsi déployée n'ait pas cette conséquence ; qu'elle reste essentiellement conservatrice. Elle s'emploie alors à faire la théorie de l'état de choses existant, ou bien d'en faire la critique. Tel est avant tout le caractère de la spéculation sacerdotale ; et la spéculation grecque elle-même a gardé pendant longtemps cette même disposition. Les théories politiques et morales d'Aristote et de Platon ne font guère que reproduire systématiquement, l'une l'organisation de Sparte et l'autre celle d'Athènes.

Enfin, une dernière raison qui empêche de mesurer le degré d'individualisme d'un pays d'après le développement qu'y ont atteint les facultés de réflexion, c'est que l'individualisme n'est pas une théorie ; il est de l'ordre de la pratique, non de l'ordre de la spéculation. Pour qu'il soit lui-même, il faut qu'il affecte les mœurs, les organes sociaux, et parfois il arrive qu'il se dissipe tout entier, pour ainsi dire, en rêveries spéculatives, au lieu de pénétrer le réel et de se susciter ce corps de pratiques et

d'institutions qui lui fût adéquat. On voit alors se produire des systèmes qui manifestent les aspirations sociales vers un individualisme plus développé, mais qui reste à l'état de desideratum parce que les conditions nécessaires pour qu'il devienne une réalité font défaut. N'est-ce pas un peu le cas de notre individualisme français ? Il a été exprimé théoriquement dans la Déclaration des Droits de l'Homme quoique d'une manière outrée ; il est loin cependant d'être profondément enraciné dans le pays. La preuve en est dans l'extrême facilité avec laquelle nous avons plusieurs fois accepté au cours de ce siècle des régimes autoritaires, reposant en réalité sur des principes très différents. Malgré la lettre de notre code moral, les vieilles habitudes survivent plus que nous ne le croyons, plus que nous ne le voudrions. C'est que, pour instituer une morale individualiste, il ne suffit pas de l'affirmer, de la traduire en beaux systèmes, il faut que la société soit arrangée de manière à rendre possible et durable cette constitution. Autrement elle reste à l'état diffus et doctrinaire.

Ainsi l'histoire semble bien prouver que l'État n'a pas été créé, et n'a pas simplement pour rôle d'empêcher que l'individu ne soit troublé dans l'exercice de ses droits naturels, mais que ces droits, c'est l'État qui les crée, les organise, en fait des réalités. Et, en effet, l'homme n'est un homme que parce qu'il vit en société. Retirez de l'homme tout ce qui est d'origine sociale, et il ne reste plus qu'un animal analogue aux autres animaux. C'est la société qui l'a élevé à ce point au-dessus de la nature physique, et elle a atteint ce résultat parce que l'association, en groupant les forces psychiques individuelles, les intensifie, les porte à un degré d'énergie et de productivité infiniment supérieur à celui qu'elles pourraient atteindre si elles restaient isolées les unes des autres. Ainsi se dégage une vie psychique d'un nouveau genre, infiniment plus riche, plus variée que celle dont l'individu solitaire pourrait être le théâtre, et la vie ainsi dégagée, en pénétrant l'individu qui y participe, le transforme. Mais, d'un autre côté, en même temps que la société alimente et enrichit ainsi la nature individuelle, elle tend inévitablement à se l'assujettir, et cela pour la même raison. Précisément parce que le groupe est une force morale à ce point supérieure à celle des parties, le premier tend nécessairement à se subordonner les secondes. Celles-ci ne peuvent pas ne pas tomber sous la dépendance de celui-là. Il y a là une loi de mécanique morale, aussi inéluctable que les lois de la mécanique physique. Tout groupe qui dispose de ses membres sous contrainte s'efforce de les modeler à son image, de leur imposer ses manières de penser et d'agir, d'empêcher les dissidences. Toute société est despotique, si du moins rien d'extérieur à elle ne vient contenir son despotisme. Je ne veux pas dire d'ailleurs que ce despotisme ait rien d'artificiel ; il est naturel puisqu'il est nécessaire et que d'ailleurs, dans de certaines conditions, les sociétés ne peuvent se maintenir autrement. Je ne veux pas dire davantage qu'il ait rien d'insupportable ; tout au contraire, l'individu ne le sent pas, de même que nous ne sentons pas l'atmosphère qui pèse sur nos épaules. Du moment que l'individu a été élevé par la collectivité de cette manière, il veut naturellement ce qu'elle veut, et accepte sans peine l'état de sujétion auquel il se trouve réduit. Pour qu'il en ait conscience et y résiste, il faut que des aspirations individualistes se soient fait jour, et elles ne peuvent se faire jour dans ces conditions.

Mais, dira-t-on, pour qu'il en soit autrement, ne suffit-il pas que la société ait une certaine étendue ? Sans doute, quand elle est petite, comme elle entoure chaque individu de toutes parts et à tous les instants, elle ne lui permet pas de se développer en liberté. Toujours présente, toujours agissante, elle ne laisse aucune place à son initiative. Mais il n'en est plus de même quand elle a atteint de suffisantes dimensions. Quand elle comprend une multitude de sujets, elle ne peut exercer sur chacun un contrôle aussi suivi, aussi attentif et aussi efficace que quand sa surveillance se concentre sur un petit nombre. On est beaucoup plus libre au sein d'une foule qu'au sein d'une petite coterie. Par suite, les diversités individuelles peuvent plus facilement se faire jour, la tyrannie collective diminue, l'individualisme s'établit en fait, et, avec le temps, le fait devient le droit. Seulement, les choses ne peuvent se passer ainsi qu'à une condition. Il faut qu'à l'intérieur de cette société il ne se forme pas de groupes secondaires qui jouissent d'une suffisante autonomie pour que chacun d'eux devienne en quelque sorte

une petite société au sein de la grande. Car alors, chacune d'elles se comporte vis-à-vis de ses membres à peu près comme si elle était seule, et tout se passe comme si la société totale n'existait pas. Chacun de ces groupes, enserrant de très près les individus dont il est formé, gênera leur expansion ; l'esprit collectif s'imposera aux conditions particulières. Une société formée de clans juxtaposés, de villes ou de villages plus ou moins indépendants, ou de groupes professionnels nombreux autonomes les uns vis-à-vis des autres, sera à peu près aussi compressive de toute individualité que si elle était faite d'un seul clan, d'une seule ville, d'une seule corporation. Or la formation de groupes secondaires de ce genre est inévitable ; car dans une vaste société, il y a toujours des intérêts particuliers locaux, professionnels, qui tendent naturellement à rapprocher les gens qui les concernent. Il y a là matière à des associations particulières, corporations, coteries de toutes sortes, et si aucun contrepoids ne neutralise leur action, chacune d'elles tendra à absorber en elle ses membres. En tout état de cause, il y a au moins la société domestique et on sait à quel point elle est absorbante quand elle est abandonnée à elle-même, comme elle retient dans son orbite et sous sa dépendance immédiate tous ceux qui la composent. (Enfin, s'il ne se forme pas de groupes secondaires de ce genre, à tout le moins se constituera-t-il à la tête de la société une force collective pour la gouverner. Et si cette force collective est seule elle-même, si elle n'a en face d'elle que des individus, la même loi de mécanique les fera tomber sous sa dépendance.)

Pour prévenir un tel résultat, pour ménager du champ au développement individuel, il ne suffit donc pas qu'une société soit vaste, il faut que l'individu puisse se mouvoir avec une certaine liberté sur une vaste étendue ; il faut qu'il ne soit pas retenu et accaparé par les groupes secondaires, il faut que ceux-ci ne puissent pas se rendre maîtres de leurs membres et les façonner à leur gré. Il faut donc qu'il y ait au-dessus de tous ces pouvoirs locaux, familiaux, en un mot secondaires, un pouvoir général qui fasse la loi à tous, qui rappelle à chacun d'eux qu'il est, non pas le tout, mais une partie du tout, et qu'il ne doit pas retenir pour soi ce qui, en principe, appartient au tout. Le seul moyen de prévenir ce particularisme collectif et les conséquences qu'il implique pour l'individu, c'est qu'un organe spécial ait pour charge de représenter auprès de ces collectivités particulières la collectivité totale, ses droits et ses intérêts. Et ces droits et ces intérêts se confondent avec ceux de l'individu. Voilà comment la fonction essentielle de l'État est de libérer les personnalités individuelles. Par cela seul qu'il contient les sociétés élémentaires qu'il comprend, il les empêche d'exercer sur l'individu l'influence compressive qu'elles exerceraient autrement. Son intervention dans les différentes sphères de la vie collective n'a donc rien par elle-même de tyrannique ; tout au contraire, elle a pour objet et pour effet d'alléger des tyrannies existantes. Mais dira-t-on, ne peut-il devenir despotique à son tour ? Oui, sans doute, à condition que rien ne le contrebalance. Alors, seule force collective qui existe, il produit les effets qu'engendre sur les individus toute force collective qu'aucune force antagoniste de même genre ne neutralise. Lui aussi devient niveleur et compressif. Et la compression qu'il exerce a quelque chose de plus insupportable que celle qui vient de petits groupes, parce qu'elle est plus artificielle. L'État, dans nos grandes sociétés, est tellement loin des intérêts particuliers, qu'il ne peut tenir compte des conditions spéciales, locales, etc., dans lesquelles ils se trouvent. Quand donc il essaie de les réglementer, il n'y parvient qu'en leur faisant violence et en les dénaturant. De plus, il n'est pas assez en contact avec la multitude des individus pour pouvoir les façonner intérieurement de manière à ce qu'ils acceptent volontiers l'action qu'il aura sur eux. Ils lui échappent en partie, il ne peut faire qu'au sein d'une vaste société la diversité individuelle ne se fasse pas jour. De là toutes sortes de résistances et de conflits douloureux. Les petits groupes n'ont pas cet inconvénient ; ils sont assez proches des choses qui sont leur raison d'être pour pouvoir adapter exactement leur action ; et ils enveloppent d'assez près les individus pour les faire à leur image. Mais la conclusion qui se dégage de cette remarque, c'est simplement que la force collective qu'est l'État, pour être libératrice de l'individu, a besoin elle-même de contrepoids ; elle doit être contenue par d'autres forces collectives, à savoir par ces groupes secondaires dont nous parlerons encore plus loin. S'il n'est pas bien qu'ils soient seuls, il faut qu'ils

soient. Et c'est de ce conflit de forces sociales que naissent les libertés individuelles. On voit ainsi encore de cette manière quelle est l'importance de ces groupes. Ils ne servent pas seulement à régler et administrer les intérêts qui sont de leur compétence. Ils ont un rôle plus général ; ils sont une des conditions indispensables de l'émancipation individuelle.

Toujours est-il que l'État n'est pas par lui-même un antagoniste de l'individu. L'individualisme n'est possible que par lui, quoiqu'il ne puisse servir à sa réalisation que dans des conditions déterminées. On peut dire que c'est lui qui constitue la fonction essentielle. C'est lui qui a soustrait l'enfant à la dépendance patriarcale, à la tyrannie domestique, c'est lui qui a affranchi le citoyen des groupes féodaux, plus tard communaux, c'est lui qui a affranchi l'ouvrier et le patron de la tyrannie corporative, et s'il exerce son activité trop violemment, elle n'est viciée en somme que parce qu'elle se borne à être purement destructive. Voilà ce qui justifie l'extension croissante de ses attributions. Cette conception de l'État est donc individualiste, sans pourtant confiner l'État dans l'administration d'une justice toute négative ; elle lui reconnaît le droit et le devoir de jouer un rôle des plus étendus dans toutes les sphères de la vie collective, sans être ¹ mystique. Car la fin qu'elle assigne ainsi à l'État, les individus peuvent la comprendre ainsi que les rapports qu'elle soutient avec eux. Ils peuvent y collaborer en se rendant compte de ce qu'ils font, du but où va leur action, parce que c'est d'eux-mêmes qu'il s'agit. Ils peuvent même le contredire, et même par là se faire les instruments de l'État, puisque c'est à les réaliser que tend l'action de l'État. Et pourtant, ils ne sont pas, comme le veut l'école individualiste utilitaire, ou l'école kantienne, des touts qui se suffisent à eux-mêmes, et que l'État doit se borner à respecter, puisque c'est par l'État et par lui seul qu'ils existent moralement.

. ←

¹ Il faut comprendre : sans devenir, pour autant, une conception mystique de L'ÉTAT.

SIXIÈME LEÇON

MORALE CIVIQUE

(suite)

L'État et l'individu. La patrie



On peut expliquer maintenant comment l'État, sans poursuivre de fin mystique d'aucune sorte, développe de plus en plus ses attributions. En effet, si les droits de l'individu ne sont pas donnés *ipso facto* avec l'individu, s'ils ne sont pas inscrits dans la nature des choses avec une telle évidence qu'il suffise à l'État de les y constater et de les promulguer, s'ils ont, au contraire, besoin d'être conquis sur les forces contraires qui les nient, et si l'État seul est apte à jouer ce rôle, il ne peut se tenir dans les fonctions d'arbitre suprême, d'administrateur d'une justice toute négative, comme le voudrait l'individualisme utilitaire ou kantien. Mais il faut qu'il déploie des énergies en rapport avec celles auxquelles il doit faire contrepoids. Même il faut qu'il pénètre tous ces groupes secondaires, famille, corporation, Église, districts territoriaux, etc., qui tendent, comme nous l'avons vu, à absorber la personnalité de leurs membres, et cela afin de prévenir cette absorption, afin de libérer ces individus, afin de rappeler à ces sociétés partielles qu'elles ne sont pas seules et qu'il y a un droit au-dessus des leurs. Il faut donc qu'il se mêle à leur vie, qu'il surveille et contrôle la manière dont elles fonctionnent, et, pour cela, qu'il étende dans tous les sens ses ramifications. Pour remplir cette tâche, il ne peut pas se renfermer dans les prétoires des tribunaux, il faut qu'il soit présent dans toutes les sphères de la vie sociale, qu'il y fasse sentir son action. Partout où se trouvent ces forces collectives particulières qui, si elles étaient seules et abandonnées à elles-mêmes, entraîneraient l'individu sous leur dépendance exclusive, il faut que la force de l'État soit là qui les neutralise. Or, les sociétés deviennent de plus en plus considérables et complexes, elles sont faites de cercles de plus en plus divers, d'organes multiples et qui sont déjà par eux-mêmes d'une valeur considérable. Pour remplir sa fonction, il faut donc que l'État s'étende et se développe lui aussi dans les mêmes proportions.

On comprendra mieux encore la nécessité de ce mouvement d'extension si l'on se représente mieux en quoi consistent ces droits de l'individu que l'État conquiert progressivement sur les résistances du particularisme collectif. Quand, comme Spencer et comme Kant par exemple, pour ne citer que les noms de chefs d'école, on estime que ces droits dérivent de la nature même de l'individu, ne font qu'énoncer les conditions qui lui sont nécessaires pour qu'il soit lui-même, on les conçoit nécessairement comme définis et déterminés une fois pour toutes ainsi que cette nature individuelle qu'ils expriment et dont ils dérivent. Tout être donné a une constitution donnée, ses droits dépendent de sa constitution, ils y sont implicitement inscrits. On peut en dresser la liste exhaustive, définitive ; sans doute des omissions peuvent être commises, mais par elle-même, leur liste ne saurait rien avoir d'indéfini ; elle doit pouvoir être établie d'une manière complète si l'on procède avec une méthode suffisante. Si les droits individuels ont pour objet de permettre le libre fonctionnement de la vie individuelle, il n'y a qu'à déterminer ce qu'elle implique pour en déduire les droits qui doivent être reconnus à l'individu. Par exemple, suivant Spencer, la vie suppose un équilibre constant entre les forces vitales et les forces extérieures, cela implique que la réparation est en rapport avec la dépense ou l'usure. Il faudra donc que chacun de nous reçoive en échange de son travail une rémunération qui lui permette de réparer les forces que le travail a absorbées, et pour cela il suffira que les contrats soient libres et respectés, l'individu ne devant pas, en effet, abandonner ce qu'il a fait, en échange d'une moindre valeur. L'homme, dit Kant, est une personne morale. Son droit dérive de ce caractère moral dont il est investi, et se trouve par conséquent déterminé par cela même. Ce caractère moral le rend inviolable ; tout ce qui attente à son inviolabilité est une violation de ce droit. Voilà comment les partisans de ce qu'on appelle le droit naturel, c'est-à-dire de la thèse d'après laquelle le droit individuel est dérivé de la nature individuelle, se le représentent comme quelque chose d'universel, comme un code qui peut être établi une fois pour toutes et qui vaut pour tous les temps comme pour tous les pays. Et ce caractère négatif qu'ils essaient de donner à ce droit le rend, en apparence, plus facilement déterminable.

Mais le postulat sur lequel repose cette théorie est d'un simplisme artificiel. Ce qui est à la base du droit individuel, ce n'est pas la notion de l'individu tel qu'il est, mais c'est la manière dont la société le pratique, le conçoit, l'estime qu'elle en fait. Ce qui importe, ce n'est pas ce qu'il est, mais ce qu'il vaut et inversement ce qu'il faut qu'il soit. Ce qui fait qu'il a plus ou moins de droits, tels droits et non tels autres, ce n'est pas parce qu'il est constitué de telle manière, c'est parce que la société lui attribue telle ou telle valeur, attache à ce qui le concerne un prix plus ou moins élevé. Si tout ce qui le touche, la touche, elle réagira contre tout ce qui peut le diminuer. Non seulement cela ne permettra pas contre lui les moindres offenses, mais elle se considérera comme obligée de travailler à le grandir et à le développer. Inversement, s'il n'est que médiocrement estimé, la société sera insensible même à de graves attentats et les tolérera. Suivant les idées, c'est-à-dire suivant les temps, de sérieuses offenses apparaîtront comme vénielles, ou bien au contraire, on croira qu'on ne saurait trop favoriser de libres expressions. Et d'ailleurs, il suffit de considérer d'un peu près les théoriciens du droit naturel qui croient pouvoir distinguer une fois pour toutes ce qui est et ce qui n'est pas de droit, pour apercevoir qu'en réalité, la limite qu'ils s'imaginent fixer ainsi n'a rien de précis et dépend exclusivement de l'état de l'opinion. Il faut et il suffit, dit Spencer, que la rémunération soit égale à la valeur du travail. Mais comment déterminer cet équilibre ? Cette valeur est affaire d'appréciation. On dit que c'est aux contractants d'en décider, pourvu qu'ils décident librement. Mais en quoi consiste cette liberté ? Rien n'a été variable au cours des temps comme l'idée qu'on s'est faite de la liberté contractuelle. Il suffisait aux Romains que la formule qui liait eût été prononcée pour que le contrat ait toute sa force obligatoire, et c'était la lettre de la formule qui déterminait les engagements contractés, non les intentions. Puis les intentions sont entrées en ligne de compte : on a cessé de considérer comme normal un contrat obtenu par la contrainte matérielle. Certaines formes de la contrainte morale commencent même à être exclues. Qu'est-ce qui a fait cette évolution ? C'est que

l'on s'est fait une idée de plus en plus haute de la personne humaine, que les moindres atteintes à sa liberté sont devenues plus intolérables. Et tout fait prévoir que cette évolution n'est pas close, que nous deviendrons plus rigoureux encore à ce sujet. Kant déclare que la personne humaine doit être autonome. Mais une autonomie absolue est impossible. La personne fait partie du milieu physique et social, elle en est solidaire, elle ne peut être que relativement autonome. Et alors, quel est le degré d'autonomie qui lui convient ? Qui ne voit que la réponse dépend de l'état des sociétés, c'est-à-dire de l'état de l'opinion. Il fut un temps où la servitude matérielle, contractée dans de certaines conditions, ne paraissait aucunement immorale ; nous l'avons abolie, mais que de formes de servitude morale survivent ? Peut-on dire qu'un homme qui n'a pas de quoi vivre est autonome, qu'il est maître de ses actes ? Quelles sont donc les dépendances légitimes et quelles sont celles qui sont illégitimes ? A ces problèmes, une réponse ne peut être faite une fois pour toutes.

Les droits individuels sont donc en évolution ; ils progressent sans cesse, et il n'est pas possible de leur assigner un terme qu'ils ne doivent pas franchir. Ce qui hier ne paraissait être qu'une sorte de luxe, deviendra demain de droit strict. La tâche qui incombe ainsi à l'État est donc illimitée. Il ne s'agit pas simplement pour lui de réaliser un idéal défini, qui devra être, un jour ou l'autre, atteint et définitivement. Mais la carrière ouverte ainsi à son activité morale est infinie. Il n'y a pas de raison pour qu'un moment arrive où elle se fermera, où l'œuvre pourra être considérée comme achevée. Tout fait prévoir que nous deviendrons plus sensibles à ce qui concerne la personnalité humaine. Quand même on ne parviendrait pas à imaginer par avance les changements qui pourront se faire dans ce sens et dans cet esprit, la pauvreté de notre imagination ne doit pas nous autoriser à les nier. Et d'ailleurs, il en est dès à présent un assez grand nombre dont nous pressentons la nécessité. Voilà ce qui explique mieux encore les progrès continus de l'État et ce qui les justifie, au moins dans une certaine mesure. Voilà ce qui nous permet d'assurer que, bien loin d'être une sorte d'anomalie passagère, ils sont destinés à se poursuivre indéfiniment dans l'avenir.

En même temps, on peut mieux comprendre qu'il n'y avait rien d'exagéré à dire que notre individualité morale, loin d'être antagoniste de l'État, en était au contraire un produit. C'est lui qui la libère. Et cette libération progressive ne consiste pas simplement à tenir à distance des individus les forces contraires qui tendent à l'absorber, mais à aménager le milieu dans lequel se meut l'individu pour qu'il puisse s'y développer librement. Le rôle de l'État n'a rien de négatif. Il tend à assurer l'individuation la plus complète que permette l'état social. Bien loin qu'il soit le tyran de l'individu, c'est lui qui rachète l'individu de la société. Mais en même temps que cette fin est essentiellement positive, elle n'a rien de transcendant pour les consciences individuelles. Car c'est une fin essentiellement humaine. Nous n'avons aucun mal à comprendre son attrait, puisque finalement c'est nous qu'elle concerne. Les individus peuvent, sans se contredire, se faire les instruments de l'État, puisque c'est à les réaliser que tend l'action de l'État. Nous n'en faisons pas pour autant, à la suite de Kant et de Spencer, des sortes d'absolus qui se suffisent presque complètement à eux-mêmes, des égoïsmes qui ne connaissent que leur intérêt propre. Car si cette fin les intéresse tous, elle n'est principalement la fin d'aucun d'eux en particulier. Ce n'est pas tel ou tel individu que l'État cherche à développer, c'est l'individu *in genere* qui ne se confond avec aucun de nous, et, en lui prêtant notre concours sans lequel il ne peut rien, nous ne devenons pas les agents d'une fin qui nous est étrangère, nous ne laissons pas de poursuivre une fin impersonnelle qui plane au-dessus de toutes nos fins privées, tout en s'y rattachant. D'une part, notre conception de l'État n'a rien de mystique, et pourtant, elle est essentiellement individualiste.

Par cela même se trouve déterminé le devoir fondamental de l'État qui est d'appeler progressivement l'individu à l'existence morale. Je dis que c'est son devoir fondamental car la morale civique ne peut avoir d'autre pôle que les causes morales. Parce que le culte de la personne humaine paraît

devoir être le seul qui soit appelé à survivre, il faut que ce culte soit celui de l'État comme des particuliers. Ce culte a d'ailleurs tout ce qu'il faut pour jouer le même rôle que les cultes d'autrefois. Il n'est pas moins apte à assurer cette communion des esprits et des volontés qui est la condition première de toute vie sociale. Il est tout aussi facile de s'unir pour travailler à la grandeur de l'homme que pour travailler à la gloire de Zeus ou de Jahweh ou Athénê. Toute la différence de cette religion par rapport aux individus, c'est que le Dieu qu'elle adore est plus proche de ses fidèles. Mais s'il en est moins distant, il ne laisse pas de les dépasser ; et le rôle de l'État est à cet égard ce qu'il était jadis. C'est à lui, pour ainsi parler, qu'il appartient d'organiser le culte, d'y présider, d'en assurer le fonctionnement régulier et le développement.

Dirons-nous que ce devoir est le seul qui incombe à l'État, que toute l'activité de l'État doit se tourner dans ce sens ? Il en serait ainsi si chaque société vivait isolée des autres, sans avoir à craindre les hostilités. Mais on sait que la concurrence internationale n'a pas encore disparu ; que les États, même civilisés, vivent encore en partie, dans leurs rapports mutuels, sur le pied de guerre. Ils se menacent mutuellement, et comme le premier devoir d'un État vis-à-vis de ses membres est de maintenir intact l'être collectif qu'ils forment, il doit, dans la même mesure, s'organiser dans ce but. Il faut être prêt à se défendre, peut-être même à attaquer si l'on se sent menacé. Or, toute cette organisation suppose une discipline morale différente de celle qui a pour but le culte de l'homme. Elle est orientée dans un tout autre sens. Elle a pour but la collectivité nationale et non l'individu. C'est la discipline d'autrefois qui survit parce que les anciennes conditions de l'existence collective n'ont pas encore disparu. Notre vie morale est ainsi traversée par deux courants qui vont en des sens divergents. Ce serait méconnaître l'état des choses que de vouloir d'ores et déjà ramener cette dualité à l'unité, que de vouloir effacer dès maintenant toutes ces institutions, toutes ces pratiques que nous a léguées le passé, alors que les conditions qui les ont suscitées survivent encore parmi nous. De même que l'on ne peut pas faire que la personnalité individuelle ne soit pas arrivée au degré de développement où elle est parvenue, on ne peut pas faire que la concurrence internationale n'ait pas gardé une forme militaire. De là donc des devoirs d'une tout autre nature pour l'État. Rien même ne permet d'assurer qu'il n'en subsistera pas toujours quelque chose. En général, le passé ne disparaît jamais tout entier. Il en survit toujours quelque chose dans l'avenir. Mais ceci dit, il faut se hâter d'ajouter que, plus on va, et plus aussi, pour les raisons que nous avons exposées, ces devoirs qui étaient jadis fondamentaux et essentiels deviennent secondaires et anormaux, abstraction faite des circonstances exceptionnelles et des régressions passagères qui peuvent se produire accidentellement. Jadis, l'action de l'État était tout entière tournée vers le dehors, elle est destinée à se tourner de plus en plus vers le dedans. Car c'est par son organisation entière, et par elle seulement, que la société pourra arriver à réaliser la fin qu'elle doit poursuivre avant toute autre. Et, de ce côté, la matière ne risque pas de lui manquer. Aménager le milieu social de manière à ce que la personne puisse s'y réaliser plus pleinement, régler la machine collective de manière à ce qu'elle soit moins lourde aux individus, assurer l'échange pacifique des services, le concours de toutes les bonnes volontés en vue de l'idéal poursuivi pacifiquement en commun, n'y a-t-il pas là de quoi occuper l'activité publique ? Les problèmes, les difficultés intérieures ne manquent à aucun pays européen, et plus on ira, et plus ces difficultés se multiplieront car la vie sociale, devenant plus complexe, deviendra aussi d'un fonctionnement plus délicat, et comme les organismes supérieurs sont d'un équilibre plus facile à troubler et ont besoin de plus de soins pour pouvoir se maintenir, de même les sociétés auront de plus en plus besoin de concentrer sur elles-mêmes leurs forces dans une sorte de recueillement, au lieu de les dépenser au-dehors en manifestations violentes.

Voilà ce qu'il y a de fondé dans les thèses de Spencer. Il a bien vu que la régression de la guerre et des formes sociales qui en sont solidaires devait affecter profondément la vie des sociétés. Mais il ne s'ensuit pas que cette régression ne laisse pas d'autre aliment à la vie sociale que les intérêts

économiques, et qu'il faille nécessairement choisir entre le militarisme et le mercantilisme. Si, pour reprendre ses expressions, les organes en déprédation tendent à disparaître, ce n'est pas à dire que les organes de la vie végétative doivent prendre toute la place, ni que les organes sociaux doivent un jour se réduire à n'être qu'un vaste appareil digestif. Il y a une activité interne qui n'est pas économique ou mercantile, c'est l'activité morale. Ces forces qui se détournent du dehors vers le dedans ne sont pas simplement employées à produire le plus possible, à augmenter le bien-être, mais à organiser, moraliser la société, à maintenir cette organisation morale, à en régler le développement progressif. Il ne s'agit pas simplement de multiplier les échanges, mais de faire qu'ils s'effectuent d'après des règles plus justes ; il ne s'agit pas simplement de faire en sorte que chacun ait à sa disposition une riche alimentation, mais que chacun soit traité comme il le mérite, soit affranchi de toute dépendance injuste et humiliante, tienne aux autres et au groupe sans y perdre sa personnalité. Et l'agent spécialement chargé de cette activité, c'est l'État. L'État n'est donc pas destiné à devenir ni, comme le veulent les économistes, un simple spectateur de la vie sociale dans le jeu de laquelle il n'interviendrait que négativement, ni, comme le veulent les socialistes, un simple rouage de la machine économique. C'est avant tout l'organe par excellence de la discipline morale. Il joue ce rôle aujourd'hui comme jadis, quoique la discipline ait changé. Erreur des socialistes.

La conception à laquelle nous arrivons ainsi permet d'entrevoir comment est appelé à se résoudre un des plus graves conflits moraux qui troublent notre époque, je veux dire le conflit qui s'est produit entre des ordres de sentiments également élevés, ceux qui nous attachent à l'idéal national, à l'État qui incarne cet idéal, et ceux qui nous attachent à l'idéal humain, à l'homme en général, en un mot, entre le patriotisme et le cosmopolitisme. Ce conflit, l'antiquité ne l'a pas connu, car il n'y avait alors qu'un seul culte possible : c'était le culte de l'État, dont la religion publique n'était que la forme symbolique. Il n'y avait donc pas entre les fidèles matières à un choix et à une hésitation. Ils ne concevaient rien au-dessus de l'État, de la grandeur et de la gloire de l'État. Mais les choses ont changé. Mais si attaché que l'on puisse être à sa patrie, tout le monde aujourd'hui sent bien qu'au-dessus des forces nationales, il en est d'autres, moins éphémères et plus hautes, parce qu'elles ne tiennent pas aux conditions spéciales dans lesquelles se trouve un groupe politique déterminé et qu'elles ne sont pas solidaires de ses destinées. Il y a quelque chose de plus universel et de plus durable. Or, il n'est pas douteux que les fins les plus générales et les plus constantes sont aussi les plus élevées. Plus on avance dans l'évolution, et plus on voit l'idéal poursuivi par les hommes se détacher des circonstances locales et ethniques, propres à tel point du globe ou à tel groupe humain, s'élever au-dessus de toutes ces particularités et tendre vers l'universalité. On peut dire que les forces morales se hiérarchisent d'après leur degré de généralité ! Tout autorise donc à croire que les fins nationales ne sont pas au sommet de cette hiérarchie et que les fins humaines sont destinées à prendre le premier plan.

Partant de ce principe, on a cru parfois pouvoir traiter le patriotisme de simple survivance dont on annonce la disparition prochaine. Mais alors, on se trouve en présence d'une autre difficulté. En effet, l'homme n'est un être moral que parce qu'il vit au sein de sociétés constituées. Il n'y a pas de morale sans discipline, sans autorité ; or, la seule autorité rationnelle est celle dont la société est investie par rapport à ses membres. La morale ne nous apparaît comme une obligation, c'est-à-dire ne nous apparaît comme la morale et, par conséquent, nous ne pouvons avoir le sentiment du devoir que s'il existe autour de nous, et au-dessus de nous, un pouvoir qui le sanctionne. Non pas que la sanction matérielle soit tout le devoir ; mais c'est le signe extérieur auquel il se reconnaît, c'est la preuve sensible qu'il y a quelque chose au-dessus de nous de quoi nous dépendons. Libre sans doute au croyant de se représenter cette puissance sous la forme d'un être surhumain, inaccessible à la raison et à la science. Mais pour ce motif même, nous n'avons pas à discuter l'hypothèse et à voir ce qu'il y a et ce qu'il n'y a pas de fondé dans le symbole. Ce qui montre bien à quel point une organisation sociale est nécessaire à la moralité, c'est que toute désorganisation, toute tendance à l'anarchie politique est

accompagnée d'un accroissement d'immoralité. Ce n'est pas seulement parce que les criminels ont plus de chance d'échapper aux châtiments ; mais c'est que, d'une manière générale, le sentiment du devoir s'affaiblit, parce que l'on ne sent plus assez au-dessus de soi rien dont on dépende. Or, le patriotisme, c'est précisément l'ensemble des idées et des sentiments qui attachent l'individu à un État déterminé. Supposons-le affaibli, disparu ; où l'homme trouvera-t-il cette autorité morale dont le joug lui est à ce point salubre ? S'il n'y a pas là une société définie, ayant conscience d'elle-même, qui lui rappelle à chaque instant ses devoirs, qui lui fasse sentir la nécessité de la règle, comment en aurait-il le sentiment ? Sans doute, quand on croit que la morale est elle-même naturelle, et a priori dans chacune de nos consciences, qu'il nous suffit de l'y lire pour savoir en quoi elle consiste, et d'un peu de bonne volonté pour comprendre que nous devons nous y soumettre, l'État apparaît alors comme quelque chose de tout à fait extérieur à la morale, et par conséquent, il semble qu'il peut perdre son ascendant sans qu'il y ait de perte pour la moralité. Mais quand on sait que la morale est un produit de la société, qu'elle pénètre l'individu du dehors, qu'elle fait à certains égards violence à sa nature physique, à sa constitution naturelle, on comprend de plus que la morale est ce qu'est la société, et que la première n'est forte que dans la mesure où la seconde est organisée. Or, les États sont aujourd'hui les plus hautes sociétés organisées qui existent. Certaines formes du cosmopolitisme sont elles-mêmes assez proches d'un individualisme égoïste. Elles ont pour effet de dénoncer la loi morale qui existe, plutôt que d'en créer d'autres qui auraient une plus haute valeur. Et c'est pour cette raison que tant d'esprits résistent à ces tendances, tout en sentant ce qu'elles ont de logique et d'inévitable.

Il y aurait bien une solution théorique du problème ; c'est d'imaginer l'humanité elle-même organisée en société. Mais est-il besoin de dire qu'une telle idée, si elle n'est pas tout à fait irréalisable, doit être rejetée dans un avenir tellement indéterminé, qu'il n'y a vraiment pas lieu de la faire entrer en ligne de compte. En vain, on représente comme moyen terme des sociétés plus vastes que celles qui existent actuellement, une confédération des États européens par exemple. Cette confédération plus vaste serait à son tour comme un État particulier, ayant sa personnalité, ses intérêts, sa physionomie propre. Ce ne sera pas l'humanité.

Il y a pourtant un moyen de concilier ces deux sentiments. C'est que l'idéal national se confonde avec l'idéal humain ; c'est que les États particuliers deviennent eux-mêmes, chacun en leurs forces, les organes par lesquels se réalise cet idéal général.

Que chaque État se donne pour tâche essentielle, non de s'accroître, d'étendre ses frontières, mais d'aménager au mieux son autonomie, d'appeler à une vie morale de plus en plus haute le plus grand nombre de ses membres, et toute contradiction disparaît entre la morale nationale et la morale humaine. Que l'État n'ait d'autre but que de faire de ses citoyens des hommes, dans le sens complet du mot, et les devoirs civiques ne seront qu'une forme plus particulière des devoirs généraux de l'humanité. Or, nous avons vu que c'est dans ce sens que se fait l'évolution. Plus les sociétés concentrent leurs forces sur le dedans, sur leur vie intérieure, plus aussi elles se détournent de ces conflits qui mettent aux prises cosmopolitisme et patriotisme ; et elles se concentrent de plus en plus en elles-mêmes à mesure qu'elles deviennent plus vastes et plus complexes. Voilà dans quel sens l'avènement de sociétés plus considérables encore que celles que nous avons sous les yeux sera un progrès de l'avenir.

Ainsi, ce qui résout l'antinomie, c'est que le patriotisme tende à devenir comme une petite partie du cosmopolitisme. Ce qui entraîne le conflit, c'est que trop souvent il est conçu autrement. Il semble que le vrai patriotisme ne se manifeste que dans les formes de l'action collective qui sont orientées vers le dehors ; qu'on ne peut marquer son attachement au groupe patriotique auquel on appartient que dans les circonstances qui le mettent aux prises avec quelque groupe différent. Certes, ces crises

extérieures sont fécondes en occasions de dévouement éclatant. Mais à côté de ce patriotisme, il en est un autre, plus silencieux, mais dont l'action utile est aussi plus continue, et qui a pour objet l'autonomie intérieure de la société et non son expansion extérieure. Ce patriotisme n'exclut pas, il s'en faut, tout orgueil national ; la personnalité collective, ni les personnalités individuelles, ne peuvent exister sans avoir d'elles-mêmes, de ce qu'elles sont, un certain sentiment, et ce sentiment a toujours quelque chose de personnel. Tant qu'il y aura des États, il y aura un amour-propre social, et rien n'est plus légitime. Mais les sociétés peuvent mettre leur amour-propre, non à être les plus grandes ou les plus aisées, mais à être les plus justes, les mieux organisées, à avoir la meilleure constitution morale. Sans doute nous n'en sommes pas encore au temps où ce patriotisme pourra régner sans partage, si tant est qu'un pareil moment puisse jamais arriver.

· ↩

SEPTIÈME LEÇON

MORALE CIVIQUE

(suite)

Formes de l'État. La démocratie

↳

Mais les devoirs respectifs de l'État et des citoyens varient suivant les formes particulières des États. Ils ne sont pas les mêmes dans ce qu'on appelle l'aristocratie, la démocratie ou la monarchie. Il importe donc de savoir en quoi consistent ces différentes formes, quelle est la raison d'être de celle qui tend à devenir générale dans les sociétés européennes. C'est à cette condition que nous pourrions comprendre les raisons d'être de nos devoirs civiques actuels.

Depuis Aristote, on a classé les États d'après le nombre de ceux qui participent au gouvernement. « Lorsque, dit Montesquieu, le peuple en corps a la souveraine puissance, c'est une démocratie. Lorsque la souveraine puissance est entre les mains d'une partie du peuple, cela s'appelle une aristocratie » (11, 2). Le gouvernement monarchique est celui où un seul gouverne. Toutefois, pour Montesquieu, il n'y a monarchie véritable que si le roi gouverne d'après des lois fixes et établies. Quand, au contraire, « un seul, sans loi et sans règles, entraîne tout par sa volonté et ses caprices », la monarchie prend le nom de despotisme. Ainsi, sauf cette considération relative à la présence ou à l'absence d'une constitution, c'est par le nombre des gouvernants que Montesquieu définit la forme des États.

Sans doute, dans la suite de son livre, quand il recherche le sentiment qui fait le ressort de chacune de ces sortes de gouvernement, honneur, vertu, crainte, il montre qu'il avait le sentiment des différences qualitatives qui distinguent ces différents types d'État. Mais pour lui, ces différences qualitatives ne sont que la conséquence des différences purement quantitatives que nous avons rappelées en premier lieu et il dérive les premières des secondes. C'est le nombre des gouvernants qui détermine la nature du sentiment qui doit servir de moteur à l'activité collective, ainsi que tous les détails de l'organisation.

Mais cette manière de définir les différentes formes politiques est aussi répandue que superficielle. D'abord, qu'entend-on par nombre des gouvernants ? Où commence et où finit l'organe gouvernemental dont les variations détermineraient la forme des États ? Désigne-t-on par là l'ensemble de tous les hommes qui sont préposés à la direction générale du pays ? Mais jamais ou presque jamais tous ces pouvoirs ne sont concentrés entre les mains d'un seul homme. Si absolu que soit un prince, il est toujours entouré de conseils, de ministres qui se partagent ces fonctions régulatrices. De ce point de vue, il n'y a que des différences de degré entre la monarchie et l'aristocratie. Un souverain est toujours entouré d'un corps de fonctionnaires, de dignitaires, souvent aussi ou plus puissants que lui. Entend-on ne tenir compte que de la portion la plus éminente de l'organe gouvernemental, de celle où se trouvent concentrés les pouvoirs les plus élevés, ceux qui, pour employer les expressions des anciens théoriciens de la politique, appartiennent au prince ? Est-ce seulement le chef de l'État que l'on a en vue ? Dans ce cas, on devra distinguer les États suivant qu'ils ont pour chef une seule personne, ou un conseil de personnes, ou tout le monde. Mais, à ce compte, il faudrait comprendre dans une même rubrique, et qualifier également de monarchie la France du XVII^e siècle par exemple, et une république centralisée comme notre France actuelle ou la République américaine. Dans tous ces cas, il y a au sommet de la monarchie des fonctionnaires une seule personne qui porte seulement des noms différents dans ces différentes sociétés.

D'un autre côté, qu'entend-on par ce mot de gouverner ? Gouverner, c'est sans doute exercer une action positive sur la marche des affaires publiques. Or, à cet égard, la démocratie peut être indistincte de l'aristocratie. En effet, c'est très souvent la volonté de la majorité qui fait loi et sans que les sentiments de la minorité aient la moindre influence. Une majorité peut être aussi oppressive qu'une caste. Il peut même très bien se faire que la minorité n'arrive pas à se faire représenter dans les conseils gouvernementaux. Songez d'ailleurs que, en tout cas, les femmes, les enfants et les adolescents, tous ceux qui sont empêchés de voter pour une raison quelconque, sont tenus en dehors des collèges électoraux ; il en résulte que ceux-ci ne comprennent en réalité que la minorité de la nation. Et comme les élus ne représentent que la majorité de ces collèges, ils représentent en réalité une minorité de minorité. En France, sur 38 millions d'habitants, il n'y avait en 1893 que 10 millions d'électeurs ; sur ces 10 millions, 7 seulement ont fait usage de leurs droits, et les députés élus par ces 7 millions ne représentaient que 4 592 000 voix. Par rapport à l'ensemble des électeurs, 5 930 000 voix n'étaient pas représentées, soit un nombre de voix supérieur à celui des voix qui avaient fait le succès des députés élus. Si donc, on s'en tient aux considérations numériques, il faut dire qu'il n'y a jamais eu de démocratie. Tout au plus pourrait-on dire, pour la différencier de l'aristocratie, que sous un régime aristocratique, la minorité qui gouverne est fixée une fois pour toutes, tandis que dans une démocratie, la minorité qui a triomphé aujourd'hui peut être battue demain et remplacée par une autre. Et la différence est minime.

Mais en dehors de ces considérations un peu dialectiques, il y a un fait historique qui met en lumière l'insuffisance de ces définitions usuelles.

Elles obligent, en effet, à confondre des types d'État qui sont situés, pour ainsi dire, aux deux extrémités opposées de l'évolution. Si, en effet, on appelle démocratie ces sociétés où tout le monde participe à la direction de la vie commune, le mot convient à merveille aux sociétés politiques les plus inférieures que nous connaissions. C'est ce qui caractérise l'organisation que les Anglais appellent tribale. Une tribu est formée d'un certain nombre de clans. Chaque clan est administré par le groupe lui-même ; quand il y a un chef, il n'a que des pouvoirs très faibles. Et la confédération est gouvernée par un conseil de représentants. C'est à certains égards le même régime que celui sous lequel nous vivons. On n'a pas manqué de s'appuyer sur ce rapprochement pour en conclure que la démocratie est une forme d'organisation essentiellement archaïque, que chercher à l'instituer au sein des sociétés

actuelles, c'est ramener la civilisation à ses origines, c'est renverser le cours de l'histoire. C'est en vertu de la même méthode que l'on rapproche parfois les projets des socialistes de la vie économique du communisme antique en vue de démontrer leur prétendue inanité. Et il faut reconnaître que, dans un cas comme dans l'autre, la conclusion serait légitime si le postulat était exact, c'est-à-dire si les deux formes d'organisation sociale que l'on identifie ainsi étaient réellement identiques. Il est vrai qu'il n'est point de formes de gouvernement auxquelles la même critique ne pourrait s'appliquer, si du moins on s'en tient aux définitions précédentes. La monarchie n'est guère moins archaïque que la démocratie. Très souvent il arrive que les clans ou les tribus confédérés se concentrent entre les mains d'un souverain absolu. La monarchie à Athènes et à Rome a été antérieure à la République. Toutes ces confusions sont simplement la preuve que les types d'État doivent être définis autrement.

Pour trouver la définition qui convient, reportons-nous à ce que nous avons dit de la nature de l'État en général. L'État, avons-nous dit, est l'organe de la pensée sociale. Ce n'est pas à dire que toute pensée sociale émane de l'État. Mais il en est de deux sortes. L'une vient de la masse collective et y est diffuse ; elle est faite de ces sentiments, de ces aspirations, de ces croyances que la société a collectivement élaborés et qui sont épars dans toutes les consciences. L'autre est élaborée dans cet organe spécial qu'on appelle l'État ou le gouvernement. L'une et l'autre sont étroitement en rapports. Les sentiments diffus qui circulent dans toute l'étendue de la société affectent les décisions que prend l'État et, inversement, les décisions que prend l'État, les idées qui s'exposent dans la Chambre, les paroles qui s'y prononcent, les mesures que concertent les ministres, retentissent dans toute la société, y modifient les idées éparses. Mais si réelles que soient cette action et cette réaction, il y a pourtant deux formes très différentes de la vie psychologique collective. L'une est diffuse, l'autre est organisée et centralisée. L'une, par suite de cette diffusion, reste dans la pénombre du subconscient. Nous nous rendons mal compte de tous ces préjugés collectifs que nous subissons dès l'enfance, de tous ces courants d'opinion qui se forment ici ou là et nous entraînent dans tel ou tel sens. Il n'y a dans tout cela rien de délibéré. Toute cette vie a quelque chose de spontané et d'automatique, d'irréfléchi. Au contraire, la délibération, la réflexion, est la caractéristique de tout ce qui se passe dans l'organe gouvernemental. C'est véritablement un organe de réflexion, bien rudimentaire encore, mais appelé à se développer de plus en plus. Tout y est organisé, et surtout tout s'y organise de plus en plus en vue de prévenir les mouvements irréfléchis. Les discussions des assemblées, forme collective de ce qu'est la délibération dans la vie de l'individu, ont précisément pour objet de tenir bien clairs, de forcer les esprits à prendre conscience des motifs qui les inclinent dans tel ou tel sens, à se rendre compte de ce qu'ils font. C'est là ce qu'il y a de puéril dans les reproches qui sont adressés à l'institution des assemblées des conseils délibérants. Ce sont les seuls instruments dont dispose la collectivité pour prévenir l'action irréfléchie, automatique, aveugle. Ainsi, il y a entre la vie psychologique diffuse dans la société, et celle qui est concentrée et élaborée spécialement dans les organes gouvernementaux, la même opposition qu'entre la vie psychologique diffuse de l'individu et sa conscience claire. Chez chacun de nous ainsi, il y a à chaque instant une multitude d'idées, de tendances, d'habitudes, qui agissent sur nous sans que nous sachions au juste comment ni pourquoi. Nous les apercevons à peine, nous les distinguons mal. Elles sont dans le subconscient. Cependant, elles affectent notre conduite, et même, il y a bien des hommes qui ne sont pas mus par d'autres mobiles. Mais chez la partie réfléchie, il y a quelque chose de plus. Le moi qu'il est, la personnalité consciente qu'il constitue, ne se laisse pas aller ainsi à la remorque de tous les courants obscurs qui peuvent se former dans les profondeurs de notre être. Nous réagissons contre ces courants, nous voulons agir en connaissance de cause, pour cela nous réfléchissons, nous délibérons. Il y a ainsi au centre de notre conscience un cercle intérieur sur lequel nous nous efforçons de concentrer la lumière. Nous apercevons ce qui s'y passe plus clairement, du moins ce qui se passe dans les régions sous-jacentes. Cette conscience centrale et relativement claire est aux représentations anonymes, confuses, qui sont la substructure de notre esprit, ce que la conscience collective éparse de la société est à la conscience

gouvernementale. Or, une fois qu'on a bien compris ce que celle-ci a de particulier, que ce n'est pas un simple reflet de la conscience collective obscure, la différence qui sépare les formes des États est facile à indiquer.

On conçoit en effet que cette conscience gouvernementale peut être concentrée dans ces organes plus restreints, ou au contraire être plus répandue dans l'ensemble de la société. Là où l'organe gouvernemental est jalousement soustrait aux regards de la multitude, tout ce qui s'y passe reste ignoré. Les masses profondes de la société reçoivent son action sans assister, même de loin, aux délibérations qui y ont lieu, sans apercevoir les motifs qui déterminent les gouvernants dans les mesures qu'ils arrêtent. Par conséquent, ce que nous avons appelé la conscience gouvernementale reste strictement localisé dans ces sphères spéciales, qui sont toujours de peu d'étendue. Mais il peut se faire aussi que ces sortes de cloisons étanches qui séparent ce milieu particulier du reste de la société soient plus perméables. Il peut se faire qu'une grande partie tout au moins des démarches qui s'y produisent se fassent au grand jour ; que les paroles qui s'y échangent soient prononcées de manière à être entendues de tous. Tout le monde alors peut se rendre compte des problèmes qui s'y posent, des conditions dans lesquelles ils se posent, des raisons au moins apparentes qui déterminent les solutions adoptées. Ainsi les idées, les sentiments, les résolutions qui s'élaborent au sein des organes gouvernementaux n'y restent pas renfermés ; toute cette vie psychologique, à mesure qu'elle se dégage, se répercute dans tout le pays. Tout le monde se trouve ainsi participer à cette conscience *sui generis*, tout le monde se pose les questions que se posent les gouvernants, tout le monde y réfléchit ou peut y réfléchir. Puis, par un retour naturel, toutes les réflexions éparses qui se produisent ainsi réagissent sur cette pensée gouvernementale d'où elles émanent. Du moment où le peuple se pose les mêmes questions que l'État, l'État pour les résoudre ne peut plus faire abstraction de ce que pense le peuple. Il lui faut en tenir compte, de là la nécessité de consultations plus ou moins régulières, plus ou moins périodiques. Ce n'est pas parce que l'usage de ces consultations s'est établi que la vie gouvernementale s'est communiquée davantage à la masse des citoyens. Mais c'est parce que cette communication s'était établie d'elle-même préalablement que ces consultations sont devenues indispensables. Et ce qui a donné naissance à cette communication, c'est que l'État a cessé de plus en plus d'être ce qu'il était pour longtemps, une sorte d'être mystérieux sur lequel le vulgaire n'osait pas lever les yeux et qu'il ne se représentait même le plus souvent que sous la forme de symbole religieux. Les représentants de l'État étaient marqués d'un caractère sacré, et, comme tels, séparés du commun. Mais, peu à peu, par le mouvement général des idées, l'État a perdu peu à peu cette sorte de transcendance qui l'isolait en lui-même. Il s'est rapproché des hommes, et les hommes se sont approchés de lui. Les communications sont devenues plus intimes, et c'est ainsi que peu à peu s'est établi ce circuit que nous retracions tout à l'heure. Le pouvoir gouvernemental, au lieu de rester replié sur lui-même, est descendu dans les couches profondes de la société, y reçoit une élaboration nouvelle, et revient à son point de départ. Ce qui se passe dans les milieux dits politiques est observé, contrôlé par tout le monde, et le résultat de ces observations, de ce contrôle, des réflexions qui en résultent, réagit sur les milieux gouvernementaux. On reconnaît à ce trait un des caractères qui distinguent ce qu'on appelle généralement la démocratie.

Il ne faut donc pas dire que la démocratie est la forme politique d'une société qui se gouverne elle-même, où le gouvernement est répandu dans le milieu de la nation. Une pareille définition est contradictoire dans les termes. C'est presque dire que la démocratie est une société politique sans État. En effet, l'État ou n'est rien ou est un organe distinct du reste de la société. Si l'État est partout, il n'est nulle part. Il résulte d'une concentration qui détache de la masse collective un groupe d'individus déterminé, où la pensée sociale est soumise à une élaboration d'un genre particulier et arrive à un degré exceptionnel de clarté. Si cette concentration n'existe pas, si la pensée sociale reste entièrement diffuse, elle reste obscure, et le trait distinctif des sociétés politiques fait défaut. Seulement, les

communications entre cet organe spécial et les autres organes sociaux peuvent être plus ou moins étroites, plus continues ou plus intermittentes. Assurément, à cet égard, il ne peut y avoir que des différences de degré. Il n'y a pas d'État si absolu, où les gouvernements rompent tout contact avec la foule de leurs sujets ; mais les différences de degré peuvent être importantes et elles s'accroissent extérieurement par la présence ou l'absence, ou le caractère plus ou moins rudimentaire, plus ou moins développé de certaines institutions destinées à établir le contact. Ces institutions sont celles qui permettent au public, soit de suivre la marche du gouvernement (assemblée publique, journaux officiels., éducation destinée à mettre un jour le citoyen en état de remplir ses fonctions, etc.), soit de transmettre directement ou indirectement aux organes gouvernementaux le produit de ses réflexions (organe du droit de suffrage). Mais ce qu'il faut se refuser à tout prix, c'est d'admettre une conception qui, en faisant évanouir l'État, offre à la critique une facile objection. La démocratie ainsi entendue c'est bien celle qu'on observe aux débuts des sociétés. Si tout le monde gouverne, c'est qu'en réalité, il n'y a pas alors de gouvernement. Ce sont des sentiments collectifs diffus, vagues et obscurs qui mènent les populations. Aucune pensée claire ne préside à la vie des peuples. Ces sortes de sociétés ressemblent aux individus dont les actes sont inspirés par la seule routine et le préjugé. C'est dire qu'on ne saurait les présenter comme un terme du progrès : elles sont plutôt un point de départ. Si l'on convient de réserver le nom de démocratie pour des sociétés politiques, il ne faut pas l'appliquer aux tribus amorphes qui n'ont pas encore d'État, qui ne sont pas des sociétés politiques. La distance est donc grande, malgré des apparences analogues. Sans doute, dans l'un comme dans l'autre cas - et c'est ce qui fait la ressemblance, - la société tout entière participe à la vie publique, mais elle y participe de manières très différentes. Et ce qui fait la différence est que, dans un cas, il y a un État, et dans l'autre, il n'y en a pas.

Mais cette première caractéristique n'est pas suffisante. Il en est une autre, qui est d'ailleurs solidaire de la précédente. Dans les sociétés où la conscience gouvernementale est étroitement localisée, elle porte aussi sur un petit nombre d'objets. En même temps que cette partie claire de la conscience publique est tout entière enfermée dans un petit groupe d'individus, elle est elle-même de peu d'étendue. Il y a toutes sortes d'usages, de traditions, de règles qui fonctionnent automatiquement sans que l'État lui-même en ait le sentiment, et qui, par suite, échappent à son action. Le nombre des choses sur lesquelles portent les délibérations gouvernementales dans une société comme la monarchie du XVII^e siècle est très limité. Toute la religion est en dehors de son domaine, et avec la religion, toute sorte de préjugés collectifs contre lesquels le pouvoir le plus absolu viendrait se briser, s'il entreprenait de les détruire. Au contraire, aujourd'hui, nous n'admettons pas qu'il y ait dans l'organisation publique rien qui ne puisse être atteint par l'action de l'État. Nous posons en principe que tout peut être perpétuellement en question, que tout peut être examiné, et que, pour les résolutions à prendre, nous ne sommes pas liés par le passé. En réalité, L'ÉTAT a une bien plus grande sphère d'influence actuellement qu'autrefois, parce que la sphère de la conscience claire s'est élargie. Tous ces sentiments obscurs qui sont diffus de leur nature, toutes les habitudes prises sont résistants au changement précisément parce qu'ils sont obscurs. On ne peut pas modifier aisément ce qu'on ne voit pas. Tous ces états se dérobent, insaisissables, précisément parce qu'ils sont dans les ténèbres. Au contraire, plus la lumière pénètre les profondeurs de la vie sociale, plus le changement peut y être introduit. C'est ainsi que l'homme cultivé, qui a conscience de soi, se change plus aisément et plus profondément qu'un homme inculte. Voilà un autre trait des sociétés démocratiques. C'est qu'elles sont plus malléables, plus flexibles et elles doivent ce privilège à ce que la conscience gouvernementale s'est étendue de manière à comprendre de plus en plus d'objets. Par là même, l'opposition est bien nette par rapport aux sociétés inorganisées de l'origine, aux pseudo-démocraties. Elles sont tout entières pliées sous le joug de la tradition. - La Suisse et aussi les pays scandinaves, manifestent bien cette opposition.

En résumé, il n'y a pas à proprement parler de différence de nature entre les différentes formes de gouvernement ; mais elles sont situées toutes entre deux plans opposés. Au point extrême, la conscience gouvernementale est aussi isolée que possible du reste de la société, et elle a un minimum d'étendue. Ce sont les sociétés à forme aristocratique ou monarchique, entre lesquelles peut-être il est difficile de distinguer. Plus la communication devient étroite entre la conscience gouvernementale et le reste de la société, plus cette conscience s'étend et comprend de choses, plus la société a un caractère démocratique. La notion de la démocratie se trouve donc définie par une extension maximum de cette conscience, et par cela même, décide de cette communication.

HUITIÈME LEÇON

MORALE CIVIQUE

(suite)

Forme de l'État. La démocratie



Nous avons vu dans la dernière leçon qu'il était tout à fait impossible de définir la démocratie et les autres types d'État d'après le nombre des gouvernants. En dehors des peuplades les plus inférieures, il n'est pas de sociétés où le gouvernement soit immédiatement exercé par tout le monde ; il est toujours entre les mains d'une minorité, désignée ici par la naissance et là par l'élection, qui est, selon les cas, plus ou moins étendue, mais qui ne comprend jamais qu'un cercle restreint d'individus. Il n'y a à cet égard que des nuances entre les différentes formes politiques. Gouverner est toujours la fonction d'un organe défini, partant délimité. Mais ce qui varie d'une manière très sensible suivant les sociétés, c'est la manière dont l'organe gouvernemental communique avec le reste de la nation. Tantôt, les relations sont rares, irrégulières ; le gouvernement se dérobe aux regards, vit replié sur lui-même, et, d'un autre côté, il n'a lui-même que des contacts intermittents et insuffisamment multipliés avec la société. Il ne la sent pas d'une manière constante, et il n'est pas senti par elle. On se demandera à quoi, dans ces conditions, il emploie son activité ? Elle est en majeure partie tournée vers le dehors. S'il est si peu mêlé à la vie interne, c'est que sa vie, à lui, est ailleurs ; il est, avant tout, l'agent des relations extérieures, l'agent des conquêtes, l'organe de la diplomatie. Dans d'autres sociétés, au contraire, les communications entre l'État et les autres parties de la société sont nombreuses, régulières, organisées. Les citoyens sont tenus au courant de ce que fait l'État, et l'État est périodiquement ou même d'une manière ininterrompue, informé de ce qui se passe dans les profondeurs de la société. Il est, soit par la voie administrative, soit par le moyen des consultations électorales, renseigné sur ce qui se passe dans les couches même les plus lointaines et les plus obscures de la société, et celles-ci, à leur tour, sont renseignées sur les événements qui se produisent dans les milieux politiques. Les citoyens assistent de loin à certaines des délibérations qui s'y sont

passées, savent les mesures arrêtées, et leur jugement et le résultat de leur réflexion revient à l'État par des voies spéciales. C'est là vraiment ce qui constitue la démocratie. Peu importe que les chefs ou les directeurs de l'État soient en tel ou tel nombre ; ce qui est essentiel et caractéristique, c'est la manière dont ils communiquent avec l'ensemble de la société. Sans doute, même à cet égard, il n'y a que des différences de degrés entre les différents types de régimes politiques, mais ces différences de degrés sont, cette fois, très réellement marquées, et d'ailleurs, elles s'accusent extérieurement par la présence ou l'absence des institutions propres à assurer cette étroite communication qui est distinctive de la démocratie.

Mais cette première caractéristique n'est pas la seule. Il en est une seconde, qui est d'ailleurs solidaire de la précédente. Plus la conscience gouvernementale est localisée dans les limites mêmes de l'organe, moindre est le nombre des objets sur lesquels elle porte. Moins il y a de liens qui l'unissent aux diverses régions de la société, moins elle a d'étendue. Et cela est assez naturel, car où pourrait-elle s'alimenter, puisqu'elle n'a que des rapports lointains et rares avec le reste de la nation. L'organe gouvernemental n'a que faiblement conscience de ce qui se passe à l'intérieur de l'organe - société, par conséquent, par la force des choses, presque toute la vie collective reste confuse, diffuse, inconsciente. Elle est faite entièrement de traditions invouées, de préjugés, de sentiments obscurs, qu'aucun organe n'appréhende pour les tirer à la lumière. Comparez le petit nombre de choses sur lesquelles les délibérations gouvernementales portaient au XVII^e siècle, et la multitude d'objets auxquels elles s'appliquent actuellement. L'écart est énorme. Jadis, les affaires extérieures occupaient presque seules l'activité publique. Le droit entier fonctionnait automatiquement, d'une manière inconsciente ; c'était la coutume. Il en était de même de la religion, de l'éducation, de l'hygiène, de la vie économique, au moins en grande partie ; les intérêts locaux et régionaux étaient abandonnés à eux-mêmes et ignorés. Aujourd'hui, dans un État comme le nôtre, et même, avec des différences de degrés, comme le sont de plus en plus les grands États européens, tout ce qui concerne l'administration de la justice, la vie pédagogique, économique du peuple, est devenu conscient. Chaque jour amène des délibérations sur ces questions qui soulèvent différentes réactions. Et cette différence est même sensible au-dehors. Ce qui est diffus, obscur, inconnaissable, échappe à notre action. Quand on ne sait pas ou qu'on sait mal quel est son caractère on ne peut guère le changer. Pour modifier une idée, un sentiment, il faut d'abord les voir, les atteindre le plus clairement possible, se rendre compte de ce qu'ils sont. C'est pour cette raison que plus un individu est conscient de lui-même et réfléchi, plus il est accessible aux changements. Les esprits incultes sont au contraire les esprits routiniers, immuables, sur lesquels rien n'a de prise. Pour cette même raison, quand les idées collectives et les sentiments collectifs sont obscurs, inconscients, quand ils sont diffus dans toute la société, ils restent immuablement les mêmes. Ils se soustraient à l'action parce qu'ils sont soustraits à la conscience. Ils sont insaisissables parce qu'ils sont dans les ténèbres. Le gouvernement ne peut rien sur eux. Aussi est-ce une erreur de croire que les gouvernements que l'on dit absolus soient tout-puissants. C'est une de ces illusions comme en produit la vue superficielle des choses. Ils sont tout-puissants contre les individus et c'est là ce que signifie cette qualification d'absolus, qui leur est appliquée ; en ce sens, elle est fondée. Mais, contre l'état social lui-même, contre l'organisation de la société, ils sont relativement impuissants. Louis XIV pouvait bien lancer des lettres de cachet contre qui il voulait, mais il était sans force pour modifier le droit régnant, les usages régnants, les coutumes établies, les croyances reçues. Que pouvait-il contre l'organisation religieuse et les privilèges de toute sorte qu'entraînait avec elle cette organisation qui se trouvait par cela même soustraite à l'action gouvernementale ? Les privilèges des villes ou des corporations ont résisté jusqu'à la fin de l'Ancien Régime à tous les efforts faits pour les modifier. Aussi on sait avec quelle lenteur évoluait alors le droit. Que l'on mette en regard la rapidité avec laquelle des changements importants s'introduisent aujourd'hui dans ces différentes sphères de l'activité sociale. A chaque instant, un nouveau règlement de droit est voté, un autre aboli, une modification apportée à l'institution religieuse ou administrative,

à l'éducation, etc. C'est que toutes ces choses obscures parviennent de plus en plus dans la région claire de la conscience sociale, c'est-à-dire dans la conscience gouvernementale. Par suite, la malléabilité en devient plus grande. Plus une idée, plus un sentiment sont clairs, plus complètement ils sont sous la dépendance de la réflexion, plus celle-ci a de prise sur eux. C'est dire qu'ils peuvent être librement critiqués, discutés, et ces discussions ont nécessairement pour effet de leur faire perdre de leur force de résistance, de les rendre plus aptes à des changements, ou même de les changer directement. Cette extension du champ de la conscience gouvernementale, cette malléabilité plus grande, voilà encore un des traits distinctifs de la démocratie. Parce qu'il y a un plus grand nombre de choses soumises à la délibération collective, il y a aussi plus de choses en voie de devenir. Le traditionalisme, au contraire, est la caractéristique des autres types politiques. A cet égard encore, la distinction est très nette par rapport aux pseudo-démocraties dont on trouve des exemples dans les sociétés inférieures et qui sont, au contraire, incapables de s'écarter des traditions et des coutumes.

En résumé, pour arriver à se faire une idée un peu définie de ce qu'est la démocratie, il faut commencer par se dégager d'un certain nombre de conceptions courantes qui ne peuvent que brouiller les idées. Il faut faire abstraction du nombre des gouvernants ; plus encore des titres qu'ils portent. Il ne faut pas non plus croire qu'une démocratie soit nécessairement une société où le pouvoir de l'État est faible. Un État peut être démocratique et être fortement organisé. La véritable caractéristique est double : 1° L'extension plus grande de la conscience gouvernementale. 2° Les communications plus étroites avec cette conscience de la masse des consciences individuelles. Ce qui justifie dans une certaine mesure les confusions qui ont été commises, c'est que dans les sociétés où le pouvoir gouvernemental est restreint et faible, les communications qui le relient au reste de la société sont nécessairement assez étroites, parce qu'il ne s'en distingue pas. Il n'existe, pour ainsi dire, pas en dehors de la masse de la nation, il communique donc de toute nécessité avec elle. Dans une peuplade primitive, les chefs politiques ne sont que des délégués toujours provisoires, sans fonctions bien spéciales. Ils vivent de la vie de tout le monde, et leurs délibérations décisives restent placées sous le contrôle de la collectivité tout entière. Mais c'est qu'ils ne constituent pas un organe défini et distinct. Aussi ne trouvons-nous dans ce cas rien qui rappelle le deuxième caractère que nous avons indiqué : à savoir, la plasticité due à l'extension de la conscience gouvernementale, c'est-à-dire du champ des idées claires collectives. De telles sociétés sont les victimes de la routine traditionnelle. Cette seconde caractéristique est donc peut-être encore plus distinctive que la première. Au reste le premier critère lui-même peut être employé fort utilement, pourvu qu'on l'emploie avec discernement, et qu'on se garde de confondre la confusion qui vient de ce que l'État n'est pas encore séparé de la société et constitué à part, et les communications qui peuvent exister entre un État défini et la société qu'il gouverne.

De ce point de vue, la démocratie nous apparaît donc comme la forme politique par laquelle la société arrive à la plus pure conscience d'elle-même. Un peuple est d'autant plus démocratique que la délibération, que la réflexion, que l'esprit critique jouent un rôle plus considérable dans la marche des affaires publiques. Il l'est d'autant moins que l'inconscience, les habitudes invouées, les sentiments obscurs, les préjugés en un mot soustraits à l'examen, y sont au contraire prépondérants. C'est dire que la démocratie n'est pas une découverte ou une renaissance de notre siècle. C'est le caractère que prennent de plus en plus les sociétés. Si nous savons nous affranchir des étiquettes vulgaires qui ne peuvent que nuire à la clarté de la pensée, nous reconnaitrons que la société du XVIIe siècle était plus démocratique que celle du XVIe plus démocratique que toutes les sociétés à base féodale. La féodalité, c'est la diffusion de la vie sociale, c'est le maximum d'obscurité et d'inconscience, qu'ont restreints les grandes sociétés actuelles. La monarchie, en centralisant de plus en plus les forces collectives, en étendant ses ramifications dans tous les sens, en pénétrant plus étroitement les masses sociales, a préparé l'avenir de la démocratie et a été elle-même relativement à ce qui existait avant

elle, un gouvernement démocratique. Il est tout à fait secondaire que le chef de l'État ait alors porté le nom de roi ; ce qu'il faut considérer, ce sont les rapports qu'il soutenait avec l'ensemble du pays ; c'est le pays qui s'était chargé effectivement dès lors de la clarté des idées sociales. Ce n'est donc pas depuis quarante ou cinquante ans que la démocratie coule à pleins bords ; la montée en est continue depuis le commencement de l'histoire.

Et il est aisé de comprendre ce qui détermine ce développement. Plus les sociétés sont vastes, complexes, plus elles ont besoin de réflexion pour se conduire. La routine aveugle, la tradition uniforme ne peuvent servir à régler la marche d'un mécanisme plus délicat. Plus le milieu social devient complexe, plus il devient mobile ; il faut donc que l'organisation sociale change dans la même mesure, et pour cela, comme nous l'avons dit, il faut qu'elle soit consciente d'elle-même et réfléchie. Quand les choses se passent toujours de la même manière, l'habitude suffit à la conduite ; mais quand les circonstances changent sans cesse, il faut au contraire que l'habitude ne soit pas souveraine maîtresse. Seule, la réflexion permet de découvrir les pratiques nouvelles qui sont utiles, car elle seule peut anticiper l'avenir. Voilà pourquoi les assemblées délibérantes deviennent une institution de plus en plus générale ; c'est qu'elles sont l'organe par lequel les sociétés réfléchissent sur elles-mêmes, et, par suite, l'instrument des transformations presque ininterrompues que nécessitent les conditions actuelles de l'existence collective. Pour pouvoir vivre aujourd'hui, il faut que les organes sociaux changent à temps, et pour qu'ils changent à temps et rapidement, il faut que la réflexion sociale suive attentivement les changements qui se font dans les circonstances et organise les moyens de s'y adapter. En même temps que les progrès de la démocratie sont ainsi nécessités par l'état du milieu social, ils sont également appelés par nos idées morales les plus essentielles. La démocratie, en effet, définie comme nous l'avons fait, est le régime politique le plus conforme à notre conception actuelle de l'individu. La valeur que nous attribuons à la personnalité individuelle fait que nous répugnons à en faire un instrument machinal que l'autorité sociale meut du dehors. Elle n'est elle-même que dans la mesure où elle est une société autonome d'action. Sans doute, en un sens, elle reçoit tout du dehors : ses forces morales comme ses forces physiques. De même que nous ne soutenons notre vie matérielle qu'à l'aide des aliments que nous empruntons au milieu cosmique, nous n'alimentons notre vie mentale qu'à l'aide d'idées, de sentiments qui nous viennent du milieu social. Rien ne vient de rien, et l'individu abandonné à lui seul ne pourrait s'élever au-dessus de lui-même. Ce qui fait qu'il se surpasse, qu'il a à ce point dépassé le niveau de l'animalité, c'est que la vie collective retentit en lui, le pénètre ; ce sont ces éléments adventices qui lui font une autre nature. Mais il y a deux manières pour un être de recevoir de l'aide des forces extérieures. Ou bien il les reçoit passivement, inconsciemment, sans savoir pourquoi, et, en ce cas, il n'est qu'une chose. Ou bien il se rend compte de ce qu'elles sont, des raisons qu'il a de s'y soumettre, de s'ouvrir à elles, et alors, il ne pâtit pas, il agit consciemment, volontairement, en comprenant ce qu'il fait. L'action n'est en ce sens qu'un état passif dont nous savons et dont nous comprenons la raison d'être. L'autonomie dont peut jouir l'individu ne consiste donc pas à s'insurger contre la nature ; une telle insurrection est absurde, stérile, qu'on la tente contre les forces du monde matériel ou contre celles du monde social. Être autonome, c'est, pour l'homme, comprendre les nécessités auxquelles il doit se plier et les accepter en connaissance de cause. Nous ne pouvons pas faire que les lois de choses soient autrement qu'elles ne sont ; mais nous nous en libérons en les pensant, c'est-à-dire en les faisant nôtres par la pensée. C'est là ce qui fait la supériorité morale de la démocratie. Parce qu'elle est le régime de la réflexion, elle permet au citoyen d'accepter les lois de son pays avec plus d'intelligence, partant avec moins de passivité. Parce qu'il y a des communications constantes entre eux et l'État, l'État n'est plus pour les individus comme une force extérieure qui leur imprime une impulsion toute mécanique. Grâce aux échanges constants qui se font entre eux et lui, sa vie se rattache à la leur, comme la leur se rattache à la sienne.

Mais cela posé, il existe une conception de la démocratie et une manière de la pratiquer qui doit être avec soin distinguée de celle que nous venons d'exposer.

On dit très souvent que sous le régime démocratique, la volonté, la pensée des gouvernants est identique et se confond avec la pensée et les volontés des gouvernés. De ce point de vue, l'État ne fait que représenter la masse des individus et toute l'organisation gouvernementale n'aurait d'autre objet que de traduire le plus fidèlement possible, sans y rien ajouter, sans y rien modifier, les sentiments épars dans la collectivité. L'idéal consisterait, pour ainsi dire, à les exprimer le plus adéquatement possible. C'est à cette conception que répond notamment l'usage de ce qu'on appelle le mandat impératif et de tous ses succédanés. Car si, sous sa forme pure, il n'est pas entré dans nos mœurs, les idées qui lui servent de base sont très répandues. Cette manière de se représenter les gouvernants et leurs fonctions est d'une certaine généralité. Or rien n'est plus contraire, à certains égards, à la notion même de la démocratie. Car la démocratie suppose un État, un organe gouvernemental, distinct du reste de la société, quoique étroitement en rapports avec elle, et cette manière de voir est la négation même de tout État, au sens propre du mot, parce qu'elle résorbe l'État dans la nation. Si l'État ne fait que recevoir les idées et les volitions particulières, afin de savoir quelles sont celles qui sont les plus répandues, qui ont, comme on dit, la majorité, il n'apporte aucune contribution vraiment personnelle à la vie sociale. Ce n'est qu'un décalquage de ce qui se passe dans les régions sous-jacentes. Or, c'est ce qui est contradictoire avec la définition même de l'État. Le rôle de l'État, en effet, n'est pas d'exprimer, de résumer la pensée irréfléchie de la foule, mais de surajouter à cette pensée irréfléchie une pensée plus méditée, et qui, par suite, ne peut pas n'être pas différente. C'est, et ce doit être un foyer de représentations neuves, originales, qui doivent mettre la société en état de se conduire avec plus d'intelligence que quand elle est mue simplement par les sentiments obscurs qui la travaillent. Toutes ces délibérations, toutes ces discussions, tous ces renseignements statistiques, toutes ces informations administratives qui sont mises à la disposition des conseils gouvernementaux et qui deviendront toujours plus abondants, tout cela est le point de départ d'une vie mentale nouvelle. Des matériaux sont ainsi réunis dont ne dispose pas la foule, et ils sont soumis à une élaboration dont la foule n'est pas capable, précisément parce qu'elle n'a pas d'unité, qu'elle n'est pas concentrée dans une même enceinte, que son attention ne peut s'appliquer au même moment à un même objet. Comment de tout cela ne sortirait-il pas quelque chose de nouveau ? Le devoir du gouvernement est de se servir de tous ces moyens, non pas simplement pour dégager ce que pense la société, mais pour découvrir ce qu'il y a de plus utile pour la société. Pour savoir ce qui est utile, il est mieux placé que la foule ; il doit donc voir les choses autrement qu'elle. Sans doute, il est nécessaire qu'il soit informé de ce que pensent les citoyens ; mais ce n'est là qu'un de ses éléments de méditation et de réflexion, et, puisqu'il est constitué pour penser d'une manière spéciale, il doit penser à sa façon. C'est sa raison d'être. De même, il est indispensable que le reste de la société sache ce qu'il fait, ce qu'il pense, le suive et le juge ; il est nécessaire qu'il y ait entre ces deux parties de l'organisation sociale harmonie aussi complète que possible. Mais cette harmonie n'implique pas que l'État soit asservi par les citoyens et réduit à n'être qu'un écho de leurs volontés. Cette conception de l'État se rapproche trop évidemment de celle qui est à la base des soi-disant démocraties primitives. Elle s'en distingue en ce que l'organisation extérieure de l'État est autrement savante et compliquée. On ne saurait comparer un conseil de sages à notre organisation gouvernementale, même la fonction serait-elle sensiblement la même. Dans un cas comme dans l'autre, elle serait privée de toute autonomie. Qu'en résulte-t-il ? C'est qu'un tel État manque à sa mission ; au lieu de clarifier les sentiments obscurs de la foule, de les subordonner à des idées plus claires, plus raisonnées, il ne fait que donner la prédominance à ceux de ces sentiments qui paraissent être les plus généraux.

Mais ce n'est pas le seul inconvénient d'une telle conception. Nous avons vu que dans les sociétés inférieures, l'absence ou le caractère rudimentaire du gouvernement si faible, ont pour conséquence

un traditionalisme rigoureux. S'il en est ainsi, c'est que la société a des traditions fortes et vigoureuses qui sont profondément gravées dans les consciences individuelles ; et ces traditions sont puissantes précisément parce que les sociétés sont simples. Mais il n'en est pas de même dans les grandes sociétés d'aujourd'hui ; les traditions ont perdu de leur empire et, comme elles sont incompatibles avec l'esprit d'examen et de libre critique dont le besoin se fait toujours plus vivement sentir, elles ne peuvent pas et elles ne doivent pas garder leur autorité d'autrefois. Qu'en résulte-t-il ? Ce sont les individus qui, dans la conception de la démocratie que nous examinons, donnent l'impulsion aux gouvernants ; l'État est incapable d'exercer sur eux une influence modératrice. D'un autre côté, ils ne trouvent plus en eux-mêmes un nombre suffisant d'idées et de sentiments, assez ancrés en eux pour pouvoir ne pas céder aux premiers coups du doute et de la discussion. Ils ne sont plus nombreux ces États despotiques assez forts pour se mettre au-dessus de la critique, ni davantage ces croyances ou ces pratiques sur lesquelles on ne permet pas les controverses. Par suite, comme les citoyens ne sont pas contenus du dehors par le gouvernement, parce que celui-ci est à leur remorque, ni du dedans par l'état des idées et du sentiment collectif qu'ils portent en eux, tout, dans la pratique comme dans la théorie, devient matière à controverse et à division, tout vacille. Le sol ferme manque à la société. Il n'y a plus rien de fixe. Et comme l'esprit critique est alors bien développé, que chacun a sa manière propre de penser, le désarroi est encore amplifié par toutes ces diversités individuelles. De là l'aspect chaotique que présentent certaines démocraties, leur perpétuelle mobilité et instabilité. Ce sont de brusques sautes de vent, c'est une existence décousue, haletante et épuisante. Si encore un tel état de choses se prêtait aux transformations profondes ! Mais les changements qui s'y produisent ne sont souvent que superficiels. Car les grandes transformations demandent du temps, de la réflexion, exigent de la suite dans l'effort. Trop souvent, il arrive que toutes ces modifications au jour le jour s'annulent mutuellement et que, finalement, l'État reste fondamentalement stationnaire. Ces sociétés si houleuses à la surface sont souvent très routinières.

Il ne sert de rien de nous dissimuler que cet état est en partie le nôtre. Ces idées d'après lesquelles le gouvernement n'est que le traducteur des volontés générales sont courantes chez nous. Elles sont déjà à la base de la doctrine de Rousseau ; avec des réserves plus ou moins importantes, elles se retrouvent à la base de nos pratiques parlementaires. Il importe donc au plus haut point de savoir de quelles causes elles dépendent. Il serait sans doute commode de se dire qu'elles tiennent simplement à une erreur des esprits, qu'elles constituent une simple faute de logique, et pour corriger cette faute, il suffirait de la signaler, de la démontrer avec preuve à l'appui, d'en prévenir le retour à l'aide de l'éducation et d'une prédication appropriée. Mais les erreurs collectives, comme les erreurs individuelles, tiennent à des causes objectives, et on ne peut les guérir qu'en agissant sur les causes. Si les sujets affectés de daltonisme se méprennent sur les couleurs, c'est que leur organe est constitué de manière à causer cette méprise, et on aura beau les avertir, ils continueront à voir les choses comme ils les voient. De même, si une nation se représente de telle manière le rôle de l'État, la nature des relations qu'elle doit avoir avec lui, c'est qu'il y a quelque chose dans l'état social qui nécessite cette représentation fautive. Et toutes les objurgations, toutes les exhortations ne suffiront pas à la dissiper, tant qu'on n'aura pas modifié la constitution organique qui la détermine. Sans doute, il n'est pas inutile de révéler au malade son mal et les inconvénients de son mal, mais pour qu'il puisse se guérir, encore faut-il lui faire voir quelles en sont les conditions, afin qu'il puisse les changer. Ce n'est pas avec de bonnes paroles qu'on peut produire de tels changements.

Or, dans l'espèce, il semble bien inévitable que cette forme déviée de la démocratie se substitue à la forme normale toutes les fois que l'État et la masse des individus sont directement en rapports, sans qu'aucun intermédiaire ne s'intercale entre eux. Car, par suite de cette proximité, il est mécaniquement nécessaire que la force collective la plus faible, à savoir celle de l'État, ne soit absorbée par la plus intense, celle de la nation. Quand l'État est trop près des particuliers, il tombe sous leur dépendance en

même temps qu'il les gêne. Son voisinage les gêne, car, malgré tout, il cherche à les régler directement, alors qu'il est, comme nous savons, incapable de jouer ce rôle. Mais ce même voisinage fait qu'il dépend étroitement d'eux, car, étant le nombre, les particuliers peuvent le modifier comme il leur plaît. Du moment où ce sont les citoyens qui élisent directement leurs représentants, c'est-à-dire les membres les plus influents de l'organe gouvernemental, il n'est pas possible que ces représentants ne s'attachent pas plus ou moins exclusivement à traduire fidèlement les sentiments de leurs mandants, et il n'est pas possible que ces derniers ne réclament pas cette docilité comme un devoir. Ne s'agit-il pas d'un mandat contracté entre ces deux parties ? Sans doute, il serait d'une politique plus haute de se dire que les gouvernants doivent jouir d'une grande initiative, que c'est à cette seule condition qu'ils peuvent s'acquitter de leur rôle ? Mais il y a une force des choses contre laquelle les meilleurs raisonnements ne peuvent rien. Tant que les arrangements politiques mettent ainsi les députés et plus généralement les gouvernements en contact immédiat avec la multitude des citoyens, il est matériellement impossible que ceux-ci ne fassent pas la loi. Voilà pourquoi de bons esprits ont souvent réclamé que les membres des assemblées politiques fussent désignés par un suffrage à deux ou à plusieurs degrés. C'est que les intermédiaires intercalés affranchissent le gouvernement. Et ces intermédiaires ont pu être insérés sans que les communications entre les conseils gouvernementaux fussent pour cela interrompues. Il n'est aucunement nécessaire qu'ils fussent immédiats. Il faut que la vie circule sans solution de continuité entre l'État et les particuliers et entre eux et l'État ; mais il n'y a aucune raison pour que ce circuit ne se fasse pas à travers des organes interposés. Grâce à cette interposition, l'État relèvera davantage de lui-même, la distinction sera plus nette entre lui et le reste de la société, et, par cela même, il sera plus capable d'autonomie.

Notre malaise politique tient donc à la même cause que notre malaise social : à l'absence de cadres secondaires intercalés entre l'individu et l'État. Déjà, nous avons vu que ces groupes secondaires sont indispensables pour que l'État ne soit pas oppressif de l'individu ; nous voyons maintenant qu'ils sont nécessaires pour que l'État soit suffisamment affranchi de l'individu. Et on conçoit en effet qu'ils sont utiles pour les deux côtés ; car de part et d'autre, il y a intérêt à ce que ces deux forces ne soient pas immédiatement en contact, quoiqu'elles soient nécessairement liées l'une à l'autre.

Mais quels sont ces groupes qui doivent ainsi libérer l'État de l'individu ? Il en est de deux sortes qui peuvent jouer ce rôle. Il y a d'abord les groupes territoriaux. On peut concevoir, en effet, que les représentants des communes d'un même arrondissement, peut-être même d'un même département, constituent le collège électoral chargé d'élire les membres des assemblées politiques. Ou bien on pourrait employer pour ce rôle les groupes professionnels une fois constitués. Les conseils chargés d'administrer chacun d'eux nommeraient les gouvernants de l'État. Dans un cas comme dans l'autre, la communication serait continue entre l'État et les citoyens, mais elle ne serait plus directe. De ces deux modes d'organisation, il en est un qui paraît plus conforme à l'orientation générale de tout notre développement social. Il est certain en effet que les districts territoriaux n'ont pas la même importance, ne jouent plus le même rôle vital qu'autrefois. Les liens qui unissent les membres d'une même commune, ou d'un même département, sont assez extérieurs. Ils se nouent et se dénouent avec la plus extrême facilité depuis que la population est devenue d'une telle mobilité. De tels groupes ont donc quelque chose d'un peu extérieur et artificiel. Les groupes durables, ceux auxquels l'individu apporte toute sa vie, auxquels il est le plus fortement attaché, ce sont les groupes professionnels. Il semble donc bien qu'ils soient appelés à devenir dans l'avenir la base de notre représentation politique comme de notre organisation sociale.

NEUVIÈME LEÇON

MORALE CIVIQUE

(fin)

Formes de l'État. La démocratie



Après avoir défini la démocratie, nous avons vu qu'elle pouvait être conçue et pratiquée d'une manière qui en altérerait gravement la nature. Essentiellement, c'est un régime où l'État, tout en restant distinct de la masse de la nation, est étroitement en communication avec elle et où, par suite, son activité atteint un certain degré de mobilité. Or, nous avons vu que, dans certains cas, cette étroite communication pouvait aller jusqu'à une fusion plus ou moins complète. L'État, au lieu d'être un organe défini, le foyer d'une vie spéciale et originale, devient alors un simple décalque de la vie sous-jacente. Il ne fait que traduire en une notation différente ce que pensent et ce que sentent les individus. Son rôle n'est plus d'élaborer des idées neuves, des vues nouvelles, comme il pouvait le faire grâce à la manière dont il est constitué, mais ses fonctions principales consistent à recenser quelles sont les idées, quels sont les sentiments qui sont les plus généralement répandus, ceux qui ont, comme on dit, la majorité. Il résulte de ce recensement même. Élire des députés, c'est tout simplement compter combien telle opinion a de partisans dans le pays. Une telle conception est donc contraire à la notion d'un État démocratique, puisqu'elle fait presque totalement évanouir la notion même de l'État. Je dis presque totalement : car bien entendu, la fusion n'est jamais complète. Il n'est pas possible, par la force des choses, que le mandat du député soit assez déterminé pour le lier complètement. Il y a toujours un minimum d'initiative. Mais c'est déjà beaucoup qu'il y ait une tendance à réduire cette initiative au minimum. Par là, en ce sens, un tel système politique se rapproche de celui qu'on observe dans les sociétés primitives ; car, d'une part comme de l'autre, le pouvoir gouvernemental est faible. Mais il y a en même temps cette énorme différence que, dans un cas, l'État n'existe pas encore, n'existe qu'en germe, tandis que dans cette déviation de la démocratie, il est au contraire assez souvent très développé, dispose d'une organisation étendue et complexe. Et c'est justement ce double aspect contradictoire qui montre le mieux le caractère anormal du phénomène. D'une part, un mécanisme compliqué, savant, les rouages multiples d'une vaste administration, de l'autre, une conception du rôle

de l'État qui est un retour aux formes politiques les plus primitives. De là un mélange bizarre d'inertie et d'activité. Il ne se meut pas de lui-même, il est à la remorque des sentiments obscurs de la multitude, mais d'un autre côté, les puissants moyens d'action dont il dispose font qu'il est susceptible de comprimer lourdement ces mêmes individus dont il est, par un autre côté, le serviteur.

Nous avons dit aussi que cette manière d'entendre et de pratiquer la démocratie était encore fortement enracinée dans les esprits chez nous. Rousseau, dont la doctrine est la mise en système de ces idées, est resté le théoricien de notre démocratie. Or, en fait, il n'est pas de philosophie politique qui présente le mieux ce double aspect contradictoire que nous venons de signaler. Vue par l'une de ses faces, elle est étroitement individualiste ; c'est l'individu qui est le principe de la société ; celle-ci n'est qu'une somme d'individus. On sait d'autre part, quelle autorité il attribue à l'État. Au reste, ce qui prouve bien que ces idées sont agissantes chez nous, c'est le spectacle même de notre vie politique. Il est incontestable que, vue du dehors, à la surface, elle paraît être d'une mobilité tout à fait excessive. Les changements y succèdent aux changements, avec une rapidité sans exemple ; depuis longtemps, elle n'a pas réussi à s'orienter dans un sens fixe avec quelque persévérance pendant longtemps. Or, nous avons vu qu'il en devait être nécessairement ainsi du moment que c'est la multitude des individus qui donnent l'impulsion à l'État et règlent presque souverainement sa marche. Mais en même temps, ces changements superficiels recouvrent un immobilisme routinier. En même temps qu'on déplore le flux toujours changeant des événements politiques, on se plaint de la toute-puissance des bureaux, de leur traditionalisme invétéré. Ils sont une force sur laquelle on ne peut rien. C'est que tous ces changements superficiels se faisant en des sens divergents, s'annulent mutuellement ; il n'en reste rien, sauf la fatigue et l'épuisement qui caractérisent ces variations ininterrompues. Par suite, les habitudes fortement constituées, les routines qui ne sont pas atteintes par ces changements ont d'autant plus d'empire ; car elles sont seules efficaces. Leur force vient de l'excès de fluidité du reste. Et l'on ne sait en vérité s'il faut s'en plaindre ou s'en féliciter ; car il y a là toujours un peu d'organisation qui se maintient, un peu de stabilité et de détermination où il en faut pour vivre. Malgré tous ses défauts, il est bien possible que la machine administrative nous rende en ce moment de très précieux services.

Le mal reconnu, d'où vient-il ? C'est une conception fausse, mais les conceptions fausses ont des causes objectives. Il faut qu'il y ait dans notre constitution politique quelque chose qui explique cette erreur.

Ce qui paraît l'avoir produite, c'est ce caractère particulier de notre organisation actuelle, en vertu duquel l'État et la masse des individus sont directement en rapports et en communications, sans qu'aucun intermédiaire s'intercale entre eux. Les collèges électoraux comprennent toute la population politique du pays, et c'est de ces collèges que sort directement l'État, au moins l'organe vital de l'État, à savoir l'assemblée délibérante. Il est donc inévitable que l'État formé dans ces conditions soit plus ou moins un simple reflet de la masse sociale, et rien de plus. Il y a là deux forces collectives en présence : l'une énorme parce qu'elle est formée de la réunion de tous les citoyens, l'autre beaucoup plus faible, parce qu'elle ne comprend que les représentants. Il est donc mécaniquement nécessaire que la seconde soit à la remorque de la première. Du moment où ce sont les particuliers qui élisent directement leurs représentants, il n'est pas possible que ces derniers ne s'attachent pas exclusivement à traduire fidèlement les désirs de leurs mandants, ni que ceux-ci ne réclament pas cette docilité comme un devoir. Sans doute il serait d'une politique plus haute de se dire que les gouvernants doivent jouir d'une grande initiative, qu'à cette seule condition, ils pourront s'acquitter de leur rôle, que dans l'intérêt commun, ils doivent voir les choses autrement et d'un autre point de vue que ne le fait l'individu, l'homme engagé dans ses autres fonctions sociales, et que, par conséquent, il faut laisser l'État agir conformément à sa nature. Mais il y a une force des choses contre laquelle les meilleurs raisonnements ne peuvent rien. Tant que les arrangements politiques mettent les députés en

contact immédiat avec la foule inorganisée des particuliers, il est inévitable que celle-ci leur fasse la loi. Ce contact immédiat ne permet pas à l'État d'être lui-même.

Voilà pourquoi certains esprits demandent que les membres des assemblées politiques soient désignés par un suffrage à deux ou à plusieurs degrés. Il est certain, en effet, que le seul moyen d'affranchir le gouvernement est d'inventer des intermédiaires entre lui et le reste de la société. Sans doute, il faut qu'il y ait communication continue entre lui et tous les autres organes sociaux ; mais il faut que cette communication n'aille pas jusqu'à faire perdre à l'État son individualité. Il faut qu'il soit en rapports avec la nation sans s'absorber en elle. Et pour cela, il faut qu'ils ne se touchent pas immédiatement. Le seul moyen d'empêcher une force moindre de tomber dans l'orbite d'une force plus intense, c'est d'intercaler entre la première et la seconde des corps résistants qui amortissent l'action la plus énergique. Du moment que l'État sort moins immédiatement de la foule, il en subit moins fortement l'action ; il peut davantage s'appartenir à lui-même. Les tendances obscures qui s'agitent confusément dans le pays ne pèsent plus du même poids sur ses démarches et n'enchaînent plus aussi étroitement ses résolutions. Seulement, ce résultat ne peut être pleinement atteint que si les groupements qui viennent ainsi s'interposer entre la généralité des citoyens et l'État sont des groupements naturels et permanents. Il ne saurait suffire, comme on l'a cru quelquefois, d'intercaler simplement des sortes d'intermédiaires artificiels créés uniquement pour la circonstance. Si l'on se contente, par exemple, de faire constituer un à un par collèges électoraux comprenant l'universalité des citoyens, un collège plus restreint qui, soit directement, soit par -l'intermédiaire d'un autre collège encore moins étendu, désignerait les gouvernants, et qui, une fois sa tâche faite, disparaîtrait, l'État ainsi constitué pourrait bien jouir d'une certaine indépendance, mais alors, il ne remplirait plus suffisamment l'autre condition caractéristique de la démocratie. Il ne serait plus en communication étroite avec l'ensemble du pays. Car dès qu'il serait né, l'intermédiaire et les intermédiaires qui auraient servi à le former, ayant cessé d'exister, il y aurait un vide entre lui et la multitude des citoyens. Il n'y aurait pas, entre eux et lui, cet échange constant qui est indispensable. S'il importe que l'État ne soit pas sous la dépendance des particuliers, il n'est pas essentiel qu'il ne perde jamais leur contact. Cette communication insuffisante avec l'ensemble de la population est ce qui fait la faiblesse de toute Assemblée qui se recrute de cette manière. Elle est trop séparée des besoins et des sentiments populaires ; ceux-ci n'arrivent pas jusqu'à elle avec une suffisante continuité. Il en résulte qu'un des éléments essentiels de ses délibérations lui fait défaut.

Pour que le contact ne soit jamais perdu, il faut que les collèges intermédiaires ainsi intercalés ne soient pas simplement constitués pour un instant, mais qu'ils fonctionnent eux-mêmes d'une manière continue. En d'autres termes, il faut qu'ils soient des organes naturels et normaux du corps social. Il en est de deux sortes qui peuvent jouer ce rôle. Il y a d'abord les conseils secondaires préposés à l'administration des districts territoriaux. Par exemple, on peut imaginer que les conseils départementaux ou provinciaux, élus eux-mêmes directement ou indirectement, il n'importe, soient appelés à s'acquitter de cette fonction. Ce serait eux qui désigneraient les membres des conseils gouvernementaux, des assemblées proprement politiques. C'est à peu près cette idée qui a servi de base à l'organisation de notre Sénat actuel. Mais ce qui permet de douter qu'un tel arrangement soit le plus conforme à la constitution des grands États européens, c'est que les divisions territoriales du pays perdent de plus en plus de leur importance. Tant que chaque district, commune, cercle, province, avait sa physionomie propre, ses mœurs, ses coutumes, ses intérêts spéciaux, les conseils préposés à son administration étaient des rouages essentiels de la vie politique. C'est en eux que se concentraient immédiatement les idées et les aspirations qui travaillaient les masses. Mais aujourd'hui, le lien qui rattache chacun de nous à un point du territoire que nous occupons est infiniment fragile et se brise avec la plus grande facilité. Aujourd'hui, nous sommes ici, et demain, nous serons là ; nous nous sentons aussi bien chez nous dans telle province que dans telle autre, ou tout au moins, les affinités

spéciales qui ont une origine territoriale sont tout à fait secondaires et ne sont plus d'une grande influence sur notre existence. Alors même que nous restons attachés au même endroit, nos préoccupations dépassent infiniment la circonscription administrative où nous nous trouvons résider. La vie qui nous entoure immédiatement n'est même pas celle qui nous intéresse le plus vivement. Professeur, industriel, ingénieur, artiste, ce ne sont pas les événements qui se produisent dans ma commune ou dans mon département qui me concernent le plus directement et qui me passionnent. Je puis même vivre régulièrement ma vie tout en les ignorant. Ce qui nous attire beaucoup plus, c'est, suivant les fonctions que nous avons à remplir, ce qui se passe dans les assemblées scientifiques, ce qui se publie, ce qui se dit dans les grands centres de production; les nouveautés artistiques des grandes villes de France ou de l'étranger ont pour le peintre ou le sculpteur autrement d'intérêt que les affaires municipales ; et on en peut dire autant de l'industriel qui est par la nature de sa profession, en relations avec toutes sortes d'industries et d'entreprises commerciales répandues sur tous les points du territoire et même du globe. L'affaiblissement des groupements purement territoriaux est un fait irrésistible. Mais alors, les conseils qui président à l'administration de ces groupes ne sont pas en état de concentrer et d'exprimer la vie générale du pays ; car, la manière dont cette vie est distribuée et organisée ne reflète pas, au moins en général, la distribution territoriale du pays. Voilà pourquoi ils perdent de leur prestige, pourquoi on brigue moins l'honneur d'y siéger, pourquoi les esprits entreprenants et les hommes de valeur cherchent un autre théâtre pour leur activité. C'est que ce sont des organes en partie déchus. Une assemblée politique qui s'appuie sur une telle base ne peut donner qu'une expression bien imparfaite de l'organisation de la société, du rapport réel qui existe entre les différentes forces et fonctions sociales.

Puisque, au contraire, la vie professionnelle prend de plus en plus d'importance à mesure que le travail se divise davantage, il y a tout lieu de croire que c'est elle qui est appelée à fournir la base de notre organisation politique. Déjà, l'idée se fait jour que le collège professionnel est le véritable collège électoral, et parce que les liens qui nous attachent les uns aux autres dérivent de notre profession beaucoup plutôt que de nos rapports géographiques, il est naturel que la structure politique reproduise cette manière dont nous nous groupons spontanément. Supposez constituées ou reconstituées les corporations d'après le plan que nous avons indiqué : chacune d'elles a à sa tête un conseil qui la dirige, qui administre sa vie interne. Ces divers conseils ne sont-ils pas merveilleusement en état de jouer ce rôle de collèges électoraux intermédiaires dont les groupes territoriaux ne peuvent plus s'acquitter que faiblement ? La vie professionnelle n'est jamais suspendue ; elle ne chôme pas. La corporation et ses organes sont toujours en action et par conséquent, les assemblées gouvernementales qui en seraient issues ne perdraient jamais le contact avec les conseils de la société, ne risqueraient jamais de s'isoler en elles-mêmes et de ne pas sentir assez tôt et assez vivement les changements qui peuvent se produire dans les couches profondes de la population. L'indépendance serait assurée sans que la communication fût interrompue.

Une telle combinaison aurait d'ailleurs deux autres avantages qui méritent d'être notés. On a souvent reproché au suffrage universel tel qu'il est actuellement pratiqué son incompetence radicale. On fait remarquer, non sans raison, qu'un député ne saurait résoudre avec connaissance de cause les innombrables questions qui lui sont soumises. Mais cette incompetence du député n'est qu'un reflet de celle de l'électeur ; c'est cette dernière qui est la plus grave. Car puisque le député est un mandataire, puisqu'il est chargé surtout d'exprimer la pensée de ceux qu'il représente, ceux-ci doivent se poser également les mêmes problèmes et, par conséquent, s'attribuer la même compétence universelle. En fait, à chaque consultation, l'électeur prend parti sur toutes les questions vitales qui peuvent se poser dans les assemblées délibérantes et l'élection consiste dans un recensement numérique de toutes les opinions individuelles qui sont émises de cette manière. Est-il nécessaire de faire remarquer qu'elles ne sauraient être éclairées ? Il n'en serait plus de même si le suffrage était organisé sur la base

corporative. Pour ce qui concerne les intérêts de chaque profession, chaque travailleur est compétent ; il n'est donc pas inapte à choisir ceux qui peuvent le mieux conduire les affaires communes de la corporation. D'un autre côté, les délégués que ces derniers enverraient aux assemblées politiques y entreraient avec leurs compétences spéciales, et comme ces assemblées auraient surtout à régler les rapports des différentes professions, les unes avec les autres, elles seraient composées de la manière la plus convenable pour résoudre de tels problèmes. Les conseils gouvernementaux seraient alors véritablement ce qu'est le cerveau dans l'organisme : une reproduction du corps social. Toutes les forces vives, tous les organes vitaux y seraient représentés suivant leur importance respective. Et dans le groupe ainsi formé, la société prendrait vraiment conscience d'elle-même et de son unité ; cette unité résulterait naturellement des relations qui s'établiraient entre les représentants des différentes professions ainsi mises étroitement en contact.

En second lieu, une difficulté inhérente à la constitution de tout État démocratique c'est que, comme les individus forment la seule matière agissante de la société, l'État, en un sens, ne peut être l'œuvre que d'individus, et que, pourtant, il doit exprimer tout autre chose que des sentiments individuels. Il faut qu'il sorte des individus et que, cependant, il les dépasse. Comment résoudre cette antinomie dans laquelle s'est vainement débattu Rousseau ? Le seul moyen de faire avec des individus autre chose qu'eux-mêmes, est de les mettre en rapports et de les grouper d'une manière durable. Les seuls sentiments supérieurs aux sentiments individuels sont ceux qui résultent des actions et des réactions qui s'échangent entre les individus associés.

Appliquons l'idée à l'organisation politique. Si les individus viennent chacun de leur côté apporter leur suffrage pour constituer l'État ou les organes qui doivent servir à le constituer définitivement, si chacun fait son choix isolément, il est presque impossible que de tels votes soient inspirés par autre chose que des préoccupations personnelles et égoïstes : du moins celles-ci seront prépondérantes, et ainsi un particularisme individualiste sera à la base de toute l'organisation. Mais supposons que de telles désignations se fassent à la suite d'une élaboration collective, le caractère en sera tout différent. Car quand les hommes pensent en commun, leur pensée est en partie l'œuvre de la communauté. Celle-ci agit sur eux, pèse sur eux de toute son autorité, contient les velléités égoïstes, oriente les esprits dans un sens collectif. Donc, pour que les suffrages expriment autre chose que les individus, pour qu'ils soient animés dès le principe d'un esprit collectif, il faut que le collège électoral élémentaire ne soit pas formé d'individus rapprochés seulement pour cette circonstance exceptionnelle, qui ne se connaissent pas, qui n'ont pas contribué à se former mutuellement leurs opinions et qui vont les uns derrière les autres défiler devant l'urne. Il faut au contraire que ce soit un groupe constitué, cohérent, permanent, qui ne prend pas corps pour un moment, un jour de vote. Alors chaque opinion individuelle, parce qu'elle s'est formée au sein d'une collectivité, a quelque chose de collectif. Il est clair que la corporation répond à ce desideratum. Parce que les membres qui la composent y sont sans cesse et étroitement en rapports, leurs sentiments se forment en commun et expriment la communauté.

Ainsi le malaise politique a la même cause que le malaise social dont nous souffrons. Il tient lui aussi à l'absence d'organes secondaires placés entre l'État et le reste de la société. Ces organes nous ont déjà paru nécessaires pour empêcher l'État de tyranniser les individus; nous voyons maintenant qu'ils sont également indispensables pour empêcher les individus d'absorber l'État. Ils libèrent les deux forces en présence, en même temps qu'ils relient l'une à l'autre. On voit combien est grave cette absence d'organisation interne que nous avons déjà eu tant de fois l'occasion de signaler. C'est qu'en effet elle implique comme un ébranlement profond, et, pour ainsi dire, le ramollissement de toute notre structure sociale et politique. Les formes sociales qui, jadis, encadraient les particuliers et servaient ainsi comme d'ossature à la société, ou bien ont disparu, ou bien sont en train de s'effacer, et

sans que des formes nouvelles en tiennent lieu. Il n'est donc plus resté que la masse fluide des individus. Car l'État lui-même a été résorbé par eux. Seule, la machine administrative a gardé sa consistance, et continue à fonctionner avec la même régularité automatique. Sans doute, la situation est loin d'être sans exemple dans l'histoire. Toutes les fois que la société se forme ou se renouvelle, elle passe par une phase analogue. En effet, finalement, c'est des actions et des réactions directement échangées entre les individus que s'est dégagé tout le système de l'organisation sociale et politique ; quand donc il arrive qu'un système a été emporté par le temps sans être remplacé par un autre au fur et à mesure qu'il se décomposait, il faut bien que la vie sociale remonte en quelque sorte à la source première d'où elle dérive, c'est-à-dire aux individus, pour s'y élaborer à nouveau. Puisqu'ils restent seuls, c'est directement par eux que fonctionne la société. Ce sont eux qui s'acquittent d'une manière diffuse des fonctions qui revenaient aux organes disparus ou qui reviendront aux organes qui font encore défaut. Ils suppléent d'eux-mêmes à l'organisation qui manque. Telle est notre situation, et si elle n'a rien d'irréparable, si même il est permis d'y voir une phase nécessaire de notre évolution, on ne peut méconnaître ce qu'elle a de critique. Une société faite d'une matière aussi instable est exposée à se désorganiser sous l'effet de la moindre secousse. Rien ne la protège contre les choses du dehors ou du dedans.

Ces considérations étaient nécessaires pour arriver à expliquer dans quel esprit doivent être entendus, pratiqués, enseignés les divers devoirs civiques, par exemple : le devoir qui nous ordonne de respecter la loi, et celui qui nous prescrit de participer à l'élaboration des lois par notre vote, ou, plus généralement, de participer à la vie publique.

On a dit parfois que le respect des lois, dans une démocratie, venait de ce fait que la loi exprimait la volonté des citoyens. Nous devons nous y soumettre parce que nous les avons voulues. Mais comment la raison vaudrait-elle pour la minorité ? C'est elle pourtant qui a le plus besoin de pratiquer ce devoir. Nous avons vu de plus que, en effet, le nombre de ceux qui, soit directement, soit indirectement, ont voulu une loi déterminée, ne représente jamais qu'une infime partie du pays. Mais, sans même insister sur ces calculs, cette manière de justifier le respect dû aux lois est des moins propres à l'inculquer. En quoi le fait d'avoir voulu une loi la rend-elle respectable même pour moi ? Ce que ma volonté a fait, ma volonté peut le défaire. Essentiellement changeante, elle ne peut servir de base à rien qui soit stable. On s'étonne parfois que le culte de la légalité soit si peu enraciné dans nos consciences, que nous soyons toujours si prêts à en sortir. Mais comment avoir un culte pour un ordre légal qui peut être remplacé du jour au lendemain par un ordre différent, sur une simple décision d'un certain nombre de volontés individuelles ? Comment respecter un droit qui peut cesser d'être le droit, dès qu'il cesse d'être voulu comme tel ?

Ce qui fait vraiment le respect de la loi, c'est qu'elle exprime bien les rapports naturels des choses ; surtout dans une démocratie, les individus ne la respectent que dans la mesure même où ils lui reconnaissent ce caractère. Ce n'est pas parce que nous l'avons faite, parce qu'elle a été voulue par tant de voix, que nous nous y soumettons ; c'est parce qu'elle est bonne, c'est-à-dire conforme à la nature des faits, parce qu'elle est tout ce qu'elle doit être, parce que nous avons confiance en elle. Et cette confiance dépend également de celle que nous inspirent les organes chargés de l'élaborer. Ce qui importe par conséquent, c'est la manière dont elle est faite, c'est la compétence de ceux qui ont pour fonctions de la faire, c'est la nature de l'organisation spéciale destinée à rendre possible le jeu de cette fonction. Le respect de la loi dépend de ce que valent les législateurs et de ce que vaut le système politique. Ce qu'a de particulier à cet égard la démocratie, c'est que grâce à la communication établie entre les gouvernants et les citoyens, ceux-ci sont mis en état de juger la façon dont les gouvernants remplissent leur rôle, donnent ou refusent leur confiance avec une connaissance de cause plus entière.

Mais rien de plus faux que cette idée que c'est seulement dans la mesure où elle est expressément vouée à la rédaction des lois, qu'elle a droit à notre déférence.

Reste le devoir de voter. Je n'ai pas à étudier ici ce qu'il pourra devenir dans un avenir indéterminé, dans des sociétés mieux organisées que les nôtres. Il est bien possible qu'il perde de son importance. Il est bien possible qu'il y aura un moment où les désignations nécessaires pour contrôler les organes politiques se fassent comme d'elles-mêmes, sous la pression de l'opinion, sans qu'il y ait à proprement parler de consultations définies.

Mais aujourd'hui la situation est tout autre. Nous avons vu ce qu'elle a d'anormal ; pour cette raison, elle crée des devoirs tout spéciaux. C'est sur la masse des individus que repose tout le poids de la société. Celle-ci n'a pas d'autre soutien.

C'est donc légitimement que chaque citoyen, en quelque sorte, se transforme en homme d'État. Nous ne pouvons pas nous cantonner dans nos occupations professionnelles parce que, pour l'instant, la vie publique n'a plus d'autres agents que la multitude de forces individuelles. Seulement, les raisons mêmes qui rendent cette tâche nécessaire, la déterminent. Elle tient à un état anémique qu'il faut, non pas subir, mais travailler à faire cesser. Au lieu de présenter comme un idéal cette inorganisation que l'on qualifie à tort de démocratie, il faut y mettre un terme. Au lieu de nous attacher à conserver jalousement ces droits et ces privilèges, il faut remédier au mal qui les rend provisoirement nécessaires. Autrement dit, le premier devoir, c'est de préparer ce qui nous dispensera de plus en plus d'un rôle pour lequel l'individu n'est pas fait. Pour cela, notre action politique consistera à créer ces organes secondaires qui, à mesure qu'ils se forment, libèrent à la fois l'individu de l'État et l'État de l'individu, et dispensent de plus en plus ce dernier d'une tâche pour laquelle il n'est pas fait.

DIXIÈME LEÇON

DEVOIRS GÉNÉRAUX

indépendants de tout groupement social

L'homicide

←

Nous entrons maintenant dans une sphère nouvelle de la moralité. Nous avons examiné dans les sections précédentes les devoirs que les hommes ont les uns envers les autres parce qu'ils appartiennent à tel groupe social déterminé, parce qu'ils font partie d'une même famille, d'une même corporation, d'un même État. Mais il en est d'autres qui sont indépendants de tout groupement particulier. Je dois respecter la vie, la propriété, l'honneur de mes semblables alors même qu'ils ne sont ni mes parents, ni mes compatriotes. C'est la sphère la plus générale de toute l'éthique, puisqu'elle est indépendante de toute condition locale ou ethnique. C'est aussi la plus élevée. Les devoirs que nous allons passer en revue sont considérés chez tous les peuples civilisés comme les premiers et les plus pressants de tous les devoirs. L'acte immoral, par excellence, c'est le meurtre et le vol, et l'immoralité de tels actes n'est en rien diminuée quand il sont commis contre des étrangers. La morale domestique, la morale professionnelle, la morale civique ont certainement une gravité moindre. Celui qui manque à l'un de ces devoirs nous apparaît, en général, comme moins fautif que celui qui commet un de ces attentats dont nous venons de parler. Cette idée est si générale et si fortement imprimée dans les esprits que, pour la conscience commune, le crime consiste essentiellement ou presque uniquement à tuer, à blesser, à voler. Quand nous nous représentons le criminel, c'est toujours sous l'aspect d'un homme qui attente à la propriété ou à la personne d'autrui. Tous les travaux de l'école criminologique italienne reposent précisément sur ce postulat, admis comme un axiome,

que c'est là tout le crime. Constituer le type du délinquant consiste par exemple à constituer le type de l'homicide ou du voleur, avec leurs différentes modalités.

À cet égard, la morale moderne présente avec la morale ancienne le contraste le plus absolu. Il s'est produit, surtout depuis le christianisme, une véritable interversion, un renversement de la hiérarchie des devoirs. Dans les sociétés tout à fait inférieures, et même sous le régime de la cité, les devoirs dont nous allons parler, au lieu d'être au point culminant de la morale, étaient seulement sur le seuil de l'éthique. Au lieu d'être mis au-dessus de tous les autres, ils avaient, ou du moins certains d'entre eux avaient une sorte de caractère facultatif. Ce qui prouve la moindre dignité morale qui leur était alors attribuée, c'est la moindre gravité des peines qui les sanctionnaient. Très souvent même, aucune peine n'y était attachée. En Grèce, le meurtre lui-même n'était puni que sur la demande de la famille et celle-ci pouvait se contenter d'une indemnité pécuniaire. A Rome, en Judée, la composition est interdite pour l'homicide qui est considéré comme un crime public, mais il n'en est pas de même des blessures ou du vol. C'est aux individus lésés à en poursuivre la réparation et ils peuvent, s'ils le veulent, permettre au coupable de se racheter moyennant une somme d'argent. De tels actes n'ont donc en somme que des sanctions à demi civiles ; ils ne donnent lieu très souvent qu'à des espèces de dommages-intérêts ; en tout cas, alors même qu'ils sont frappés d'une sorte de peine, c'est-à-dire alors même que le coupable est frappé dans son corps, ils ne paraissent pas assez graves pour que l'État en poursuive lui-même la répression. Ce sont les particuliers qui doivent en prendre l'initiative. La société ne se sent pas directement intéressée et menacée par ces attentats qui nous révoltent. Il arrive même que ce minimum de protection n'est accordé par la société qu'à ses membres, mais est refusé quand la victime est un étranger. Les vrais crimes, ce sont alors ceux qui sont dirigés contre l'ordre familial, religieux, politique. Tout ce qui menace l'organisation politique de la société, tout manquement aux divinités publiques qui ne sont autre chose que des expressions symboliques de l'État, toute violation des devoirs domestiques sont frappés de peines qui peuvent être terribles.

Cette évolution qui a eu pour effet de mettre au point le plus élevé de la morale ce qui n'en était d'abord que la partie la plus inférieure est la conséquence de l'évolution correspondante qui s'est produite dans la sensibilité collective et que nous avons eu bien souvent l'occasion de signaler. Primitivement les sentiments collectifs les plus forts, ceux qui tolèrent le moins la contradiction sont ceux qui ont pour objet le groupe lui-même, soit le groupe politique dans son intégrité, soit le groupe familial. De là viennent l'autorité exceptionnelle des sentiments religieux et la sévérité des peines qui en assurent le respect : c'est que les choses sacrées ne sont que des emblèmes de l'être collectif. Celui-ci se personnifie sous la forme de Dieu, d'êtres religieux de toutes sortes et c'est lui qui est l'objet du respect, de l'adoration qui s'adresse en apparence aux êtres fictifs du monde religieux. Au contraire, tout ce qui concerne l'individu affecte peu vivement la sensibilité sociale. La douleur de l'individu touche peu, car son bien-être intéresse peu. Au contraire actuellement, c'est la souffrance individuelle qui est la chose haïssable. L'idée qu'un homme souffre sans l'avoir mérité nous est insupportable, mais comme nous le verrons, même la souffrance méritée nous pèse, nous angoisse et nous nous efforçons de l'atténuer. C'est que ces sentiments qui ont pour objet l'homme, la personne humaine deviennent très forts tandis que ceux qui nous attachent directement au groupe vont passer au second plan. Le groupe ne nous semble plus avoir de valeur par lui-même et pour lui-même. C'est seulement le moyen de réaliser et de développer la nature humaine autant que le réclame l'idéal du temps. C'est le but par excellence par rapport auquel tous les autres sont secondaires. C'est pourquoi la morale humaine s'est élevée au-dessus de toutes les autres morales. Quant aux raisons qui ont déterminé et cette régression de certains sentiments collectifs et cette évolution de certains autres, nous les avons trop souvent indiquées pour qu'il y ait lieu d'y revenir. Elles tiennent à cet ensemble de causes qui, en différenciant de plus en plus les membres des sociétés, ne leur ont plus laissé d'autres caractères communs

essentiels que ceux qu'ils tiennent de leur qualité d'hommes. Celle-ci est donc devenue tout naturellement l'objet par excellence de la sensibilité collective.

Après avoir ainsi indiqué le caractère général de la partie de l'éthique que nous abordons maintenant, entrons dans le détail, pour examiner les principales règles qu'elle comprend, c'est-à-dire les principaux devoirs qu'elle impose.

Le premier et le plus impératif est celui qui défend d'attenter à la vie de l'homme et prohibe l'homicide sauf dans les cas déterminés permis par la loi (cas de guerre, condamnation légalement prononcée, légitime défense). D'où vient que l'homicide a été prohibé et que cette prohibition est devenue toujours plus sévère, c'est une question qu'il n'est pas nécessaire de traiter après ce qui vient d'être dit. Du moment que le but de l'individu est le bien moral, que faire le bien c'est faire du bien à autrui, il est clair que cet acte ayant pour effet de priver un être humain de l'existence, c'est-à-dire de la condition de tous les autres biens, doit nécessairement apparaître comme le plus détestable de tous les crimes. Nous ne nous attarderons donc pas à expliquer la genèse de la règle qui prohibe le meurtre. Ce qui est plus utile et plus suggestif, c'est de chercher comment la règle fonctionne dans nos sociétés contemporaines, de quelles causes dépend le plus ou moins grand empire qu'elle exerce sur les consciences, le plus ou moins grand respect qui y est attaché. Pour répondre à cette question, c'est à la statistique qu'il nous faut nous adresser. C'est elle en effet qui nous renseigne sur les conditions en fonction desquelles varie le taux social des homicides, et c'est ce taux qui mesure le degré d'autorité dont est investie la règle prohibitive du meurtre. Cette recherche nous fera mieux comprendre la nature de ce crime et par cela même jettera quelque jour sur les caractères distinctifs de notre moralité.

A vrai dire, il pourrait sembler après tout ce qui précède, que les causes dont dépend la tendance à l'homicide soient évidentes et n'aient pas besoin d'être autrement déterminées. Ce qui fait que l'homicide est aujourd'hui prohibé sous la menace des peines les plus fortes dont disposent nos codes, c'est que la personne humaine est l'objet d'un respect religieux qui, jadis, s'attachait à de tout autres choses. N'en faut-il pas conclure que ce qui fait qu'un peuple a plus ou moins de penchant au meurtre, c'est que ce respect est plus ou moins répandu, c'est qu'une valeur plus ou moins grande y est attribuée à tout ce qui regarde l'individu. Et un fait confirme cette interprétation : depuis que l'on peut suivre la marche des homicides à travers la statistique, on les voit progressivement diminuer. En France, on en comptait, pendant la période 1826-1830, 279 ; le chiffre décroît progressivement de la manière suivante : 282 (1831-35) ; 189 (1836-40) ; 196 (1841-45) 240 (1846-50) 171 (1851-55) 119 (1856-60) 121 (1861-65) 136 (1866-70) 190 (1871-75) 160 (1876-80) soit une diminution de 62 % en 55 ans, diminution d'autant plus notable que pendant le même temps la population a augmenté de plus d'un cinquième. On retrouve chez tous les peuples civilisés la même régression, quoiqu'elle soit plus ou moins marquée selon les pays. Il semble donc que l'homicide diminue avec la civilisation. C'est ce que paraît confirmer cet autre fait qu'il est d'autant plus développé que les pays sont moins civilisés et inversement. C'est l'Italie, la Hongrie, l'Espagne qui tiennent la tête. Puis vient l'Autriche. Or, les trois premiers pays sont certainement parmi les moins avancés ; ce sont les arriérés de l'Europe. Ils contrastent avec les nations de haute culture, l'Allemagne, l'Angleterre, la France et la Belgique dont la criminalité homicide est comprise entre 10 et 20 par millier d'habitants, alors que la Hongrie et l'Italie en ont plus de 100, soit 10 ou 5 fois davantage. Enfin, à l'intérieur de chaque pays, on retrouve la même distribution. L'homicide est essentiellement rural ; de toutes les professions, ce sont les cultivateurs qui fournissent le plus gros contingent. Or, il n'est pas douteux que le respect dont est entourée la personne, la valeur qui lui est attribuée par l'opinion croissent avec la civilisation. Ne peut-on pas dire par conséquent que l'homicide varie selon la place plus ou moins haute que l'individu occupe dans la hiérarchie des fins morales ?

Il est bien certain que cette explication n'est pas sans quelque fondement. Seulement elle est beaucoup trop générale. Sans doute le développement de l'individualisme n'est pas sans rapports avec la baisse de l'homicide ; mais il ne la produit pas directement. S'il avait cette efficacité, il la manifesterait également sur les autres attentats dont souffre l'individu. Les vols, les escroqueries, les abus de confiance infligent à ceux qui en sont victimes des douleurs parfois aussi vives que les lésions matérielles proprement physiques. Une fraude commerciale, une grave escroquerie, par les maux qu'elles causent, font souvent d'un seul coup plus de malheurs qu'un meurtre isolé. Or tous ces maux, au lieu de diminuer, ne font que se multiplier avec la civilisation. Les vols qui étaient au nombre de 10 000 en 1829, étaient déjà à 21000 en 1844, à 30 000 en 1853, à 41 522 en 1876-1880, soit une augmentation de 400 %. Les banqueroutes se sont élevées de 129 à 971. Il y a aussi des attentats matériels qui présentent la même ascension : ce sont d'abord les attentats à la pudeur contre les enfants, et aussi les coups et blessures qui sont passés de 7 à 8 000 pendant la période 1829-1833 à 15-17 000 en 1863-1869. Pourtant le respect de la personne devrait protéger celle-ci aussi bien contre les blessures que contre les attentats mortels. Pour que, au contraire, un pareil accroissement ait pu se produire, il faut qu'à lui seul, ce sentiment n'ait eu qu'une puissance inhibitrice assez faible. Ce n'est donc pas lui à proprement parler qui peut expliquer l'esprit inhibitif que rencontre à un certain moment le courant homicide. Mais il faut que parmi les circonstances qui accompagnent le progrès de l'individualisme moral, il y en ait qui soient spécialement *contraires* au meurtre sans montrer le même antagonisme avec les autres attentats contre la personne. Quelles sont ces circonstances ?

Nous avons vu que, parallèlement aux progrès des sentiments collectifs qui ont pour objet l'homme en général, l'idéal humain, le bien et matériel et moral de l'individu, se produisaient une régression, un affaiblissement des sentiments collectifs qui ont pour objet le groupe, famille ou État, indépendamment du profit qu'en peuvent retirer les particuliers. Ces deux mouvements ne sont pas seulement parallèles, ils sont étroitement solidaires. Si les sentiments qui nous attachent à l'individu en général grandissent, c'est précisément parce que les autres s'affaiblissent ; c'est parce que les groupes ne peuvent plus avoir d'autres objectifs que les intérêts de la personne humaine. Or si l'homicide diminue, c'est beaucoup plus parce que le culte mystique de l'État perd du terrain que parce que le culte de l'homme en gagne. En effet, les sentiments qui sont à la base du premier sont, par eux-mêmes, des excitants au meurtre. De plus, ils sont très intenses, comme tous les sentiments collectifs ; par suite, quand ils sont offensés, ils tendent à réagir avec une énergie proportionnelle à leur intensité. Si donc l'offense est grave, ils peuvent entraîner l'homme qui sent l'offense à détruire son adversaire. Elle a d'autant plus facilement ce résultat que ces sortes de sentiments, par suite de leur nature propre, sont particulièrement aptes à faire taire tous les sentiments de pitié, de sympathie qui, en d'autres circonstances, suffiraient à arrêter le bras du meurtrier. Car, quand les premiers de ces sentiments sont forts, les seconds sont faibles. Quand la gloire de l'État, la grandeur de l'État apparaissent comme le bien par excellence, quand la société est la chose sacrée et divine, à laquelle tout est subordonné, elle est même tellement au-dessus de l'individu que la sympathie, la compassion que celui-ci peut inspirer ne sauraient contrebalancer et contenir les exigences autrement impérieuses des sentiments offensés. Quand il s'agit de défendre un père, de venger un Dieu, que peut compter la vie d'un homme ? Elle pèse de bien peu dans la balance quand, dans l'autre plateau, se trouvent des objets d'une valeur, d'un poids tellement incomparables. Voilà comment la foi politique, le sentiment d'honneur domestique, le sentiment de caste, la foi religieuse sont très souvent par eux-mêmes générateurs d'homicides. La multiplicité des meurtres en Corse tient à la pratique toujours survivante de la *vendetta* : mais la vendetta elle-même vient de ce que le point d'honneur familial est encore très vivace, c'est-à-dire dire que les sentiments qui attachent le Corse à son clan sont encore très énergiques. La gloire du nom est encore au-dessus de tout.

Non seulement ces divers sentiments peuvent mener au meurtre, mais là où ils sont forts, ils produisent une sorte de disposition morale chronique qui, par elle-même et d'une manière générale, incline à l'homicide. Quand, sous l'influence de tous ces états moraux, on est porté à attacher si peu de prix à l'existence individuelle, on est fait par suite à cette idée qu'elle doit et peut être sacrifiée à toutes sortes de choses. Il suffit alors d'une bien légère impulsion pour porter au meurtre. Toutes ces tendances ont par elles-mêmes quelque chose de violent, de destructif, qui rendent le sujet d'une manière générale enclin à détruire, qui le prédisposent aux manifestations violentes, aux actes sanglants. C'est de là que viennent les tempéraments rudes et âpres qui caractérisent les sociétés inférieures. On a souvent cru que cette rudesse est un reste de bestialité, une survivance des instincts sanguinaires de l'animalité. En réalité, elle est le produit d'une culture morale déterminée. L'animal lui-même n'est pas violent par nature d'une manière générale ; il ne l'est que quand les circonstances dans lesquelles il vit rendent la violence nécessaire. Pourquoi en serait-il autrement de l'homme ? Si celui-ci est resté pendant si longtemps dur à ses semblables, ce n'est pas du tout parce qu'il était plus proche de l'animalité ; mais c'est la nature de la vie sociale qu'il menait qui l'a façonné ainsi. C'est l'habitude de poursuivre des fins morales, étrangères aux intérêts humains, qui l'ont rendu relativement insensible aux douleurs humaines. Tous ces sentiments dont nous venons de parler ne peuvent même être satisfaits qu'en imposant des souffrances à l'individu. Les Dieux que l'on adore ne vivent que des privations, des sacrifices auxquels s'astreignent les mortels ; parfois même ce sont des victimes humaines exigées, exigences qui ne font que traduire sous une forme mystique les exigences de la société sur ses membres. On conçoit qu'une telle éducation laisse dans les consciences une aptitude à causer de la douleur. De plus, tous ces sentiments sont des passions très vives, puisqu'ils ne tolèrent pas la contradiction, se considèrent comme intangibles. Des caractères ainsi formés sont donc essentiellement passionnels ; ce sont des impulsifs. Or la passion mène à la violence. Elle tend à briser tout ce qui la gêne et l'arrête.

Aussi la diminution des homicides actuels ne vient pas de ce que le respect de la personne humaine contient comme un frein les mobiles homicides, les excitants au meurtre, mais de ce que ces mobiles et ces excitants sont moins nombreux et moins intenses. Et ces excitants, ce sont ces sentiments collectifs qui nous attachent à des objets étrangers à l'humanité et à l'individu, c'est-à-dire qui nous attachent à des groupes, ou à des choses qui symbolisent ces groupes. Je n'entends pas dire, d'ailleurs, que ces sentiments qui autrefois étaient à la base de la conscience morale, sont destinés à disparaître ; ils survivront et doivent survivre mais en moins grand nombre et avec une intensité bien inférieure à celle qu'ils avaient autrefois. Voilà ce qui fait que, dans les pays civilisés, le taux de la mortalité homicide tend à s'abaisser.

Il est d'ailleurs facile de vérifier cette interprétation. Si elle est exacte, toutes les causes qui renforcent ces sortes de sentiments doivent élever le taux des meurtres. Or la guerre est évidemment une de ces causes. Elle ramène les sociétés, même les plus cultivées, à un état moral qui rappelle celui des sociétés inférieures. L'individu disparaît ; il cesse de compter ; c'est la masse qui devient le facteur social par excellence ; une discipline rigide et autoritaire s'impose à toutes les volontés. L'amour de la patrie, l'attachement au groupe rejette au second plan tous les sentiments de sympathie pour l'individu. Or qu'arrive-t-il ? Alors que, sous l'influence de causes diverses, les vols, les escroqueries, les abus de confiance deviennent sensiblement moins nombreux, l'homicide ou augmente ou, tout au moins, reste stationnaire. En France, en 1870, les vols diminuent de 33 %, ils passent de 31 000 à 20 000, les vols qualifiés de 1 059 à 871. Les meurtres baissent peu ; de 339, ils passent à 307. Et encore cette baisse n'est-elle qu'apparente et dissimule une hausse probablement importante. En effet, cette diminution de la criminalité générale en temps de guerre tient pour une part qu'il ne faut pas exagérer, mais qu'il ne faut pas nier, surtout quand il y a invasion, à une cause qui devait nécessairement avoir un effet sur l'homicide, à savoir au désarroi de l'administration judiciaire. La poursuite des crimes doit

se faire moins bien quand le territoire est envahi et que tout est bouleversé. Ce n'est pas tout. L'âge où l'on commet le plus d'homicides est de 20 à 30 ans. Un million d'hommes à cette période de la vie commettent 40 homicides par an. Or toute la jeunesse de cet âge se trouve alors sous les drapeaux ; les crimes qu'elle a commis ou qu'elle aurait commis en temps de paix ne sont pas entrés dans les calculs de la statistique. Si, malgré ces deux causes, le chiffre des homicides a un peu baissé, on peut être certain que, dans la réalité, il avait sérieusement augmenté. La preuve, c'est qu'en 1871, alors que les armées sont licenciées, que les tribunaux peuvent vaquer à leurs fonctions avec plus de régularité, mais sans que l'état moral du pays soit encore bien modifié, on constate une hausse considérable. De 339 en 1869, de 307 en 1870, les homicides passent à 447, soit une augmentation de 45 %. Depuis 1851, année exceptionnelle, comme nous verrons, ils ne s'étaient pas élevés si haut.

Les crises politiques ont la même influence. En 1876, eurent lieu en France les élections du Sénat et de la Chambre des Députés ; les homicides passent de 409 à 422 ; mais en 1877 l'agitation politique devient plus intense, c'est l'époque du Seize-Mai, un accroissement formidable se produit. Le chiffre s'élève d'un coup à 503, chiffre qui n'avait pas été atteint depuis 1839. Pendant les années d'effervescence qui vont de 1849 au moment où le Second Empire fut tout à fait consolidé, le même phénomène se produit. En 1848, on compte 432 homicides, 496 en 1849, 485 en 1850, 496 en 1851, puis en 1852 la baisse commence quoique les chiffres restent encore très élevés jusqu'en 1854. Pendant les premières années du règne de Louis-Philippe, les compétitions des partis politiques furent violentes. Aussi l'ascension de la courbe est continue de 462 en 1831 à 486 en 1832. Le maximum du siècle fut atteint en 1839 (569).

On sait que le protestantisme est une religion beaucoup plus individualiste que le catholicisme. Chaque fidèle se fait sa foi plus librement, relevant davantage de lui-même ou de sa réflexion personnelle. Il en résulte que les sentiments collectifs communs à tous les membres de l'Église protestante sont moins nombreux et moins forts ou du moins qu'ils prennent nécessairement pour objet l'individu. Or, l'aptitude à l'homicide reste incomparablement plus forte dans les pays catholiques que dans les pays protestants. En moyenne, les pays catholiques d'Europe fournissent 32 homicides pour un millier, les pays protestants pas même 4. Les trois pays qui, à ce point de vue, tiennent la tête de toute l'Europe sont non seulement catholiques, mais foncièrement catholiques, l'Italie, l'Espagne et la Hongrie.

Le terrain favorable au développement de l'homicide est donc en définitive un état passionnel de la conscience publique qui a son retentissement naturel dans les consciences particulières. C'est un crime fait d'irréflexion, de peur spontanée, d'impulsion. Toutes les passions en un sens mènent aux violences et toutes les violences aux forces homicides, quoique celles-là surtout aient cet effet qui a des fins supra-individuelles.

Par conséquent le taux de l'homicide témoigne avant tout que notre immoralité devient quelque chose de moins passif, de plus réfléchi, de plus calculé. Tels sont en effet les caractères de notre immoralité qui se fait remarquer plutôt par l'astuce que par la violence. Ces caractères de notre immoralité sont d'ailleurs aussi ceux de notre morale. Elle aussi devient de plus en plus froide, réfléchie, rationnelle, la sensibilité y joue un rôle de plus en plus restreint et c'est ce que Kant exprimait en mettant la passion hors de la morale. L'acte moral nous apparaît aujourd'hui comme un acte de raison. Rien d'étonnant d'ailleurs à cette symétrie que nous observons entre les caractères de la morale et de l'immoralité. Nous savons en effet que ce sont des faits de même nature et qui s'éclairent mutuellement. L'immoralité n'est pas le contraire de la moralité, de même que la maladie n'est pas le contraire de la santé, l'une et l'autre ne sont que des formes différentes d'un même état, les deux formes de la vie morale, les deux formes de la vie physique.

Ainsi tout ce qui élève le niveau passionnel de la vie publique, élève le taux de l'homicide. Les fêtes ont naturellement pour effet d'intensifier la vie collective, de surexciter les sentiments. Or sur 40 homicides observés par Marro, 19 avaient été accomplis des jours de fête, 14 des jours ordinaires, 7 étaient incertains. Le nombre des cas est très restreint. Mais la prépondérance des jours de fête est tellement marquée qu'elle ne saurait être accidentelle. Il n'y a en effet dans l'année qu'une soixantaine de jours de fête. Ils devraient donc fournir 6 fois moins de cas que les autres jours de la semaine. Pour que, sur ces homicides pris au hasard, le contingent des jours fériés soit sensiblement supérieur aux autres, il faut que, d'une manière générale, il soit très considérable. La distribution même des homicides donne lieu à une remarque analogue. On est plutôt étonné de voir ainsi rattacher l'homicide à un certain état d'activité, alors qu'un niveau aussi élevé de l'activité peut passer plutôt pour normal. Mais c'est ce qui résulte justement du fait que le crime n'est pas en dehors des conditions normales de la vie. Par cela même qu'un certain degré d'activité passionnelle est toujours nécessaire, il y a toujours des crimes. L'essentiel est que le taux en soit propre à l'état où se trouve la société. Une société sans homicides n'est pas plus pure qu'une société sans passions ¹.

¹ Ce chapitre dont d'ailleurs le sens se trouve complet sans elles se termine par quatre lignes dont les mots sont écrits en abrégé et demeurent, pour la plupart, tout à fait illisibles.

ONZIÈME LEÇON

LA RÈGLE PROHIBITIVE DES ATTENTATS CONTRE LA PROPRIÉTÉ



Nous passons maintenant à la seconde règle de la morale humaine ; celle qui protège non plus la vie, mais la propriété de la personne humaine, à quelque groupe social qu'elle appartienne, contre les attentats illégitimes. La première question que nous ayons à nous poser est celle de savoir quelles sont les causes qui ont déterminé l'établissement de cette règle. D'où vient le respect qu'inspire la propriété d'autrui, respect que la loi consacre par des sanctions pénales ? D'où vient que des choses sont ainsi rattachées si étroitement à la personne qu'elles participent à son inviolabilité ? Traiter avec la méthode désirable une telle question, qui n'est autre que celle de la genèse du droit de propriété demanderait de longues recherches. Mais nous pourrions tout au moins fixer quelques points importants. Commençons par examiner les solutions les plus usuelles. Le problème est de savoir en quoi consiste le lien qui unit ainsi à la personne des objets qui lui sont extérieurs, qui, naturellement, ne font pas partie d'elle-même. D'où vient que l'homme peut disposer de certaines choses comme il dispose de son corps, c'est-à-dire à l'exclusion de tout autre, car c'est la légitimité de cette exclusion qui fait le caractère illégitime des empiétements d'autrui. La solution la plus radicale et la plus simple serait que ce lien fût analytique, c'est-à-dire qu'il y eût dans la nature de l'homme quelque élément, quelque particularité constitutionnelle qui impliquât logiquement l'attribution, l'appropriation de certaines choses. La propriété pourrait être déduite de la notion même de l'activité humaine. Il n'y aurait qu'à analyser cette dernière pour y découvrir pourquoi l'homme est et doit être propriétaire. Il a paru à un grand nombre de théoriciens que l'idée de travail remplissait cette condition.

En effet, le travail est le travail de l'homme ; c'est une manifestation des facultés de l'individu, ce n'est rien de plus que la personne en action. Il a donc droit aux mêmes sentiments que la personne

inspire. Mais d'un autre côté, par nature, il tend à s'extérioriser, à se projeter au-dehors, à s'incarner dans des objets extérieurs dont il fait toute la valeur. Voilà donc des choses qui ne sont que de l'activité humaine cristallisée. Il n'y a donc pas à se demander d'où vient qu'elles sont rattachées au sujet qui les pose, puisqu'elles en viennent, puisqu'elles font partie de lui-même. Il les possède comme il se possède. Il n'y a pas là deux termes différents, hétérogènes entre lesquels il y en aurait un troisième qu'il faudrait découvrir et qui ferait leur union ; mais il y aurait continuité parfaite de l'un à l'autre ; l'un ne serait qu'un aspect particulier de l'autre. « La propriété, dit Stuart Mill, n'implique rien autre chose que le droit de chacun sur ses talents personnels, sur ce qu'il peut produire en les appliquant » (Éco. pol., 1, 256).

Le postulat sur lequel repose cette théorie paraît être d'une telle évidence qu'on le retrouve à la base des systèmes les plus différents : les socialistes l'invoquent tout comme les économistes. Et cependant il s'en faut que ce soit un truisme. Prenons la proposition en elle-même et sans même nous préoccuper des conclusions qu'on en tire et de l'application qu'on en fait. On dit que nous devons avoir la libre disposition des produits de notre travail parce que nous avons la libre disposition des talents et des énergies qui sont impliqués dans ce travail. Mais pouvons-nous disposer avec une telle liberté de nos facultés ? Rien n'est plus contestable. Nous ne nous appartenons pas tout entiers ; nous nous devons à autrui, aux groupes divers dont nous faisons partie. Nous leur donnons et nous sommes tenus de leur donner le meilleur de nous-mêmes ; pourquoi ne serions-nous pas tenus également et même à plus forte raison de leur donner les produits matériels de notre activité ? La société nous prend des années de notre existence, à l'occasion, elle nous demande notre vie. Pourquoi ne serait-elle pas fondée à nous demander ces dépendances extérieures de notre personne ? Le culte de la personne humaine n'exclut aucunement la possibilité d'une telle obligation. Car la personne humaine à laquelle est dû ce culte, c'est la personne humaine en général ; et si, pour réaliser cet idéal, il était nécessaire que l'individu se dessaisît en totalité ou en partie des œuvres auxquelles il a travaillé, ce dessaisissement serait de devoir strict. Ainsi, pour que la propriété soit justifiée, il ne suffit pas d'invoquer les droits que l'homme a sur lui-même ; car ces droits ne sont pas absolus, ils sont limités par l'intérêt de la fin morale à laquelle l'homme doit collaborer. Il faudrait donc faire voir directement que cet intérêt exige que l'individu dispose librement des choses qu'il a produites. Au reste, il y a bien des circonstances où cette libre disposition est retirée à l'homme : à savoir quand il n'est pas en état d'en user utilement, quand il est encore enfant, quand il est fou, quand il est d'une prodigalité avérée, etc. C'est donc qu'elle est subordonnée à des conditions et ne va pas de soi.

Mais allons plus loin. Acceptons ce postulat. Pour qu'il pût justifier la propriété, il faudrait au préalable qu'elle fût tout autrement qu'elle n'est actuellement constituée. La propriété, en effet, n'est pas exclusivement acquise par le travail, mais peut dériver d'autres sources

- 1° de l'échange ;
- 2° de dons entre vifs ou de libéralités testamentaires
- 3° de l'héritage.

L'échange n'est pas le travail. Il est vrai que s'il a été parfaitement équitable, l'échange n'enrichit pas, puisque les valeurs échangées sont supposées égales. Si donc elles ont été tout entières créées par le travail, il n'y a rien d'ajouté à la propriété des échangistes ; de part et d'autre tout ce qu'ils possèdent est le fait du travail, soit directement, soit indirectement. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que l'échange ait été parfaitement équitable, que les choses échangées se fassent exactement équilibre. Or, pour cela, il faut que bien des conditions soient remplies qui ne sont pas réalisées dans nos sociétés actuelles. Il est même douteux qu'elles puissent jamais l'être complètement. En tout cas, voilà la propriété subordonnée à une autre condition que le travail, à savoir à l'équité des contrats. Cette

explication simple ne se suffit donc pas à elle-même. En second lieu, quand même le régime des contrats serait transformé de manière à satisfaire à toutes les exigences d'une justice parfaite, la propriété peut être acquise par d'autres moyens qui sont absolument irréductibles au travail. C'est d'abord l'héritage. L'héritier est investi de biens dont il n'est pas l'auteur et qu'il ne doit même pas à un acte de celui qui les a créés. A elle seule, dans de certaines conditions, la parenté confère la propriété. Dira-t-on que l'héritage, de quelque manière qu'il soit réglementé, est une survivance du passé qui doit disparaître de nos codes ? Il reste encore les dons, les libéralités testamentaires ou autres. Stuart Mill qui reconnaît que l'héritage contredit la notion morale de propriété, croit au contraire que le droit de tester ou de disposer par mesure gracieuse y est logiquement impliqué : « Le droit de propriété, dit-il, implique le droit de donner à son gré le produit de son travail à un autre individu et le droit, pour celui-ci, de le recevoir et d'en jouir. » Mais si la propriété n'est respectable et normale que quand elle est fondée sur le travail, comment pourrait-elle être légitime quand elle est fondée sur un don ? Et s'il est immoral qu'on acquière par voie de donation gracieuse, la pratique de la donation se trouve par cela même condamnée. Mais, dit-on, est-ce que le droit de posséder ne contient pas logiquement le droit de donner ? La proposition n'a rien d'évident ; le droit de jouir des choses que l'on possède n'a jamais été absolu ; il est toujours entouré de restrictions. Pourquoi l'une de ces restrictions ne porterait-elle pas sur le droit de donner ? Et en fait, le droit de donner est dès à présent limité. On ne permet pas à un individu de disposer de ses biens en fixant par avance à qui ils reviendront après la mort du donataire actuel. Le droit de donation ne peut donc s'exercer qu'au profit d'une génération. C'est dire qu'il n'a rien d'intangible. Mais alors il n'y a aucune absurdité interne à ce qu'il soit encore plus étroitement limité. Et, d'ailleurs, Mill lui-même reconnaît qu'une limitation est nécessaire précisément parce qu'il n'est ni moral, ni socialement utile que les hommes s'enrichissent ainsi sans rien faire. Il propose de déterminer la quotité de ce que chacun pourrait recevoir par legs : « Je ne vois rien de blâmable dans le fait de fixer une limite à ce qu'un individu peut acquérir grâce à la simple faveur de ses semblables sans avoir fait aucun emploi de ses facultés. » Ce qui est un aveu que la donation contredit le principe d'après lequel la propriété résulte du travail.

Ainsi, si l'on admet ce principe, il faut dire que la propriété, telle qu'elle existe actuellement et telle qu'elle a existé depuis qu'il y a des sociétés, est en bonne partie injustifiable. Certes, il est infiniment vraisemblable que la propriété ne sera pas dans l'avenir ce qu'elle a été jusqu'à présent ; mais pour avoir le droit de dire que telles ou telles de ses formes sont destinées à disparaître, il ne suffit pas de faire voir qu'elles sont en contradiction avec un principe préalablement posé ; il faut encore montrer comment, sous l'empire de quelles causes elles ont pu s'établir, et prouver que ces causes elles-mêmes ne sont plus actuellement présentes et agissantes. Ce n'est pas au nom d'un axiome a priori qu'on peut réclamer la suppression de pratiques existantes. Est-il d'ailleurs possible qu'un contrat puisse être parfaitement équitable, qu'une société puisse exister où toute donation serait interdite ? Ce sont là de gros problèmes dont il est bien difficile de préjuger la solution. En tout cas, avant de savoir ce que la propriété doit être ou devenir, il serait nécessaire de commencer par savoir comment elle est devenue ce qu'elle est, quelles causes lui ont donné la forme qu'elle présente dans les sociétés actuelles. Et à cette question, la théorie du travail ne donne aucune réponse.

Mais allons plus loin, je dis qu'en aucun cas le travail ne pourra devenir à lui seul la cause génératrice de la propriété. De tout temps on a fait remarquer que le travail ne produit pas la matière à laquelle il s'applique, qu'il suppose des instruments ou, tout au moins, des agents matériels qu'il n'a pas faits. On a répondu à cette objection que ces agents matériels n'ont pas de valeur par eux-mêmes ; qu'ils ont besoin d'être, au préalable, élaborés par l'homme. Il faut reconnaître pourtant que, suivant l'état où ils se trouvent, ces agents, pour acquérir leur valeur, ont besoin d'être plus ou moins élaborés, réclamant un travail plus ou moins intense. Pour tirer de la terre toute l'utilité qu'elle peut avoir, il faut peu de peine si le sol est fertile, il en faut beaucoup dans le cas contraire. Des quantités très inégales

de travail peuvent donc donner naissance à des propriétés d'égale valeur. C'est dire, dans un des deux cas, que le travail est remplacé par autre chose. - De plus quand même les agents naturels seraient par eux-mêmes sans valeur, le travail isolé de ces agents est nécessairement stérile. Il suppose donc autre chose que lui-même, un point auquel il s'applique, cette valeur virtuelle qu'il fait passer à l'acte. Et cette valeur virtuelle n'est pas un néant. Mais l'objection peut être généralisée. Quand on ramène la propriété au travail, on admet que la valeur des choses tient à des causes objectives, impersonnelles, soustraites à toute appréciation. Or il n'en est rien. La valeur dépend de l'opinion, est une affaire d'opinion. Si je construis une maison dans un endroit qui, tout d'un coup, devient un lieu de recherche pour son agrément ou pour une autre raison, elle prendra beaucoup de valeur. Si, au contraire, la population s'en détourne, elle pourra en venir à ne plus rien valoir. Un caprice de la mode peut faire que tel objet, telle étoffe par exemple et, par suite, les agents naturels employés dans la fabrication de cette étoffe ou de cet objet montent de prix. Ma propriété, ce que je possède, pourra doubler d'importance, sans que j'aie rien fait pour cela. Inversement, les machines Jacquard, à partir du moment où de nouvelles machines plus perfectionnées furent découvertes, se trouvèrent par cela même déstituées de toute valeur. Celui qui les possédait se trouvait dans la même situation que quelqu'un qui ne possédait rien, et cela quand même il les aurait exclusivement fait construire avec le produit de son travail personnel. Ainsi, dans toute propriété, il entre bien autre chose que le travail du propriétaire alors même que l'objet possédé est effectivement sorti de ses mains ; il y entre, outre un apport qui vient de la matière, un élément qui vient de la société. Suivant que les goûts ou les besoins sociaux se portent de tel ou tel côté, notre propriété croît ou décroît entre nos mains quoique nous ne soyons pour rien dans ces variations. Dira-t-on qu'il est utile et même indispensable qu'il en soit ainsi, que ces variations positives ou négatives sont nécessaires pour que la société soit bien servie, qu'il faut un stimulant à l'initiative individuelle, à l'esprit de nouveauté et une sorte de sanction à l'esprit de routine et de paresse ? Assurément de quelque manière que la vie économique soit organisée, la valeur des choses dépendra toujours de l'opinion publique ; et il est bon qu'il en soit ainsi. Il n'en reste pas moins qu'il y a des valeurs et, par conséquent, dans la propriété, des éléments qui ne viennent pas du travail. Admettons même que parfois ces éléments viennent récompenser une prévoyance utile et, par conséquent, puissent être considérés comme étant l'expression d'un talent naturel. Combien de fois ils viennent s'ajouter aux choses que nous possédons, ou s'en soustraire, par l'effet d'une simple rencontre, d'un véritable hasard. Sans que j'aie jamais pu prévoir qu'une grande voie passe du côté de ma propriété, celle-ci croît de valeur, c'est-à-dire se multiplie comme d'elle-même. Inversement, une révolution dans l'outillage peut détruire la propriété d'un industriel.

C'est donc en vain qu'on veut déduire la chose de la personne. Ces deux termes sont hétérogènes. La loi qui les unit est synthétique. Il y a une cause qui leur est extérieure et qui fait l'union.

C'est déjà ce qu'avait compris Kant. Sans doute, dit-il, si l'on ne voit dans la propriété que la détention matérielle, il est facile de la détruire analytiquement. Si je suis lié physiquement à l'objet, si je le tiens dans mes mains par exemple, celui qui s'en empare sans mon consentement, attente à ma liberté intérieure. « La proposition qui a pour objet la légitimité d'une possession empirique ne dépasse donc pas le droit d'une personne par rapport à elle-même » (§ VI). Mais d'où vient que je puisse déclarer mienne une chose au moment où je ne la possède pas physiquement ? Dans le premier cas, la chose ne faisait qu'un avec moi ; maintenant, elle en est distincte ; elle est différente de moi. Elle ne peut donc se rattacher à moi que par un lien synthétique. Qu'est-ce qui fondera ce lien ? (citation, p. 72).

Un tel lien, par définition, ne peut être qu'intellectuel, puisqu'il est indépendant de toute condition de temps et de lieu. Puisque la chose reste indépendante de ma personne en quelque endroit que je me trouve résider, il faut que cette dépendance ait sa source dans quelque état mental qui soit lui-même,

en quelque sorte, en dehors de l'espace. Quand je dis que je possède un champ, quoiqu'il soit dans un tout autre lieu que celui où je me trouve réellement, « il n'est question que d'un rapport intellectuel entre l'objet et moi ». Ce qui fonde ce rapport, c'est un acte de ma volonté. Seule, en effet, ma volonté est affranchie de toute condition spatiale ; les législations qu'elle édicte sont valables et obligatoires pour les hommes quelle que soit leur situation locale. Elle détermine leurs rapports, indépendamment des lieux où ils sont. Car elle est universelle. Elle est en dehors du sensible et par conséquent les règles qu'elle pose ne sauraient voir leurs applications limitées par aucune condition sensible. Cette proposition est surtout évidente quand on admet les principes du criticisme. D'après Kant, en effet, si l'intelligence, si la pensée est soumise à la loi du temps et de l'espace, il en est tout autrement de la volonté. La pensée se rapporte aux phénomènes, elle est dans le monde des phénomènes et les phénomènes ne peuvent être représentés à l'esprit en dehors soit d'un milieu spatial, soit d'un milieu temporel. Mais la volonté est la faculté du noumène, de l'être en soi. Elle est donc en dehors de ces apparences phénoménales auxquelles, par suite, ses démarches ne sauraient être subordonnées. Si donc je suis fondé à vouloir comme mien un objet extérieur à moi, cet acte de ma volonté vaut en quelque lieu de l'espace que je me trouve, puisque ma volonté ne connaît pas l'espace. Et, comme d'autre part, ma volonté a droit au respect toutes les fois qu'elle s'exerce légitimement, il suffit que ma volonté se soit légitimement déterminée à déclarer sien cet objet pour que l'appropriation, par elle seule, soit valable en droit et non pas seulement en fait. Ainsi donc ce serait ce caractère particulier en vertu duquel ma volonté est respectable, sacrée à autrui toutes les fois qu'elle s'emploie sans violer la règle du droit, qui seul pourrait créer un lien intellectuel entre ces choses et ma personne. Il importe d'ailleurs de remarquer que cette explication peut être dégagée de l'hypothèse critique et conservée par d'autres systèmes. Car d'une manière générale, tout le monde reconnaît qu'une décision de ma volonté n'est pas subordonnée à des conditions de lois comme les mouvements de mon corps. Par ma volonté, je peux m'affranchir de l'espace. Je peux vouloir qu'une chose soit mienne indépendamment de toute situation locale. Ce qu'il y a d'essentiel dans cette doctrine, ce n'est donc pas la théorie philosophique sur la relativité du temps et de l'espace, c'est cette idée que, quand ma volonté s'est affirmée conforme à son droit, elle doit être respectée, c'est, en un mot, le caractère sacré de la volonté, tant qu'elle se conforme elle-même à la loi de la conduite.

Mais comme on voit, l'explication n'est pas encore complète. Il reste à faire voir que je peux vouloir un objet comme mien, sans manquer au principe du droit, que cet usage de ma volonté est légitime. Pour faire cette démonstration, Kant invoque un autre principe.

Précisons bien, d'abord, la portée du droit que je m'arroe ainsi. « Quand je déclare (verbalement ou par un fait) que je veux que quelque chose d'extérieur devienne mien, je déclare chacun obligé de s'abstenir de l'objet sur lequel se porte ainsi ma volonté. Mais cette prétention suppose que, réciproquement, l'on se reconnaît soi-même obligé vis-à-vis de chacun de s'abstenir également du « sien extérieur » de chacun. Je ne suis donc pas tenu de respecter ce que chacun déclare sien, si chacun ne me garantit de son côté qu'il se conduira vis-à-vis de moi d'après le même principe » (§ VIII).

Or ma volonté individuelle n'étant qu'individuelle ne peut pas faire loi pour les autres. Une telle obligation ne peut être édictée que par une volonté collective supérieure à chaque volonté individuelle prise à part. « Je ne puis, au nom de ma volonté individuelle, obliger personne à s'abstenir de l'usage d'une chose, au sujet de laquelle il n'aurait d'ailleurs aucune obligation ; je ne puis donc le faire qu'au nom de la volonté collective de tous ceux qui possèdent cette chose en commun. » Il faut que chacun soit obligé par tous et la collectivité ne peut obliger ses membres concernant une chose déterminée que si elle a des droits sur cette chose, c'est-à-dire si elle la possède collectivement. On arrive donc à la conclusion suivante : pour que les hommes soient fondés à vouloir s'approprier les choses individuelles, il faut que les choses soient originellement possédées par une collectivité. Et comme la

seule collectivité naturelle est celle que forme toute l'humanité, comme c'est la seule complète, comme toutes les autres ne sont que partielles, le droit d'appropriation prévu implique une communauté originaire des choses et en dérive. Qu'on écarte l'idée de cette communauté, le caractère obligatoire et réciproque que présente la propriété individuelle devient inintelligible. Dans quelle mesure et dans quel sens cette communauté originaire est-elle fondée logiquement ?

Supposez que la Terre soit une surface infinie, les hommes pourraient s'y disperser de telle sorte qu'ils ne formeraient plus entre eux de communauté ; dans ces conditions, il ne saurait y avoir de possession commune entre eux. Mais la Terre est sphérique, partant limitée. L'unité de l'habitat oblige ainsi les hommes à être en rapport ; ils forment ainsi un tout et ce tout est le propriétaire naturel de l'habitat total sur lequel il est établi, c'est-à-dire de la Terre. « Tous les hommes sont originairement en possession légitime du sol... Cette possession est une possession commune, à cause de l'unité de lieu que présente la surface sphérique de la Terre » (§ XIII). Ainsi le seul propriétaire légitime est originairement l'humanité. Or, de quelle manière l'humanité peut-elle logiquement exercer ce droit ? Il y a deux manières différentes de l'entendre, et deux seulement. Ou bien elle peut déclarer que tout étant à elle, rien ne sera à personne. Ce qui est absurde ; car si les individus n'exercent pas le droit de propriété collectif, il sera comme s'il n'existait pas. Une telle façon de la pratiquer reviendrait à le nier. Ou bien elle peut reconnaître à chacun le droit de s'approprier tout ce qu'il peut sous la réserve des droits concurrents d'autrui. A cette condition, ce droit deviendra une réalité, passera à l'acte. Ainsi la communauté originaire du sol ne peut se réaliser que par l'appropriation prévue sous la réserve que nous venons d'indiquer et voilà ce qui fonde notre droit à « vouloir comme nôtre » un objet extérieur.

Mais une dernière condition reste à déterminer. Je ne puis, en vertu du droit que je tiens de l'humanité, m'approprier une chose qu'à la condition de ne pas empiéter sur le droit similaire que possède autrui. Comment cette condition est-elle réalisable ? Il faut et il suffit que mon appropriation soit antérieure à celle d'autrui ; qu'elle ait l'avantage de la priorité dans le temps. « La prise de possession... ne s'accorde avec la loi de la liberté antérieure de chacun qu'à condition d'avoir l'avantage de la priorité dans le temps, c'est-à-dire d'être la première prise de possession. » Une fois que ma volonté s'est déclarée, nulle autre ne peut se déclarer en sens contraire ; mais inversement, si aucune autre volonté ne s'est déclarée, la mienne peut s'affirmer en toute liberté. Et comme c'est par l'occupation que s'affirme la volonté de l'appropriation, la condition de la légitimité de mon appropriation, c'est d'être le premier occupant. Sous cette réserve, aucune borne n'est assignée à mon droit. Je peux étendre ma possession aussi loin que me le permettent mes facultés. « On élève la question de savoir jusqu'où s'étend le droit de prendre possession d'une terre ; je réponds : aussi loin que la faculté de l'avoir en sa puissance, c'est-à-dire aussi loin que peut la défendre celui qui veut se l'approprier. C'est comme si elle disait : Vous ne pouvez me protéger, vous ne pouvez non plus me commander » (p. 95).

Résumons-nous. Le genre humain est le propriétaire idéal de la Terre. Ce droit de propriété ne peut devenir une réalité que par les individus. D'une part, les individus ont le droit de vouloir s'approprier tout ce qu'ils peuvent du domaine commun, sous la réserve de ne pas empiéter sur les droits les uns des autres, condition qui est remplie par cela seul que le sol approprié n'est pas encore occupé. D'autre part, parce que l'acte par lequel se fait cette appropriation est un acte de volonté, il est indépendant de toute relation spatiale. Il a donc la même valeur morale en quelque place que se trouvent respectivement situés l'objet et le sujet. Ainsi se trouve justifiée la possession de quelque chose que je ne détiens pas actuellement. Toutefois, il faut ajouter que cette justification vaut non seulement en droit et en idée, mais en fait. Ce qui prouve cette démonstration, c'est que l'humanité doit logiquement vouloir que les individus s'approprient les choses de cette manière ; mais ce droit tout logique et tout idéal n'entraîne que des obligations de même nature. Il autorise l'individu à

repousser tout empiètement illégitime, mais il ne met à son service aucune force actuelle qui fasse respecter ce droit : car l'humanité n'est un groupe qu'en idée, de même qu'elle n'est propriétaire qu'en idée. Pour qu'il en soit autrement, il faut que des groupes réels, des groupes de fait se constituent qui protègent les droits de chacun. En d'autres termes, il n'y a, pour me servir des expressions mêmes de Kant, d'acquisitions péremptoires que dans l'état civil (voir citations p. 95). Mais ce n'est pas à dire que l'état civil fonde le droit de propriété, il ne fait que le reconnaître et le garantir. Ce droit est fondé dans la nature des choses, et donc : 1° dans la nature de la volonté ; 2° dans la nature de l'humanité et des rapports qu'elle soutient avec le globe.

Ce qui fait l'intérêt de cette théorie, c'est qu'elle consiste dans la justification la plus systématique qui ait été jamais tentée du droit du premier occupant et cela au nom des principes d'une morale essentiellement spiritualiste. « Le travail n'est qu'un signe de possession » (p. 95). En somme, si on la débarrasse de son appareil dialectique, elle peut se ramener à ces propositions très simples. Il est absurde, contraire au caractère de l'humanité que les choses ne soient pas appropriées ; toute appropriation est légitime qui se fait sur un sol même ainsi approprié ; et la volonté qui préside à cette appropriation a droit au respect une fois qu'elle s'est déclarée, alors même que le sujet et la chose ne sont pas en contact. On y retrouve ainsi associés et combinés, comme d'ailleurs dans toute la morale kantienne, ces deux principes, en apparence contradictoires, celui de l'intangibilité de la volonté individuelle et celui en vertu duquel la volonté individuelle est dominée par une loi qui lui est supérieure. C'est en définitive cette loi supérieure qui soude les deux êtres hétérogènes qu'il faut unir pour constituer la notion de propriété. Par là, cette théorie nous paraît supérieure à celle du travail. Elle donne davantage le sentiment de la difficulté du problème, affirme bien nettement la dualité des deux termes, et précise d'ailleurs où se trouve le troisième terme qui sert de trait d'union, à savoir de quelle volonté collective dépendent les volontés particulières. Mais ce qui fait la faiblesse de la théorie, c'est de poser que l'antériorité de l'occupation suffit à fonder juridiquement et moralement cette dernière ; que les volontés ne se nient pas mutuellement, n'empiètent pas mutuellement les unes sur les autres parce qu'elles ne se rencontrent pas matériellement dans le même objet. Il est contraire au principe du système de se contenter de cet accord extérieur et physique. Les volontés sont tout ce qu'elles peuvent être, indépendantes des manifestations spatiales. Si donc je m'approprie un objet qui n'est pas encore approprié en fait, mais qui est déjà voulu par d'autres et que cette volonté se soit exprimée, je nie celle-ci moralement aussi bien que s'il y avait empiètement matériel.

DOUZIÈME LEÇON

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

(suite)



La théorie de Kant peut se résumer ainsi. Le globe est la propriété du genre humain. Or une propriété qui n'est pas appropriée n'est pas une propriété. Il serait donc absurde, contradictoire que le genre humain interdise l'appropriation du sol. Ce serait nier son droit. Mais cette appropriation ne peut être faite que par les hommes, soit individuellement, soit par petits groupes. Donc le droit que l'humanité a sur la Terre implique le droit des particuliers à occuper des portions restreintes de la surface de la Terre. D'un autre côté, comme la volonté, quand ses décisions sont légitimes, a droit au respect, toute première occupation est respectable et la conscience du genre humain en doit reconnaître la légitimité. Car ma volonté, en agissant ainsi, ne fait qu'user de son droit sans attenter à aucun autre droit, puisque, par hypothèse, aucune autre volonté particulière ne s'était encore saisie du même objet. Le droit que je tiens de l'humanité, c'est-à-dire en somme de ma qualité d'homme, ne peut être limité que par le droit similaire des autres hommes. Si donc les autres hommes n'ont pas affirmé leur droit à propos de choses que je m'approprie, mon droit sur elles est absolu. D'où il suit que j'ai le droit de m'approprier tout ce que je puis m'approprier parmi les choses qui n'ont été antérieurement l'objet d'aucune appropriation. Dans ces limites, mon droit va aussi loin que mon pouvoir. Et comme les décrets de ma volonté tirent leur valeur de ma volonté même, que celle-ci est en dehors de l'espace, l'acte par lequel je me déclare propriétaire d'une chose m'en fait propriétaire, alors même que je ne la détiens pas matériellement.

Ce qu'a d'intéressant cette doctrine, c'est que nous y trouvons une théorie morale du droit du premier occupant. Kant ne recule aucunement devant cette conséquence de son système. Il ne craint pas de revendiquer comme sienne la formule connue : tant mieux pour celui qui possède, *Beati possidentes*. Mais ce privilège que l'on a généralement présenté comme une nécessité sociale, ou une convention et une fiction, il entreprend de le fonder en droit : « Cette prérogative du droit, qui résulte du fait de la possession empirique suivant la formule *Beati possidentes* ne vient pas de ce que le possesseur, étant présumé honnête homme, n'est pas tenu de prouver que sa possession est légitime, mais en ce que chacun a la faculté d'avoir comme sien un objet extérieur de sa volonté. » C'est donc un élément de l'idée de propriété, tout différent du travail, qui est ici mis en relief et c'est pourquoi il

importe de connaître cette théorie qui, à elle seule, fait déjà sentir ce qu'il y a d'unilatéral dans la précédente. Il n'est pas douteux, en effet, que dans l'occupation qui n'est pas contraire à un droit préexistant, il y a un acte qui confère certains droits. De tout temps, l'humanité a accordé des prérogatives de droit à la première possession. La déclaration de volonté par laquelle nous affirmons notre intention de nous approprier un objet qui est sans possesseur actuel n'est pas sans valeur morale et a droit à quelque respect.

Mais, d'un autre côté, l'impossibilité de ramener toute la propriété à cet unique élément éclate tout particulièrement dans un système qui essaie de fonder sur un principe moral, et non pas seulement sur des considérations utilitaires, les prérogatives du premier occupant. Kant est obligé de contredire son propre raisonnement. Si les volontés sont tout ce qu'elles peuvent être indépendamment de leurs manifestations spatiales, elles peuvent entrer en conflit sans se trouver matériellement aux prises. Elles peuvent se nier, se contredire, se refouler mutuellement alors même que les corps qu'elles meuvent ne viennent pas se heurter en un point déterminé de l'espace. Si je m'approprie un objet qui n'est pas encore approprié en fait par autrui, mais qui est voulu par lui, sans que cette volonté se soit exprimée physiquement, n'y a-t-il pas empiètement de l'une sur l'autre ? Or, il n'y a pas d'objets qui ne soient susceptibles d'être voulus par d'autres que celui qui en prend effectivement possession. Des obstacles matériels, une impossibilité physique peuvent avoir empêché l'autre agent de s'affirmer à temps et de prendre les devants. Il est impossible d'accorder une valeur morale à des rencontres fortuites ou à une supériorité purement physique. C'est même une sorte de scandale logique que la place considérable qui est ainsi faite à la force matérielle dans un système spiritualiste. Le cercle des choses que je puis légitimement m'approprier est déterminé exclusivement par l'étendue de mon pouvoir. « Personne ne peut, dans le rayon de la portée du canon, se livrer à la pêche du poisson ou de l'ambre jaune sur la côte d'un pays qui appartient déjà à un certain État » (§ XV). Voilà donc la légitimité de l'appropriation placée sous la dépendance de la portée des canons. Que l'on invente des canons à plus longue portée et le domaine légitime, juridique de l'État se trouvera étendu *ipso facto*.

Précisément parce que l'acte de vouloir est un acte mental, l'équilibre des volontés individuelles doit être lui-même mental, c'est-à-dire moral. Il ne se trouve pas justifié par cela seul que les mouvements matériels par lesquels ces volontés s'expriment sont géographiquement extérieurs les uns aux autres, ne se rencontrent pas sur un même point de l'espace. Il faut encore et surtout qu'elles ne se nient pas et ne s'excluent pas moralement. Pour que l'occupation puisse être regardée comme légitime au moins au regard de notre conscience morale actuelle, il faut donc qu'elle soit soumise à d'autres conditions que cette simple antériorité dans le temps. Nous ne reconnaissons pas à l'individu le droit d'occuper tout ce qu'il peut physiquement occuper. C'est déjà ce que reconnaissait Rousseau. Rousseau, lui aussi, ramenait le droit de propriété au droit de première occupation consacrée et sanctionnée par la société. Seulement il limitait les droits de l'occupant par ses besoins normaux. « Tout homme, disait-il, a naturellement droit à ce qui lui est nécessaire » (*Contrat social*, I, 9). On empiète donc sur le droit d'autrui par cela seul qu'on s'approprie plus de choses qu'on en a besoin, alors même que ces choses ne seraient pas encore appropriées. « En général, dit-il, pour autoriser sur un terrain quelconque le droit de premier occupant, il faut les conditions suivantes : premièrement, que ce terrain ne soit encore habité par personne ; secondement, qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister » (I, 9). Rousseau ajoute aussi, il est vrai, que le travail et la culture sont nécessaires pour qu'il y ait prise de possession véritable. Mais ce n'est pas que le travail lui paraisse impliquer analytiquement le droit de posséder conformément à la théorie que nous avons discutée en premier lieu. C'est que le travail est à ses yeux le seul signe authentique d'occupation. Ce n'est qu'un symbole, un titre juridique. Sur ce point, par conséquent, il ne s'écarte que secondairement de la théorie de Kant.

Une divergence plus importante vient de ce qu'il subordonne l'étendue de l'occupation légitime à l'étendue des besoins normaux. Mais cette fois il est clair que si le droit du premier occupant était trop illimité dans la théorie de Kant, il est ici trop restreint. On peut dire peut-être que l'homme est en droit de posséder au moins ce qui lui est nécessaire pour vivre, mais non qu'il n'a pas le droit de posséder davantage. Rousseau était dominé par cette idée qu'il y a un équilibre naturel dont les conditions sont fonction de la nature de l'homme, d'une part, de la nature des choses, de l'autre, et que toute modification à cet équilibre faisait déchoir l'homme de son état normal et le précipitait dans le malheur. De là sa conception d'une société où toutes les conditions seraient sensiblement égales, c'est-à-dire également médiocres, chacun ne possédant pas beaucoup au-delà de ce qui est indispensable pour vivre. Mais cette conception n'a plus aujourd'hui qu'un intérêt historique. Cet équilibre naturel est une hypothèse sans réalité. Le grand changement qu'y apporte la vie sociale, c'est de substituer à l'équilibre fixe, invariable qu'on observe chez les animaux, un équilibre mobile qui varie sans cesse, c'est d'avoir substitué aux besoins dits naturels d'autres besoins qu'il n'est pas indispensable de satisfaire pour entretenir la vie physique, et dont la satisfaction pourtant n'est pas moins légitime.

Cette discussion a donc eu surtout l'avantage de nous faire sentir la complexité du phénomène. Il y entre bien certainement des éléments différents. Essayons maintenant de les analyser. Mais pour cela il nous faut au préalable définir la chose dont nous parlons. Que faut-il entendre par droit de propriété ? En quoi consiste-t-il ? A quoi se reconnaît-il ? On verra que la solution de ce problème initial facilitera la recherche des causes.

La définition que nous cherchons doit exprimer le droit de propriété d'une manière générale, c'est-à-dire abstraction faite des modalités particulières qu'il a pu prendre dans les différents temps et les différents pays. Il nous faut d'abord tâcher d'atteindre ce qu'il a d'essentiel, c'est-à-dire ce qui se trouve de commun dans les diverses manières dont il a pu être conçu.

L'idée de propriété éveille d'abord l'idée d'une chose. Entre ces deux notions il semble qu'il y ait une étroite connexité ; qu'on ne puisse posséder que des choses et que toutes choses puissent être possédées. Il est bien certain que, dans l'état actuel de nos idées, il nous répugne que le droit de propriété puisse s'exercer sur d'autres objets. Encore faut-il comprendre sous le nom de choses les animaux qui sont aussi complètement possédés que les choses inanimées. Mais cette restriction est relativement récente. Tant qu'il y eut des esclaves, les esclaves étaient l'objet d'un droit réel qui est indiscernable du droit de propriété. L'esclave était à son maître comme son champ ou ses animaux. Il en était de même à certains égards, au moins à Rome, du fils de famille. Sauf pour ce qui concerne ses relations publiques, il était considéré comme un objet de propriété. Anciennement, il pouvait être revendiqué ; or la *rei vindicatio* ne s'appliquait qu'aux choses qui comportent un droit de propriété quiritaire, c'est-à-dire aux choses corporelles *in commercio*. A l'époque classique encore le père pouvait le manciper valablement et jusqu'à l'époque de Justinien il pouvait faire l'objet d'un *furtum*. L'idée de mancipation et de *furtum* implique nécessairement une chose soumise au droit de propriété.

Inversement, il y a des choses qui ne sont l'objet d'aucun droit de propriété. Telles étaient jadis les choses sacrées, ce qu'on appelait à Rome les *res sacrae et religiosae*. Les choses sacrées, en effet, étaient hors du commerce, absolument inaliénables et ne pouvaient devenir l'objet d'aucun droit réel et d'aucune obligation. Elles n'étaient possédées par personne. On peut dire, il est vrai, et on disait qu'elles étaient la propriété des dieux. Mais il résulte de cette formule même qu'elles ne constituaient pas une propriété humaine ; or c'est du droit de propriété exercé par les hommes que nous nous occupons ici. En réalité, cette attribution des choses sacrées aux dieux n'était qu'une manière d'exprimer qu'elles n'étaient et ne pouvaient être appropriées par aucun homme. Mais ces sortes de choses ne sont pas les seules qui présentent ce caractère. Il y a aussi ce qu'on appelait à Rome les *res*

communes, c'est-à-dire celles qui n'appartiennent à personne parce qu'elles appartiennent à tout le monde, qui échappent par leur nature à toute appropriation particulière : l'air, l'eau courante, la mer. Chacun peut en user, mais on ne peut indiquer ni un individu, ni un groupe qui en soit le propriétaire. Il y a en fait ce qu'on appelle aujourd'hui les biens du domaine public, les chemins, les routes, les rues, les rivages navigables ou flottables, les rivages de la mer. Tous ces biens sont administrés par l'État, mais ne sont pas possédés par l'État. Tout le monde en use librement, même les étrangers. L'État qui les gère n'a pas le droit de les aliéner ; il a à remplir des devoirs à leur occasion, il n'a pas sur eux de droit de propriété.

Ce qui résulte de ces faits, c'est que le cercle des objets appropriables n'est pas nécessairement déterminé par leur constitution naturelle, mais par le droit de chaque peuple. C'est l'opinion de chaque société qui fait que tels objets sont considérés comme susceptibles d'appropriation, tels autres non. Ce ne sont pas leurs caractères objectifs, tels que les sciences naturelles peuvent les déterminer, c'est la façon dont ils sont représentés dans l'esprit public. Telle chose qui hier ne pouvait être appropriée, l'est aujourd'hui et inversement. D'où il suit que la nature de l'être approprié ne peut pas entrer dans notre définition. Nous ne pouvons même pas dire qu'il doit consister en une chose corporelle, saisissable aux sens. Il n'y a pas de raison pour que des choses incorporelles ne soient pas capables d'être appropriées. *A priori*, aucune limite ne peut être assignée au pouvoir dont dispose la collectivité pour conférer ou retirer à tout ce qui est les caractères nécessaires pour en rendre l'appropriation juridiquement possible. Si donc dans ce qui suit, je me sers du mot chose, c'est dans un sens absolument indéterminé et sans que je veuille prouver la nature particulière de la chose.

On en peut dire autant du sujet qui possède. Sans doute, c'est généralement un homme ou des hommes qui possèdent. Mais d'abord c'est tantôt un groupe ou ce peut être un être de raison comme l'État, la commune, la famille tant que la propriété est collective. Puis, il ne suffit pas d'être homme pour pouvoir être propriétaire. Pendant longtemps seuls les membres de chaque société peuvent exercer ce droit. Le cercle des personnes qui sont aptes à posséder est déterminé par la législation de chaque pays comme celui des choses aptes à être possédées. Par conséquent, tout ce que notre définition peut exprimer, c'est la nature du rapport qui unit la chose appropriée au sujet qui l'approprie, abstraction faite des caractères constitutifs de l'un et de l'autre.

En quoi consiste ce rapport ? Qu'a-t-il de caractéristique ?

Il peut sembler au premier abord que la méthode la plus naturelle soit d'aller chercher cette caractéristique dans la nature des pouvoirs dont le sujet qui possède dispose vis-à-vis de la chose possédée.

Ces pouvoirs, l'analyse juridique les a depuis longtemps réduits à trois : le *jus utendi*, le *jus fruendi* et le *jus abutendi*. Le premier est le droit de se servir de la chose telle qu'elle est, d'habiter une maison, de monter un cheval, de se promener dans une forêt, etc. Le *jus fruendi*, c'est le droit aux produits de la chose, produits des arbres, du sol, intérêts d'une somme d'argent que l'on possède, loyer d'une maison, etc. Comme on voit, entre le *jus utendi* et le *jus fruendi*, il n'y a qu'une nuance ; l'une et l'autre consistent dans le pouvoir d'utiliser la chose sans la dénaturer matériellement ou juridiquement, c'est-à-dire sans modifier sa constitution physique ni sa condition légale. C'est ce dernier pouvoir qui est impliqué dans le *jus abutendi*. On entend par là la faculté de transformer la chose, voire même de la détruire, soit en la consommant, soit autrement, ou bien encore de l'aliéner, de changer sa situation juridique.

L'énumération de ces différents pouvoirs est-elle vraiment distinctive du droit de propriété ?

En premier, le pouvoir d'utiliser la chose et ses produits est si peu caractéristique de ce droit qu'il peut s'exercer sur des choses qui ne sont pas susceptibles d'appropriation. J'use de l'air, de l'eau, de toutes les choses communes et pourtant je ne les possède pas. De même, j'use des routes, des rues, des rivières, etc., sans que j'en sois propriétaire. Je puis cueillir les fruits de l'arbre qui pendent au-dessus des chemins et qui poussent dans les forêts publiques quoiqu'ils ne soient pas ma propriété. En d'autres termes, le droit d'user d'une chose ou de ses fruits implique seulement que la chose considérée n'a pas été préalablement appropriée par autrui, mais ne suppose aucunement que je l'ai appropriée. Mais, de plus, de quel droit d'user s'agit-il ? Est-ce d'un droit illimité ? Veut-on dire que le propriétaire peut se servir de la chose à sa guise, sans qu'aucune limite lui soit assignée ? Il n'est pas de pays où une telle illimitation ait été reconnue et consacrée par la loi. Le droit d'user est toujours défini et borné. Il y a des règlements pour les choses, pour les récoltes, auxquels le propriétaire est obligé de se conformer. Jadis, il était absolument interdit de faire la moisson ou la vendange avant le jour dit, et la manière dont il y fallait procéder était également prescrite. Le droit d'user de son bien et des fruits de son bien est extrêmement restreint et pourtant il est bien celui du propriétaire¹. Il en est de même de la femme mariée propriétaire de sa dot, à l'égard de celle-ci et de ses fruits.

On peut faire des remarques analogues à propos du jus *abutendi*, c'est-à-dire du droit de disposer par... ou autrement... Il peut être exercé par d'autres que par le propriétaire. Tout pouvoir d'administration implique un pouvoir de disposer. Le conseil de famille, le conseil judiciaire aliène, transforme les biens du mineur ou de l'interdit. Ils n'en sont pas propriétaires, et aussi les pouvoirs du mari à l'égard des biens de sa femme². Très souvent le droit de propriété n'implique aucunement le droit d'aliéner. Pendant des siècles, le patrimoine familial a été inaliénable : tant que le droit de tester n'a pas été reconnu, les droits du père à aliéner ses biens étaient restreints ; il ne pouvait en disposer librement par voie de testament. Maintenant encore ses droits à cet égard sont limités dans la plupart des pays. Les donations entre vifs qu'il a pu faire sont même révoquées dans plusieurs droits s'il y a survenance d'enfants légitimes. Les immeubles dotaux ne peuvent être ni aliénés, ni hypothéqués ni par le mari, ni par la femme, quoique celle-ci en soit propriétaire, sauf certains cas déterminés par la loi ; et cette inaliénabilité est telle au profit de la femme qu'elle permet de faire révoquer certains actes une fois le mariage dissous³. Les droits du majeur muni de conseil judiciaire sont également limités à cet égard. C'est ici qu'éclate surtout la limitation étroite de tous les droits accordés au propriétaire sur les choses. Ce qui montre bien qu'ils ne sont pas laissés à l'arbitraire de ce dernier, c'est que celui-ci ne les conserve intégralement que s'il en use d'une certaine manière. Le prodigue, c'est-à-dire celui qui use de sa fortune d'une manière inconsidérée, qui la dissipe et la compromet, s'en voit retirer l'administration et même la jouissance. C'est la meilleure preuve que celle-ci n'a rien d'absolu.

Ainsi le pouvoir d'user et de jouir se retrouve dans des cas où il n'y a pas de droit de propriété. Le pouvoir de disposer peut presque totalement exister sans que le droit de propriété s'évanouisse pour cela et peut être exercé par d'autres que le propriétaire. Ce n'est donc pas l'inventaire de ces droits qui saurait caractériser le droit de propriété. Ceux-ci peuvent manquer, ceux-là peuvent se retrouver ailleurs, et les uns et les autres peuvent varier très sensiblement sans que le droit de propriété varie dans la même mesure. Tout ce qu'on peut dire, c'est que partout où ce droit existe, il y a un sujet qui est susceptible d'exercer légalement certains pouvoirs sur l'objet que l'on dit être possédé, mais sans qu'on puisse dire avec précision d'une manière générale en quoi consistent ces pouvoirs. Il faut

¹ Restitution conjecturale.

² Interprétation probable.

³ Restitution du sens, sinon du texte.

toujours qu'il y en ait, mais sans qu'on puisse préciser quels ils sont. Ici, nous trouvons le droit d'aliéner, là, il est absent ; ici le droit de dénaturer, ailleurs il manque. Il est ici très développé, là moins, etc. Or, dans ces termes, ils ne sauraient servir à caractériser le droit de propriété. Car il y a des choses sur lesquelles nous avons des pouvoirs et que nous ne possédons pourtant pas. L'hypothèque nous donne des droits sur l'immeuble hypothéqué, nous n'en sommes pas propriétaires ; tout droit d'administrer implique une certaine action exercée sur les choses, et pourtant administrer n'est pas posséder.

Ce n'est donc pas la détermination positive des pouvoirs qu'implique la propriété qui saurait définir cette dernière. Ils sont trop précis, trop spéciaux, ou trop généraux. Ou ils ne sont particuliers qu'à certains modes de propriété, à certaines circonstances, ou ils existent en dehors de toute espèce de propriété. Mais voici un trait qui est caractéristique. On peut user des choses qu'on ne possède pas, et en user légitimement : mais quand il y a propriété, seul le propriétaire peut en user, qu'il soit un être réel ou de raison, un individu ou une collectivité. Les pouvoirs d'usage peuvent être ou étendus ou restreints, mais il est seul à les exercer. Une chose sur laquelle j'exerce un droit de propriété est une chose qui ne sert qu'à moi. C'est une chose retirée de l'usage commun pour l'usage d'un objet déterminé. Je puis n'en pas jouir en toute liberté, mais nul autre que moi n'en peut jouir. On peut me préposer un conseil judiciaire qui surveillera et réglera la manière dont je dois m'en servir, mais on ne peut me substituer personne qui s'en serve à ma place. Ou bien, si nous sommes dix à nous en servir, c'est que nous sommes dix propriétaires. On objectera l'existence de l'usufruit. L'usufruitier, en effet, jouit de la chose, il n'en est pas propriétaire. Mais qu'est-ce qui fait que le propriétaire en est le propriétaire ou est propriétaire, sinon parce qu'il est appelé à en jouir un jour ? Retirez ce droit de jouissance éventuelle, il ne reste rien. On dit qu'il possède le fonds ; c'est dire qu'il possède la capacité de se servir du fonds à partir d'un certain moment. Vendre le fonds, c'est vendre cette capacité qui est encore latente tant que l'usufruit s'exerce, mais qui doit entrer en acte un jour. Il y a donc là en réalité deux propriétaires : l'un qui jouit présentement, l'autre qui jouira plus tard avec cette différence que les droits du premier doivent s'exercer de manière à réserver ultérieurement les droits du second. C'est pourquoi il ne peut pas dénaturer le fonds qui est la condition d'existence du droit. On dit couramment d'ailleurs que le droit d'usufruit est le produit d'un démembrement du droit de propriété ; il serait peut-être plus exact de dire que c'est le résultat d'une division de ce droit dans le temps.

Mais il ne faut pas perdre de vue qu'à elle seule, la jouissance ne caractérise pas la propriété ; c'est la jouissance exclusive ; c'est l'interdiction de la jouissance de l'objet considéré à tous les autres sujets. Le droit de propriété consiste essentiellement dans le droit de retirer une chose de l'usage commun. Le propriétaire en usera ou n'en usera pas, c'est une chose secondaire. Mais il est fondé juridiquement à empêcher autrui d'en user, et presque d'y toucher. Le droit de propriété se définit beaucoup plus par un côté négatif que par un contenu positif, par les exclusives qu'il implique que par les attributions qu'il confère.

Cependant il y a à cet égard une réserve à faire. Il y a une individualité qui, au moins dans des conditions déterminées, peut user des choses appropriées par les particuliers : c'est l'individualité collective représentée par l'État. L'État, en effet, peut, par voie de réquisition, obliger l'individu à mettre sa chose à sa disposition ; il peut même l'obliger à s'en dessaisir complètement par voie d'expropriation pour cause d'utilité publique et les organes secondaires de l'État, les communes, jouissent du même droit. C'est donc seulement vis-à-vis des particuliers ou des groupes privés que s'exerce ce droit d'exclusion dont nous faisons les caractéristiques du droit de propriété. Nous dirons donc définitivement : le droit de propriété est le droit qu'a un sujet déterminé d'exclure de l'usage d'une chose déterminée les autres sujets individuels et collectifs à la seule exception de l'État et des

organes secondaires de l'État dont le droit d'user ne peut d'ailleurs s'exercer que dans des circonstances spéciales, prévues par la loi.

Or cette définition nous indique dans quel sens il faut chercher pour trouver comment s'est constitué le droit de propriété.

Il en résulte en effet que la chose appropriée est une chose séparée du domaine commun. Or cette caractéristique est aussi celle de toutes les choses religieuses ou sacrées. Partout où il y a des religions, ce qui distingue les êtres sacrés, c'est qu'ils sont retirés de la circulation commune, ils sont séparés. Le vulgaire ne peut pas en jouir. Il ne peut même pas les toucher. Ceux-là seuls peuvent en user qui ont une sorte de parenté avec ces sortes de choses, c'est-à-dire qui sont sacrés comme elles : les prêtres, les grands, les magistrats, là où ces derniers ont une nature religieuse. Ce sont ces interdictions qui sont à la base de ce qu'on appelle l'institution du tabou, si répandu en Polynésie. Le tabou, c'est la mise à part d'un objet en tant que consacré, c'est-à-dire en tant qu'appartenant au domaine divin. En vertu de cette mise à part, il est interdit de s'approprier sous peine de sacrilège l'objet tabou ou même de le toucher. Ceux-là seuls peuvent en user qui sont tabou eux-mêmes ou au même degré que l'objet en question. Il en résulte qu'il y a des choses qui sont tabou, interdites pour certains, et dont d'autres peuvent librement se servir. Le domaine habité par un prêtre, par un chef était tabou pour le vulgaire, ne pouvait être utilisé par les gens du commun, mais cette séparation même faisait la pleine propriété du maître. Or, si l'institution du tabou est particulièrement développée en Polynésie, si elle s'observe là mieux qu'ailleurs, elle est en réalité d'une extrême généralité. Entre le tabou des Polynésiens et le sacer des Romains, il n'y a que des différences de degré. On voit quels étroits rapports il y a entre cette notion et celle de propriété. Comme autour de la chose sacrée, autour de la chose appropriée il se faisait un vide ; en quelque sorte, tous les individus doivent se tenir à l'écart, excepté celui ou ceux qui ont la qualité nécessaire pour y toucher et s'en servir. De part et d'autre, il y a des objets dont l'usage et presque l'abord sont interdits sauf à ceux qui remplissent une certaine condition ; et puisque, dans un cas, les conditions sont religieuses, il est infiniment vraisemblable que dans l'autre, elles sont de même nature. Par conséquent, on est en droit de supposer que c'est dans la nature de certaines croyances religieuses que doit se trouver l'origine de la propriété. Les effets étant identiques doivent, selon toutes les probabilités, être attribués à des causes de même espèce.

D'ailleurs, dans certains cas, on peut directement observer la filiation entre la notion du tabou ou du sacré et la notion de la propriété. La première engendre la seconde. A Tahiti, les rois, les princes, les grands sont des êtres sacrés. Or le caractère sacré est essentiellement contagieux ; il se communique à celui qui touche l'objet qui en est investi. Un chef ne peut donc entrer en contact avec une chose sans qu'elle devienne tabou par cela même, au même degré et de la même manière que lui. Or il en résulte que, *ipso facto*, elle devient sa propriété. Aussi, à Tahiti, ces sortes de personnages ne sortent-ils que portés sur des épaules humaines parce qu'autrement ils auraient taboué et se seraient approprié le sol, s'ils l'avaient foulé aux pieds. La parenté des idées est même telle que très souvent elles sont employées l'une pour l'autre. Déclarer une chose tabou ou se l'approprier sont synonymes. Comme on découvrit près d'Honolulu une mine de diamants, la reine la déclara tabou pour s'en réserver la propriété. Cédait-on un terrain à un étranger, on le déclarait tabou pour le soustraire aux entreprises des indigènes. Pendant la mousson ou la pêche, on déclarait tabou le fleuve ou le champ afin d'en protéger les produits. On procédait de même pour la forêt, pendant qu'on chassait. « Les simples particuliers eux-mêmes pouvaient par ce moyen protéger leur propriété. Ils lui communi-

quaient ou lui faisaient communiquer un caractère sacré » (Wurlz, VI, 344). Le tabou finit alors par devenir un titre. D'où les rapports entre cette définition et celle de la propriété ¹.

. ↩

¹ Fin de phrase illisible; sens restitué à défaut du texte lacunaire.

TREIZIÈME LEÇON

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

(suite)



Nous avons vu que le droit de propriété ne pouvait se définir par l'étendue des droits attribués au propriétaire. Ces droits sont de deux sortes. Il y a d'abord les droits de disposer soit par voie d'aliénation, soit par voie de dénaturation, qui semblent plus particulièrement caractéristiques du droit de propriété. Or ils peuvent faire totalement défaut sans que le droit de propriété s'évanouisse. Le mineur, l'interdit, l'homme muni d'un conseil judiciaire ne peuvent pas disposer eux-mêmes de leurs biens et, pourtant, ils en restent propriétaires. Au contraire, le conseil de famille a ce pouvoir de disposer au moins jusqu'à un certain point, sans que pourtant il ait sur la chose un droit de propriété. Reste le pouvoir d'user qui, dans de certaines limites, se retrouve partout où il y a droit de propriété. Le mineur n'use pas des fruits de ses biens ou de ses biens eux-mêmes comme il l'entend, mais il en use, puisque c'est grâce à ces fruits qu'il est élevé. Il n'y a même à cet égard entre lui et l'adulte qui jouit de la plénitude de ses droits qu'une différence de degré ; ce dernier lui aussi ne peut user à volonté de ce qu'il possède, puisque, s'il se conduit en prodigue, il peut être frappé d'interdit. Seulement, si le pouvoir d'user s'observe partout où il y a propriété, il ne peut pourtant caractériser cette dernière, parce qu'il s'observe également ailleurs. Notamment chacun peut user et user librement des choses qui sont *res nullius*, ou de celles qui sont *res communes*, qui font partie du domaine public sans être pourtant propriétaire.

Mais on s'approche déjà de ce qu'il y a de vraiment spécifique dans le droit de propriété si l'on complète et si l'on détermine cette idée de l'usage par l'addition d'un caractère différentiel. Un des traits qui distinguent le droit d'usage qui est particulier au propriétaire de tous les droits similaires, c'est qu'il est exclusif de tout droit concurrent. Non seulement le propriétaire use, mais il peut seul user ; ou bien s'il y a plusieurs usagers simultanés, c'est qu'il y a plusieurs propriétaires. Tout propriétaire a le droit d'écarter de sa chose tout autre sujet que lui. Peu importe la manière dont il en jouit ; ce qui est essentiel, c'est que nul autre ne peut en jouir à sa place. La chose est retirée de l'usage commun pour son usage personnel. C'est bien là, en partie, ce qu'il y a au fond de l'idée d'appropriation. Cependant, nous ne tenons pas encore ce qu'il y a de plus fondamental dans cette

notion. L'usage exclusif se retrouve en effet dans un ensemble de cas où il n'y a pas, à proprement parler, de droits de propriété : ce sont ceux où le droit d'usage est établi d'une manière déterminée entre un objet défini et un ou plusieurs sujets définis à l'exclusion de tous autres. Le droit d'usufruit est le type de ces droits. Ce qui montre bien néanmoins que cette première caractéristique est déjà inhérente au droit de propriété, c'est que l'usufruit lui-même est un élément de ce droit ; on le considère généralement comme le produit d'un démembrement du droit de propriété. Nous sommes donc bien cette fois dans le cercle des choses qu'il nous faut définir ; mais nous ne sommes pas encore au centre. Il y a encore quelque chose qui nous échappe. Puisque le propriétaire peut coexister à côté de l'usufruitier, c'est que le droit d'usage n'est pas le tout du droit de propriété. En quoi consiste donc le rapport du nu-propriétaire avec sa chose ? C'est un lien moral et juridique qui fait que la condition de la chose dépend du sort de la personne. Si celle-ci vient à mourir, ce sont ses héritiers qui héritent. D'une manière générale, il y a une sorte de communauté morale entre la chose et la personne qui fait que l'une participe à la vie sociale, à la condition sociale de l'autre. C'est la personne qui donne son nom à la chose ou inversement, c'est la chose qui donne son nom à la personne. C'est la personne qui anoblit la chose ou c'est la chose, le domaine qui, s'il a des privilèges inhérents à son fond, les transmet à la personne. Un majorat transmet à celui qui en hérite des droits spéciaux et un titre. Supposez que demain l'hérédité familiale soit abolie, ce lien caractéristique du droit de propriété n'en subsistera pas moins ; car il y aura alors une autre transmission héréditaire ; c'est la société par exemple qui héritera et, par conséquent, la mort du propriétaire actuel continuera à affecter la condition sociale des choses qu'il possède.

Tels sont les deux éléments constitutifs de la *chose appropriée*. Or nous avons vu quelles ressemblances ils présentaient avec la *chose religieuse*. La chose religieuse soutient avec la personne sacrée un rapport d'intime parenté ; elle est sacrée comme cette personne et au même degré que cette personne. Les choses qui sont religieuses, parce qu'elles sont en rapport avec le chef de la religion ou de l'État, le sont à un plus haut degré et à un autre titre que celles qui sont en relations avec des personnages sacrés de moindre importance. Le tabou des choses est parallèle au tabou des personnes. Et tout ce qui modifie l'état religieux de la personne atteint l'état religieux de la chose, et réciproquement. D'autre part, la chose religieuse est isolée, retirée de l'usage commun, interdite à tous ceux qui ne sont pas qualifiés pour s'en approcher. Il semble donc bien que la chose appropriée ne soit qu'une sorte, qu'une espèce particulière de choses religieuses.

Il y a entre ces deux sortes de choses une autre ressemblance qui n'est pas moins caractéristique et montre bien leur identité fondamentale. Ce n'est d'ailleurs qu'un autre aspect de l'une des analogies qui viennent d'être indiquées. Le caractère religieux, partout où il réside, est essentiellement contagieux ; il se communique à tout sujet qui se trouve en contact avec lui. Parfois, si la religiosité est intense, un rapprochement superficiel et court suffit à produire ce résultat ; si elle est médiocre, il faut une mise en relations plus prolongée et plus intime. Mais, en principe, tout ce qui touche un être sacré, personne ou chose, devient sacré et sacré de la même manière que cette personne et cette chose. L'imagination populaire se représente en quelque sorte le principe qui est dans l'être religieux et qui fait son état religieux comme toujours prêt à se répandre dans tous les milieux qui lui sont ouverts.

C'est même en partie de là que viennent les interdictions rituelles qui séparent le sacré du profane ; il s'agit d'isoler ce principe, de l'empêcher de se perdre, de se dissiper, de s'évader. Et c'est pourquoi je disais que cette contagiosité n'est qu'un autre aspect de l'isolement caractérisé des choses religieuses. D'un autre côté, comme le caractère sacré en se communiquant ainsi fait entrer dans le domaine des choses sacrées les objets auxquels il se communique ainsi, on peut dire que le sacré d'une manière générale tire à lui le profane avec lequel il se trouve en contact. D'où vient ce singulier phénomène, c'est ce qu'il est inutile d'expliquer ici, d'autant plus que nous n'en avons pas d'explication

bien satisfaisante. Mais la réalité de ce fait n'est pas douteuse ; il suffit pour s'en convaincre de se reporter aux exemples de contagiosité du tabou, que nous avons donnés la dernière fois.

Or le caractère qui fait qu'une chose est la propriété de tel sujet présente la même contagiosité. Il tend toujours à passer des objets dans lesquels il réside à tous ceux qui entrent en contact avec les premiers. La propriété est contagieuse. La chose appropriée, comme la chose religieuse, tire à elle toutes les choses qui la touchent et les approprie. L'existence de cette singulière aptitude se trouve attestée par tout un ensemble de règles juridiques qui ont souvent déconcerté les jurisconsultes : ce sont celles qui déterminent ce que l'on appelle le droit d'accession. Le principe peut s'en exprimer ainsi : une chose à laquelle s'en ajoute (accedit) une autre de moindre importance lui communique sa propre condition juridique. Le domaine qui comprenait la première s'étend *ipso facto* à la seconde et la comprend à son tour. Celle-ci devient la chose du même propriétaire que celle-là. Ainsi les fruits, les produits de la chose appartiennent au propriétaire de celle-ci, alors même qu'ils en sont détachés. En vertu de ce principe, les petits des animaux appartiennent au propriétaire de la mère ; la même règle s'applique aux esclaves. C'est qu'il y a contact immédiat entre la mère et le petit et non entre ce dernier et le père. De même tout ce que gagne l'esclave ressortit au fonds dont il est dépendant, au maître qui est propriétaire de ce fonds. Le fils de famille est, comme nous avons vu, possédé par le *pater familias*. Les droits du *pater familias* s'étendent par contagion du fils à tout ce que ce dernier gagne. Je construis une maison avec mes matériaux sur le fonds d'autrui, la maison devient la propriété du propriétaire du fonds. Celui-ci pourra être tenu de m'indemniser, mais c'est à lui que le droit de propriété est acquis. C'est lui qui jouit de la maison ; s'il meurt, ce sont ses héritiers qui héritent. L'alluvion qui se dépose le long de mon fonds s'ajoute à ce fonds et mon droit de propriété s'étend aux choses ainsi annexées. Ce qui montre bien qu'il s'agit ici d'une contagion produite par le contact, c'est quand il y a séparation, quand le champ est borné, par conséquent isolé juridiquement et psychologiquement de tout ce qui l'entoure, le droit d'accession ne s'exerce pas. De même, quand les arbres de mon voisin poussent leurs racines dans le terrain que je possède, la communauté s'établit et mon droit de propriétaire s'étend à ces arbres. Si, dans tous les cas, c'est la chose la plus importante qui tire à elle la chose la moins importante, c'est que, comme ces deux droits de propriété sont en conflit, c'est naturellement celui qui a le plus de force qui a exercé le plus de puissance attractive. Non seulement le droit se propage ainsi d'une manière générale, mais il se propage même en gardant les mêmes caractères spécifiques. Ainsi le fonds des patrimoines est, dans une multitude de sociétés, inaliénable. Or cette inaliénabilité se propage du fonds aux objets qui sont le plus constamment en rapports avec ce fonds, à savoir les bêtes de somme ou de trait. Et ce qui prouve bien que cette seconde inaliénabilité est dérivée de la première, c'est qu'elle disparaît plus tôt et plus facilement. Il y a bien des droits où il subsiste encore des traces de l'inaliénabilité des immeubles, alors que tout souvenir de l'inaliénabilité des instruments agricoles s'est effacé.

Ainsi, de tous côtés nous voyons des analogies frappantes entre la notion de la chose religieuse et la notion de la chose appropriée. Les caractères de l'une et de l'autre sont identiques. Nous avons vu d'ailleurs que, en fait, la communication du caractère sacré produit très souvent une appropriation. Consacrer est une manière d'approprier. C'est qu'en effet qu'est-ce que consacrer, sinon approprier une chose à un dieu ou à un personnage sacré ; faire cette chose sienne ? Imaginez donc une sorte de convention de dignité et d'efficacité secondaire à l'usage des simples particuliers, qui soit à la disposition de tout le monde ; et l'on peut prévoir qu'elle sera indistincte de l'appropriation. Mais si ce qui précède nous prépare à admettre la possibilité de cette consécration, il nous reste à en faire voir la réalité.

Pour cela, il nous faut observer la forme de la propriété la plus ancienne que nous puissions observer, c'est-à-dire la propriété foncière. C'est seulement à partir du moment où l'agriculture s'est

établie que l'on peut observer vraiment une propriété de ce genre. Jusque-là il n'existait qu'un droit vague de tous les membres du clan sur l'ensemble du territoire occupé. Un droit de propriété défini n'apparaît qu'au sein du clan, des groupes familiaux restreints se fixent sur des portions déterminées du sol, y mettent leur marque et y résident à demeure. Or il est certain que ce vieux fonds familial était tout imprégné de religiosité, et que les droits, les privilèges dont il était investi étaient de nature religieuse. Déjà ce fait qu'il était inaliénable en est une preuve. Car l'inaliénabilité a le caractère distinctif des *res sacrae* et des *res religiosae*. Qu'est-ce en effet que l'inaliénabilité, sinon une séparation plus complète, plus radicale que celle qui est impliquée dans le droit d'usage exclusif ? Une chose inaliénable, c'est une chose qui doit appartenir toujours à la même famille, donc non seulement dans l'instant actuel, mais à tout jamais, elle est retirée de l'usage commun. Non seulement les personnes qui sont situées en dehors d'elle ne peuvent pas en jouir présentement, mais elles ne pourront jamais en jouir.

La frontière qui les sépare de la chose ne pourra jamais être franchie. On remarquera que, à certains égards, le droit d'aliéner ou de vendre est loin de représenter le point le plus élevé que puisse atteindre le droit de propriété ; l'inaliénabilité a plutôt ce caractère. Car nulle part l'appropriation n'est aussi complète et aussi définitive. C'est là que le lien entre la chose et le sujet qui possède atteint son maximum de force, là aussi que l'exclusion du reste de la société est la plus rigoureuse.

Mais cette nature religieuse du fonds se révèle dans sa structure même. Les usages dont nous allons parler ont été surtout observés chez les Romains, les Grecs et dans les Indes. Mais il n'est pas douteux qu'ils sont d'une grande généralité.

Chaque champ était entouré d'une enceinte qui le séparait nettement de tous les domaines environnants, privés ou publics. C'était une bande de terre de quelques pieds de large qui devait rester inculte et que la charrue ne devait jamais toucher (Fustel de Coulanges). Or, cet espace était sacré, c'était une *res sancta*. On appelait ainsi des choses qui, sans être absolument parlant *divini juris*, c'est-à-dire du domaine des dieux, l'étaient pourtant d'une manière approximative, *quodam modo*, comme dit Justinien. Violer cette enceinte sacrée, la labourer, la profaner constituaient un sacrilège. Celui qui avait commis un tel crime était maudit, c'est-à-dire déclaré *sacer*, lui et ses boeufs et, en conséquence, tout le monde pouvait impunément le tuer. « Il était condamné à la stérilité et sa race à la mort ; car l'extinction d'une famille, telle était aux yeux des anciens la suprême vengeance des dieux. »

Nous savons, d'ailleurs, par quelle opération religieuse était régulièrement entretenu le caractère religieux de cet espace. « A certains jours marqués du mois et de l'année, le père de famille faisait le tour de son champ en suivant cette ligne ; il poussait devant lui des victimes, chantait des hymnes et offrait des sacrifices » (Fustel de Coulanges). C'était le chemin suivi par les victimes et arrosé de leur sang qui constituait la limite inviolable du domaine. Les sacrifices avaient lieu sur de grosses pierres ou des troncs d'arbres érigés de distance en distance et qu'on appelait *termes*. Voici comment Siculus Flaccus décrivait la cérémonie. « Voici, dit-il, ce que nos ancêtres pratiquaient : ils commençaient par creuser une petite fosse et dressant le terme sur le bord, ils le couronnaient de guirlandes d'herbes et de fleurs. Puis, ils offraient un sacrifice ; la victime immolée, ils en faisaient couler le sang dans la fosse, ils y jetaient des charbons allumés, des grains, des gâteaux, des fruits, un peu de vin et de miel. Quand tout cela s'était consumé dans la fosse, sur les cendres encore chaudes, on enfonçait la pierre ou le morceau de bois. » C'est cet acte sacré que l'on répétait chaque année. Le terme ou la borne prenait ainsi un caractère éminemment religieux. Avec le temps, ce caractère religieux se personnifia, s'hypostasie sous la forme d'une divinité déterminée ; ce fut le dieu terme, dont les différents termes placés autour des champs furent considérés en quelque sorte comme autant d'autels. Ainsi, une fois le terme posé, aucune puissance au monde ne pouvait le déplacer. « Il devait rester au même endroit de

toute éternité. Ce principe religieux était exprimé à Rome par une légende : Jupiter, ayant voulu se faire une place sur le mont Capitolin pour y avoir un temple, n'avait pas pu déposséder le dieu terme. Cette vieille tradition montre combien la propriété était sacrée, car le terme immobile ne signifie pas autre chose que la propriété inviolable. » Ces idées et ces pratiques n'étaient pas d'ailleurs particulières aux Romains. Pour les Grecs aussi les limites étaient sacrées, devenues (...). On retrouve les mêmes cérémonies de bornage dans l'Inde (Manou, VIII, 245).

Il en était de même des portes et des murs. « Muros sanctos dicimus quia poena capitis constituta sit in cos qui aliquoid in muros deliquerunt. » On a cru que le mot ne visait que les portes et les murs des villes. Mais cette restriction est arbitraire. L'enceinte de toutes les maisons est sacrée, disaient les Grecs. Dans un très grand nombre de pays, c'est sur le seuil que cette religion atteint au maximum. De là l'usage de soulever la fiancée au-dessus du seuil avant de l'introduire, ou de faire un sacrifice expiatoire sur le seuil. C'est que la fiancée n'est pas de la maison. Elle commet donc une sorte de sacrilège à fouler un sol sacré, sacrilège qui, s'il n'est pas prévenu, doit être expié. D'ailleurs c'est un fait général que la construction d'une maison est accompagnée d'un sacrifice analogue à celui qui a lieu lors de la limitation du champ. Et ce sacrifice avait pour objet de sanctifier ou les murs, ou le seuil, ou le tout à la fois. On emmurait les victimes dans les murailles ou dans les fondations ; on en ensevelissait sous le seuil. De là, son caractère sacré. C'était une opération analogue à celle qui avait lieu pour déterminer l'enceinte d'une ville. Ces solennités sont bien connues : la légende de Romulus et de Remus en perpétue le souvenir. Or elles avaient lieu pour les maisons particulières comme pour les domaines publics.

Ainsi ce sont des raisons religieuses qui font que la propriété est la propriété. Elle consiste, en effet, d'après ce que nous avons dit, dans une sorte d'isolement de la chose qui la retire de l'espace commun. Or cet isolement est un produit de causes religieuses. Ce sont des opérations rituelles qui créent aux abords du champ ou autour de la maison une enceinte qui rend les uns et les autres sacrés, c'est-à-dire inviolables sauf pour ceux qui ont fait ces opérations, c'est-à-dire pour les propriétaires et tout ce qui dépend d'eux, esclaves et animaux. Un véritable cercle magique est tracé autour du champ qui le met à l'abri des empiétements et des usurpations parce que, dans ces conditions, empiétements et usurpations sont des sacrilèges. Mais si l'on comprend bien que de ces pratiques est résultée cette appropriation de la chose ainsi isolée, on ne voit pas encore comment ces pratiques elles-mêmes ont pu prendre naissance. Quelles sont les idées qui ont déterminé les hommes à accomplir ces rites, à abandonner ainsi aux dieux la périphérie de leurs domaines, à en faire une terre sacrée ? Il y aurait, il est vrai, une réponse bien facile. C'est que ces pratiques n'étaient que des procédés artificiels employés par les individus pour faire respecter leurs biens. Les propriétaires auraient utilisé les croyances religieuses pour tenir à distance les intrus. Mais la religion ne descend au rang de procédé que quand la foi qu'elle inspire n'est plus bien vive. Les usages que nous venons de rappeler sont beaucoup trop primitifs pour avoir été des artifices destinés à sauvegarder des intérêts temporels. D'ailleurs, ils étaient aussi gênants que commodes pour les propriétaires dont ils enchaînaient la liberté. Car ils ne leur permettaient pas de modifier la configuration du champ, de le vendre s'ils en avaient envie. Une fois l'enceinte consacrée, le maître lui-même n'y pouvait plus rien modifier. C'était donc une obligation qu'il subissait plutôt qu'un moyen inventé par lui dans son intérêt. S'il procédait comme nous venons de dire, ce n'est pas parce que cela lui était utile, c'est parce qu'il devait procéder ainsi. (Caractères terribles de certains de ces sacrifices. Un enfant est sacrifié.) Mais quelles sont les raisons de cette obligation ? Fustel de Coulanges a cru les trouver dans le culte des morts. Chaque famille, dit-il, a ses morts ; ces morts sont ensevelis dans le champ. Ce sont des êtres sacrés - car la mort en fait presque des dieux -, ce caractère s'étend par conséquent à la terre où ils reposent. Par le seul fait qu'ils y résident, ce sol est à eux ; et par conséquent, il est par cela même religieux. On conçoit que ce caractère se soit étendu du petit tertre qui servait à la sépulture domestique à tout le

champ. Ainsi s'explique-t-on l'inaliénabilité de la propriété qui s'établit de cette manière. Car les vrais propriétaires de ce domaine, ce sont ces êtres divins ; or leur droit est imprescriptible. Les vivants ne peuvent pas en disposer librement parce que ce droit n'est pas à eux.

Il est bien certain que les lieux de sépulture étaient particulièrement sacrés. On ne pouvait les vendre. Et si la loi romaine permettait à une famille de vendre son champ (quoique la vente fût difficile et se heurtât à toutes sortes de difficultés), elle devait toujours rester propriétaire des tombeaux. Mais est-ce à dire que le droit de propriété ne soit qu'une extension de cette religion du tombeau ? La théorie est exposée à un grand nombre d'objections :

1• Si, à l'extrême rigueur, elle peut expliquer la propriété du champ, elle ne rend pas compte de la propriété de la maison. Car les morts n'étaient pas enterrés dans les deux endroits à la fois. Il est vrai que Fustel de Coulanges n'a pas reculé devant la contradiction. Quand il explique comment le foyer est sacré, il imagine que, jadis, sous la pierre du foyer on ensevelissait les ancêtres, et quand il explique pourquoi le champ est sacré, il invoque la présence des morts au sein du champ. Ils ne pouvaient pourtant pas être ici et là à la fois ;

2• Les faits sur lesquels il appuie son hypothèse que les morts étaient enterrés dans le champ sont d'ailleurs peu nombreux et peu probants. Il n'y a pas un fait latin et les quelques textes allégués sont très peu démonstratifs. Un tel usage en tout cas était loin d'être aussi général que le caractère sacré, inviolable et inaliénable de la propriété foncière ;

3• Mais ce qui est plus décisif, c'est que la manière même dont la religiosité du champ était répartie contredit cette explication. Si elle avait pour foyer le lieu de sépulture, c'est là qu'elle devrait être maximum et elle devrait aller en décroissant de ce point à la périphérie. C'est au contraire à la périphérie qu'elle est le plus élevée. C'est là que se trouve la bande de terre réservée au dieu terme. Ce n'est donc pas le tombeau familial qu'elle protège, c'est tout le champ. Si elle n'avait d'autre objet que d'isoler les tombes des ancêtres, c'est autour de ces tombeaux, et non à la limite extrême du domaine qu'aurait été tracée cette ligne d'isolement.

Cette erreur de Fustel de Coulanges vient de la conception trop étroite qu'il s'est faite du culte domestique. Il l'a ramené au culte des morts, alors qu'en réalité il est beaucoup plus complexe. La religion familiale n'est pas seulement la religion des ancêtres, c'est la religion de toutes les choses qui participent à la vie de la famille, qui y jouent un rôle, de la moisson, de la végétation des champs, etc. Plaçons-nous à ce point de vue compréhensif et peut-être les pratiques que nous avons décrites deviendront-elles intelligibles. Il faut se rappeler que, à partir d'un certain moment de l'évolution, la nature tout entière a pris un caractère religieux. (...) Tout est plein de dieux. La vie de l'univers et de toutes les choses qui sont dans l'univers est rattachée à une infinité de principes divins. Le champ jusque-là inculte est habité, possédé par des êtres religieux conçus sous une forme personnelle ou non et qui en sont les maîtres. Il a comme tout au monde un caractère sacré. Or ce caractère le rend inabordable. Peu importe que ces êtres religieux soient des démons naturellement malins ou des divinités plutôt bienveillantes. L'agriculteur ne peut pénétrer dans le champ sans empiéter sur leur domaine ; il ne peut labourer, remuer le sol, sans les troubler dans leur possession. Il s'expose donc, s'il ne prend pas les précautions nécessaires, à leur colère qui est toujours redoutable.

Cela posé, les rites que nous avons rapportés apparaissent comme singulièrement semblables à d'autres rites bien connus qui les éclairent : ce sont les sacrifices des prémices. De même que le sol est chose divine, la moisson qui germe sur ce sol contient, elle aussi, un principe de ce genre. Il y a dans la semence qui est déposée dans la terre une force religieuse qui se développe dans les tiges du blé et

qui, finalement, arrive dans le grain à son expression dernière. Les grains de blé sont donc eux aussi sacrés, puisqu'ils ont en eux un dieu, et qu'ils sont ce dieu manifeste. Par suite, les mortels ne peuvent y toucher tant que certaines opérations n'ont pas abaissé de quelques degrés la religiosité qui réside en eux de manière à en rendre l'utilisation sans danger. C'est à quoi servent les sacrifices de prémices. Ce qu'il y a de plus éminent et par suite de plus redoutable dans cette religiosité est concentré dans une gerbe ou un certain nombre de gerbes, qui sont généralement les premières gerbes et ces gerbes sont sacrées ; personne n'y touche, elles appartiennent à l'esprit ou au dieu de la moisson ; on les lui offre sans qu'aucun mortel ose s'en servir. Alors le surplus de la moisson, tout en conservant encore quelque chose de religieux, se trouve pourtant débarrassé de ce qui en rendait l'abord trop dangereux. On peut l'employer pour des usages vulgaires, sans s'exposer à des vengeances divines, car le dieu a reçu sa part et il a reçu sa part par cela seul qu'on a éliminé de la moisson ce qu'elle avait de trop divin. On a empêché le principe sacré qui y résidait de passer dans le profane, puisqu'on le sépare du profane et que, par le sacrifice, on l'a maintenu dans le domaine du divin. La ligne de démarcation des deux mondes a donc été respectée : et c'est l'obligation religieuse par excellence. Ce que nous venons de dire de la moisson pourrait se répéter identiquement de tous les produits de la terre. Voilà d'où vient la règle qui interdit aux hommes de toucher aux fruits, quels qu'ils soient, avant d'en avoir réservé les prémices et de les avoir offertes aux Dieux. Il n'y a pas de religions qui ne connaissent cette institution.

Or les analogies avec la cérémonie religieuse du bornage sont frappantes. Le champ est sacré, il appartient aux dieux, par suite il est inutilisable. Pour le faire servir à des usages profanes, on va recourir aux mêmes procédés que pour la récolte ou la moisson. On va le décharger de l'excès de religiosité qui est en lui afin de le rendre profane ou tout au moins profanable sans péril. Mais la religiosité ne se détruit pas ; elle ne peut que se transposer d'un point sur un autre. Cette force redoutée qui est dispersée dans le champ, on va donc la retirer, mais il faudra la transférer ailleurs. On l'accumule à la périphérie. C'est à quoi servent les sacrifices que nous avons décrits. On concentre sur un animal les forces religieuses qui sont diffuses dans le domaine ; puis cet animal, on le promène tout autour du champ. Partout où il passe, il communique au sol qu'il foule le caractère religieux qui est en lui et qu'il a retiré du champ. Ce sol devient sacré. Pour mieux y fixer cette religiosité redoutable, on immole l'animal et on fait couler dans le terrain même qui a été creusé pour cela le sang de la victime parce que le liquide sanguin est le véhicule par excellence de tous les principes religieux. Le sang, c'est la vie, c'est l'animal même. Dès lors la bande de terre qui a servi de théâtre à cette cérémonie est consacrée ; c'est en elle que se trouve reporté ce que le champ avait de divin. Aussi est-elle réservée, on n'y touche pas, on ne la laboure pas, on ne la modifie pas. Elle n'est pas aux hommes, elle est au dieu du champ. Tout l'intérieur du domaine se trouve dès lors à la disposition des hommes qui peuvent s'en servir pour leurs besoins ; mais par cela même que la religiosité a été comme repoussée à la limite du terrain, celui-ci se trouve ipso facto comme entouré d'un cercle de sainteté qui le protège contre les incursions et les occupations du dehors. Il est probable d'ailleurs que les sacrifices que l'on faisait dans ces circonstances avaient plus d'une fin. Comme malgré tout, l'agriculteur avait troublé la possession des Dieux, commis une faute qui l'exposait, il était utile de le racheter. Le sacrifice, du même coup, opérait ce rachat. La victime se chargeait de la faute commise et l'expiait pour le compte des coupables. Et alors (par contrecoup) grâce aux opérations ainsi conduites, non seulement les divinités étaient désarmées, mais elles étaient transformées en puissances protectrices. Elles veillaient sur le champ, elles le défendaient, elles en assuraient la prospérité. Nous pourrions répéter les mêmes explications à propos de pratiques qui étaient en usage lors de la construction d'une maison. Pour construire une maison, il a fallu troubler les génies du sol. On les a donc irrités et tournés contre soi. Ainsi toute maison nous est interdite ; elle est tabou. Pour pouvoir y pénétrer, il faut un sacrifice préalable. On immole ces victimes sur le seuil, ou sur les pierres de la fondation. Par là est racheté le sacrilège dont on s'est rendu coupable en même temps

qu'on change la vengeance à laquelle on se serait exposé en dispositions favorables et les démons courroucés en génies protecteurs.

Mais ceux-là seuls peuvent se servir du champ et de la maison qui ont accompli les rites nécessaires dont nous venons de parler. Seuls, ils ont racheté le sacrilège commis, seuls, ils se sont concilié la bonne grâce des principes divins avec lesquels ils sont entrés en rapport. Les divinités avaient un droit absolu sur les choses ; ils se sont en partie substitués à elles pour tout ce qui concerne ce droit, mais ceux-là seuls qui ont opéré cette substitution peuvent en bénéficier. Seuls, par conséquent, ils peuvent exercer le droit qu'ils ont ainsi conquis, pour ainsi dire, sur les dieux. Le pouvoir d'user et d'utiliser leur appartient donc exclusivement en propre. Avant que l'opération ne fût effectuée, tout le monde devait rester à l'écart des choses qui étaient complètement retirées de l'usage profane ; maintenant tout le monde est tenu à la même abstention, eux seuls exceptés. La vertu religieuse qui, jusque-là, protégeait le domaine divin contre toute occupation et tout empiétement s'exerce désormais à leur profit ; et c'est elle qui fait le droit de propriété. C'est parce qu'ils l'ont ainsi mis à leur service que ce domaine est devenu leur domaine. Un lien moral s'est formé par le sacrifice entre eux et les dieux du champ et, comme ce lien existait déjà entre ces dieux et le champ, la terre s'est ainsi trouvée rattachée aux hommes par un lien sacré.

Voilà comment ce droit de propriété a pris naissance. Le droit de propriété des hommes n'est qu'un succédané du droit de propriété des dieux. C'est parce que les choses sont naturellement sacrées, c'est-à-dire appropriées par les dieux, qu'elles ont pu être appropriées par les profanes. Aussi le caractère qui fait la propriété respectable, inviolable et qui, par conséquent, fait la propriété, n'est pas communiqué par les hommes au fonds ; ce n'est pas une propriété qui était inhérente aux premiers, et de là est descendue sur les choses. Mais c'est dans les choses qu'il réside originellement, et c'est des choses qu'il est remonté vers les hommes. Les choses étaient inviolables par elles-mêmes, en vertu d'idées religieuses, et c'est secondairement que cette inviolabilité, préalablement atténuée, modérée, canalisée est passée entre les mains des hommes. Le respect de la propriété n'est donc pas, comme on le dit souvent, une extension aux choses du respect qu'impose la personnalité humaine, soit individuelle, soit collective. Il a une tout autre source, extérieure à la personne. Pour savoir d'où il vient, il faut chercher comment les choses ou les hommes acquièrent un caractère sacré.

• ↩

QUATORZIÈME LEÇON

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

(suite)

←

La propriété n'est la propriété que si elle est respectée, c'est-à-dire sacrée. On pourrait croire a priori que ce caractère sacré lui est venu de l'homme ; que c'est le laboureur qui a communiqué au sol qu'il remue, qu'il exploite, quelque chose du respect dont il est lui-même l'objet, de la sainteté qui est en lui. Dans ce cas, la propriété n'aurait d'autre valeur morale que celle que lui prête la personnalité humaine : ce serait celle-ci qui, en entrant en rapport avec les choses, en les faisant siennes, leur conférerait, par une sorte d'extension, une certaine dignité. Les faits semblent bien démontrer que la notion de propriété s'est formée tout autrement. L'espèce de religiosité qui écarte de la chose appropriée tout autre sujet que le propriétaire, ne vient pas de ce dernier ; elle résidait originellement dans la chose elle-même. Par elles-mêmes, les choses étaient sacrées ; elles étaient peuplées de principes, plus ou moins obscurément représentés, qui en étaient censés les véritables propriétaires et qui les rendaient intangibles aux profanes. Ceux-ci n'ont donc pu empiéter sur le domaine divin qu'à condition de faire aux dieux leur part, d'expier leur sacrilège par des sacrifices. Grâce à ces précautions préalables, ils ont pu se substituer au droit des dieux, se mettre à la place de ces derniers. Mais si, grâce à ce biais, le caractère religieux du champ avait cessé d'être un obstacle aux entreprises du laboureur, il n'avait pas disparu. Il avait été simplement transporté du centre à la périphérie et là, il produisait ses effets naturels contre tous ceux qui n'avaient pas acquis à son égard, une sorte d'immunité. Les dieux n'avaient pas été chassés du champ, mais transférés à la périphérie : une sorte de lien s'était fait entre le propriétaire et eux ; ils étaient devenus ses protecteurs et, par des cérémonies périodiques, il s'assurait la continuation de leur faveur. Mais pour tous ceux qui étaient au-dehors, ils continuaient à être des puissances redoutables. Malheur au voisin dont la charrue avait simplement heurté un dieu terme ! Ils n'avaient désarmé que pour ceux qui avaient payé la dette qui leur était due et s'étaient comportés avec eux comme il convenait. Le champ se trouvait ainsi mis à l'abri de toute incursion et de toute usurpation étrangère ; un droit de propriété se trouvait fondé au

profit de certains hommes. Ce droit est donc d'origine religieuse ; la propriété humaine n'est que la propriété religieuse, divine mise à la portée des hommes grâce à un certain nombre de pratiques rituelles.

On s'étonnera peut-être de voir une institution aussi fondamentale et aussi générale que la propriété reposer ainsi sur des croyances illusoires et des préjugés qui passent pour être sans fondement objectif. Il n'y a pas de génies du sol ou de génies du champ ; comment donc une institution sociale a-t-elle pu durer, qui n'a d'autre base que des erreurs ? Il semble qu'elle aurait dû s'écrouler dès que l'on eut découvert que ces conceptions mystiques ne répondaient à rien. Mais c'est que les religions, même les plus grossières, ne sont pas, comme on l'a quelquefois cru, de simples fantasmagories qui ne correspondent à rien dans la réalité. Sans doute, elles n'expriment pas les choses du monde physique telles qu'elles sont ; comme explication du monde, elles sont sans valeur. Mais elles traduisent, sous forme symbolique, des nécessités sociales, des intérêts collectifs. Elles figurent les divers rapports que la société soutient avec les individus dont elle est composée, ou les choses qui font partie de sa substance. Et ces rapports, ces intérêts sont réels. A travers une religion, on peut retrouver la structure d'une société, le degré d'unité qu'elle a atteint, la plus ou moins grande coalescence des segments dont elle est formée, l'étendue d'espace qu'elle occupe, la nature des forces cosmiques qui y jouent un rôle vital, etc. Les religions sont la manière primitive dont les sociétés prennent conscience d'elles-mêmes et de leur histoire. Elles sont dans l'ordre social ce qu'est la sensation dans l'individu. On demandera pourquoi elles défigurent ainsi les choses en les pensant ; mais est-ce que la sensation ne défigure pas les choses qu'elle représente aux individus ? Il n'y a pas plus de son ou de couleur ou de chaleur dans le monde qu'il n'y a de dieux, de démons ou de génies. Par cela seul que la représentation suppose un sujet qui se représente - (ici un sujet individuel et là, collectif) - la nature de ce sujet est un facteur de la représentation et dénature les choses représentées. L'individu, en pensant par la sensation les rapports qu'il soutient avec le monde qui l'entoure, y met ce qui ne s'y trouve pas, des qualités qui viennent de lui. La société fait de même en pensant, par la religion, le milieu qui la constitue. Seulement l'altération n'est pas la même dans les deux cas parce que les sujets sont différents. C'est affaire à la science à rectifier ces illusions pratiquement nécessaires. On peut donc être assuré que les croyances religieuses que nous avons trouvées à la base du droit de propriété recouvrent des réalités sociales qu'elles expriment métaphoriquement.

Pour que notre explication fût vraiment satisfaisante, il faudrait donc atteindre ces réalités, sous la lettre des mythes découvrir l'esprit qu'elle traduit ; c'est-à-dire apercevoir les causes sociales qui ont donné naissance à ces croyances. La question revient à celle-ci : d'où vient que l'imagination collective a été amenée à considérer le sol comme sacré, comme peuplé de principes divins ? Le problème est beaucoup trop général pour pouvoir être traité ici, d'autant plus que la solution est loin d'avoir été trouvée. Voici pourtant une manière provisoire de se représenter les choses. Elle permettra du moins d'apercevoir comment ces hallucinations mythologiques peuvent, en réalité, avoir une signification positive.

Les dieux ne sont autre chose que des forces collectives incarnées, hypostasiées sous forme matérielle. Au fond, c'est la société que les fidèles adorent ; la supériorité des dieux sur les hommes, c'est celle du groupe sur ses membres. Les premiers dieux ont été les objets matériels qui servaient d'emblèmes à la collectivité et qui, pour cette raison, en sont devenus les représentations : par suite de ces représentations, ils ont participé aux sentiments de respect que la société inspire aux particuliers qui la composent. C'est de là qu'est venue la divinisation. Mais si la société est supérieure à ses membres pris isolément, elle n'existe qu'en eux et par eux. L'imagination collective devait donc être amenée à concevoir les êtres religieux comme immanents aux hommes eux-mêmes. C'est en effet ce qui est arrivé. Chaque membre du clan est censé contenir en lui une parcelle de ce totem dont le culte

est la religion du clan. Dans le clan du loup, chaque individu est un loup. Il a en lui un dieu et même plusieurs. Si donc il y a des dieux dans les choses, notamment dans le sol, c'est parce que les choses et notamment le sol sont associés à la vie intime du groupe aussi bien que les individus humains. C'est qu'elles sont crues vivre de la vie commune. Par suite, il est tout naturel que le principe de la vie commune réside en elles et les rende sacrées. Nous entrevoyons maintenant ce qu'est ce caractère religieux dont le sol est revêtu. Ce n'est pas une simple invention sans consistance, une idée de rêve.

C'est l'empreinte que la société a mise sur les choses par cela seul qu'elles étaient étroitement mêlées à sa vie, qu'elles faisaient partie d'elle-même. Si le sol était inabordable aux particuliers, c'est qu'il appartenait à la société. Voilà la puissance réelle qui l'a ainsi mis à part et soustrait à toute appropriation privée. Tout ce que nous avons dit par conséquent pourrait se traduire ainsi : c'est que l'appropriation privée suppose une première appropriation collective. Nous disions que les fidèles se substituaient au droit des dieux : nous dirons que les particuliers se sont substitués au droit de la collectivité. C'est de celle-ci qu'émane toute religiosité. Elle seule, si l'on s'en tient aux choses empiriquement connues, a un pouvoir suffisant pour élever ainsi une réalité quelle qu'elle soit, champ, animal, personne, au-dessus des atteintes privées. Et la propriété privée est née parce que l'individu a fait tourner à son profit, à son usage, ce respect que la société inspire, cette dignité supérieure dont elle est revêtue et qu'elle avait communiquée aux choses dont est fait son substitut matériel. Quant à l'hypothèse d'après laquelle c'est le groupe qui fut le premier propriétaire, elle est parfaitement conforme aux faits. Nous savons en effet que c'est le clan qui possède d'une manière indivise le territoire qu'il occupe et qu'il exploite par la chasse ou par la pêche.

De ce point de vue, même ces pratiques rituelles que nous avons décrites prennent une signification et peuvent être traduites en un langage laïque. Ce sacrilège que l'homme croit commettre envers les dieux par cela seul qu'il déchire et bouleverse le sol, il le commet réellement envers la société ; puisqu'elle est la réalité cachée derrière ces conceptions mythologiques. C'est donc à elle, en quelque sorte, que s'adressent ces sacrifices qu'il fait, cette victime qu'il immole. Aussi, quand ces imaginations se dissiperont, quand ces dieux fantomatiques s'évanouiront, quand la réalité qu'ils figuraient apparaîtra toute seule, c'est à elle, c'est-à-dire à la société que s'adresseront ces redevances annuelles par lesquelles le fidèle achetait primitivement de ses divinités le droit de labourer et d'exploiter le sol. Ces sacrifices, ces prémices de toute sorte sont la première forme des impôts. Ce sont des dettes qu'on payait d'abord aux dieux, puis ils deviennent la dîme payée aux prêtres et cette dîme est déjà un impôt régulier qui passe par la suite entre les mains des pouvoirs laïques. Ces rites expiatoires et propitiatoires deviennent définitivement un impôt qui s'ignore. Mais le germe de l'institution s'y trouve et il se développera dans l'avenir.

Si donc cette explication est fondée, la nature religieuse de l'appropriation put longtemps signifier simplement que la propriété privée a été une concession de la collectivité. Mais quoi qu'il en soit de cette interprétation, les conditions dans lesquelles la propriété prenait naissance en déterminaient la nature. Elle ne pouvait être que collective. En effet, c'est par groupes qu'on s'appropriait ainsi le sol, qu'on procédait aux formalités que nous avons décrites, et dès lors tout le groupe bénéficiait des résultats de ces formalités. Celles-ci avaient même pour effet de lui donner une personnalité et une cohésion qu'il n'avait pas primitivement. Car cette bande de terrain consacré qui isole le champ des champs voisins, isole aussi tous ceux qui s'y trouvent des groupes similaires, établis ailleurs. C'est pourquoi l'avènement de l'agriculture a certainement donné aux groupes familiaux plus restreints que le clan une cohésion, une fixité qu'ils n'avaient pas jusqu'alors. C'est vraiment l'individualité du champ qui a fait leur individualité collective. Désormais, ils ne pouvaient plus, sous l'influence des moindres circonstances, se former pour un temps et se disperser selon le sens où les poussaient des sympathies privées ou des intérêts passagers. Ils avaient des formes, une ossature définie qui était

marquée d'une manière indélébile sur le terrain même qu'ils occupaient, puisque c'étaient les formes mêmes, les formes immuables de ce terrain.

Par là se trouve expliqué un des caractères de la propriété familiale collective que nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'an dernier. C'est que, sous ce régime, les personnes sont possédées par les choses au moins autant que les choses par les personnes. Les parents ne sont parents que parce qu'ils exploitent en commun un certain domaine. Que l'un sorte définitivement de cette communauté économique et tout lien de parenté est coupé avec ceux qui restent. Cette influence prépondérante des choses est rendue très sensible par ce fait que, dans de certaines conditions, ils peuvent sortir du groupe ainsi constitué ; ils peuvent cesser d'être parents. Les choses, au contraire, le fonds et tout ce qui y tient de près, y restent à perpétuité puisque le patrimoine est inaliénable¹. Dans certains cas, cette possession des personnes par les choses finit même par devenir un véritable esclavage. C'est ce qui arrivait à la fille épicière à Athènes. Quand un père n'avait pour descendance qu'une fille, c'est elle qui héritait, mais c'était la condition juridique des biens qu'elle recevait ainsi qui fixait sa propre condition juridique à elle. Comme ces biens ne devaient pas sortir de la famille, précisément parce qu'ils en étaient l'âme, l'héritière était tenue d'épouser son plus proche parent mâle ; si elle était déjà mariée, elle devait rompre son mariage ou abandonner son héritage. La personne suivait la chose. La fille était héritière plus qu'elle n'héritait. Tous ces faits s'expliquent aisément si la propriété immobilière a l'origine que nous avons dite. Car alors c'est elle qui relie le fonds à la famille ; c'est elle qui en a constitué le centre de gravité, qui lui a même prêté ses formes extérieures. La famille, c'est l'ensemble des individus qui vivaient dans cet îlot religieux isolé que formait tel domaine. Ce sont les lois qui les unissent au sol sacré qu'ils exploitaient qui, par contrecoup, les unissent les uns aux autres. Voilà d'une manière générale d'où vient l'espèce de culte dont est l'objet le champ familial, le prestige religieux qu'il avait auprès des esprits. Ce prestige ne lui vient pas simplement de la grande importance que la terre a pour des agriculteurs, ni de la toute-puissance de la tradition, mais simplement de ce que le sol, de lui-même, était tout pénétré de religiosité. Il était la chose sainte dont la sainteté s'est communiquée à la famille beaucoup plus qu'elle n'en est venue.

Mais, précisément parce que la propriété, quand elle est à ses origines, ne peut être que collective, il reste à expliquer comment elle est devenue individuelle. D'où vient que les individus ainsi groupés ensemble, unis à un même ensemble de choses, ont fini par acquérir sur des choses distinctes des droits distincts ? Le sol, en principe, ne peut pas se démembler, il forme une unité, c'est l'unité de l'héritage ; et cette unité indivisible s'impose au groupe des individus. D'où vient que, pourtant, chacun d'eux est arrivé à se faire une propriété particulière ? - Comme on peut le prévoir, cette individuation de la propriété ne peut se produire sans être accompagnée d'autres changements dans la situation respective des choses et des personnes. Car tant que les choses conservaient cette espèce de supériorité morale sur les personnes, il était impossible à l'individu de s'en rendre maître et d'établir sur elles son empire.

Deux voies différentes ont dû mener à ce résultat. D'abord il a suffi qu'un ensemble de circonstances élevât en quelque sorte en dignité l'un des membres du groupe familial, lui conférât ainsi un prestige que n'avait aucun des autres et en fit le représentant de la société domestique. Par suite, les liens qui attachaient les choses au groupe les attachèrent directement à cette personnalité privilégiée. Et comme elle incarnait en elle tout le groupe, hommes et choses, elle se trouva investie d'une autorité qui mit sous sa dépendance les choses comme les hommes ; et ainsi une propriété individuelle prit naissance. C'est avec l'avènement du pouvoir paternel et, plus spécialement du pouvoir patriarcal, que cette transformation s'accomplit. Nous avons vu, l'an dernier, quelles sont les causes qui amenèrent la

¹ Addition illisible au bas de la page.

famille à sortir de l'état d'homogénéité démocratique que présentaient encore récemment les familles chez les Slaves et à se choisir un chef auquel elle se soumet. Nous avons vu comment, par cela même, ce chef devient une haute puissance morale et religieuse ; c'est qu'en lui s'absorbe toute la vie du groupe et il eut ainsi sur chacun de ses membres la même supériorité que la collectivité elle-même. Il fut l'être familial personnifié. Et ce n'est pas seulement les personnes, les traditions, les sentiments qu'il se trouve ainsi exprimer dans sa personne. Mais c'est encore et surtout le patrimoine avec toutes les idées qui s'y rattachaient. La famille romaine était faite de deux sortes d'éléments : le père de famille, d'un côté, et, de l'autre, tout le reste de la famille, ce qu'on appelait la *familia*, laquelle comprenait à la fois les fils de famille et les descendants, les esclaves et toutes les choses. Or tout ce qu'il pouvait y avoir de moral, de religieux, dans la *familia* était comme concentré dans la personne du père. C'est ce qui fit à cette dernière une situation tellement éminente. Le centre de gravité de la famille se trouva ainsi déplacé. Il passa des choses où il résidait dans une personne déterminée. Désormais un individu se trouva propriétaire et dans le sens plein du mot, puisque les choses dépendirent de lui plus qu'il ne dépendait d'elles. Il est vrai que tant que le pouvoir du père de famille fut aussi absolu qu'il l'était à Rome, il était seul à exercer ce droit de propriété. Mais, quand il avait disparu, ses fils, chacun de leur côté, étaient appelés à l'exercer à leur tour. Et peu à peu, à mesure que le pouvoir patriarcal devint moins despotique, au moins en droit, à mesure que l'individualité des fils commença à être reconnue même avant la mort du père, ils purent, au moins dans une certaine mesure, devenir propriétaires de son vivant.

La seconde cause que nous avons signalée ne fut pas d'ailleurs sans concourir à ce résultat. Son action fut parallèle à celle dont nous venons d'indiquer les effets et les renforça.

Cette cause, c'est le développement de la propriété mobilière. Seuls, en effet, les biens fonciers avaient ce caractère religieux qui les soustrayait, en quelque sorte, à la disposition des individus et, par conséquent, rendait nécessaire un régime communautaire. Au contraire, les biens meubles par eux-mêmes étaient, en principe, de nature profane. Seulement tant que l'industrie resta purement agricole, ils ne jouaient qu'un rôle secondaire et accessoire ; ils n'étaient guère que des dépendances et des appendices de la propriété immobilière. Celle-ci était le centre autour duquel gravitait tout ce qu'il y avait de mobile dans la famille, les choses comme les gens. Elle maintenait donc les premières dans sa sphère d'action, les empêchait, par suite, de se faire une condition juridique en rapport avec ce qu'avait de particulier leur nature et de développer ainsi le germe de droit nouveau qui était en elles. Aussi les gains que les membres de la famille pouvaient faire en dehors de la communauté familiale tombaient dans ce patrimoine familial, se confondaient avec le reste des biens en vertu du principe qui fait que l'accessoire suit le principal. Mais, comme nous l'avons dit, les instruments, animés ou inanimés, qui servaient plus spécialement aux travaux agricoles, qui étaient par suite plus étroitement en rapport avec le sol, participaient à l'attribut caractéristique de ce dernier, ils étaient inaliénables. - Mais avec le temps, avec les progrès du commerce et de l'industrie, la propriété mobilière prit plus d'importance ; alors elle s'émancipa de cette propriété foncière dont elle n'était qu'une annexe, elle joua par elle-même un rôle social, différent de celui que remplissait la propriété foncière, elle devint un facteur autonome de la vie économique. Ainsi se constituèrent des centres nouveaux de propriété en dehors de la propriété immobilière, et qui, par conséquent, n'en eurent pas les caractères. Les choses qui y étaient comprises n'avaient rien en elles qui les mît au-dessus des atteintes prévues : ce n'étaient que des choses et l'individu entre les mains duquel elles parvenaient se trouvait davantage vis-à-vis d'elles sur un pied d'égalité, ou même de supériorité. Il pouvait donc en disposer plus librement. Rien ne les fixait, à tel point déterminé de l'espace ; rien ne les immobilisait ; elles se trouvaient ainsi ne tenir directement qu'à la personne de celui qui les avait acquises, de quelque manière d'ailleurs qu'il les eût acquises. Voilà comment prit naissance ce droit de propriété nouveau. Mais à travers notre droit actuel, on voit très bien que la propriété immobilière et l'autre sont de

nature différente, correspondent à des phases distinctes de l'évolution juridique. La première est encore toute chargée d'interdits, de gênes qui sont des souvenirs de son antique nature religieuse. La seconde a toujours été plus mobile, plus libre, plus complètement abandonnée à l'arbitraire des particuliers. Mais si réelle que soit cette dualité, elle ne doit pas faire perdre de vue que l'une de ces propriétés est sortie de l'autre. La propriété mobilière, comme entité juridique distincte, ne s'est formée qu'à la suite et à l'imitation de la propriété immobilière ; c'en est une image affaiblie, une forme atténuée. C'est l'institution de la propriété immobilière qui, la première, établit un lien *sui generis* entre des groupes de personnes et de choses déterminées. Une fois cela fait, l'esprit public se trouva tout naturellement préparé à admettre que, dans des conditions sociales partiellement différentes, des liens analogues, quoique différents, puissent avoir pour point d'attache, non plus des collectivités, mais des personnalités individuelles. Mais ce n'était qu'une application à des circonstances nouvelles d'une réglementation antérieure. La propriété mobilière n'est que la propriété foncière modifiée en conséquence de caractères particuliers aux meubles. Aussi porte-t-elle encore aujourd'hui la marque de ses origines. Elle est en effet héréditaire, au même titre que l'autre ; en cas de descendance en ligne directe, l'hérédité est même obligatoire. Or l'héritage est certainement une survivance de l'ancienne propriété communautaire. C'est donc bien que celle-ci, qui se confond à l'origine avec la propriété immobilière, a bien été réellement le prototype de la propriété mobilière.

On entrevoit maintenant comment la propriété actuelle se rattache aux croyances mystiques que nous avons trouvées à la base de l'institution. Primitivement la propriété est foncière, ou du moins les caractères de la propriété foncière s'étendent même aux meubles à cause de leur moindre importance ; et ces caractères, en vertu de leur nature religieuse, impliquent nécessairement le communisme. Tel est le point de départ. Puis un double processus de la propriété collective dégage la propriété individuelle. D'autre part, la concentration de la famille d'où est résultée la constitution du pouvoir patrimonial fait partir de la personne du chef de la famille toutes ces vertus religieuses qui étaient immanentes aux patrimoines et qui faisaient leur situation exceptionnelle. Dès lors, l'homme est au-dessus des choses et c'est tel homme en particulier qui occupe cette situation, c'est-à-dire qui possède. Des systèmes de choses profanes se constituent indépendamment du domaine familial, s'affranchissent de ce dernier et deviennent ainsi l'objet du droit de propriété nouveau, essentiellement individuel. Et d'autre part l'individualisation de la propriété fut due à ce que les biens fonciers perdirent leur caractère sacro-saint qui fut absorbé par l'homme, et à ce que les biens qui n'avaient pas par eux-mêmes ce caractère se développèrent assez pour se faire une organisation juridique distincte et différente. Mais comme la propriété commune est la souche dont les autres sont issues, on en retrouve la trace dans la manière dont ces dernières sont organisées.

On s'étonnera peut-être de ne voir assigner dans la genèse du droit de propriété aucun rôle à l'idée d'après laquelle elle dérive du travail. Mais qu'on regarde la manière dont le droit de propriété est réglementé par notre code, on ne voit nulle part que ce principe y soit formulé expressément. La propriété, disent les articles 711 et 712 du Code civil, s'acquiert par succession - donation - accession - prescription, ou par l'effet des obligations. Or, sur les cinq modes d'acquisition ainsi énumérés, les quatre premiers n'impliquent à aucun degré l'idée du travail, et le cinquième ne l'implique pas nécessairement. Si la vente me transmet la propriété d'une chose, ce n'est ni parce que cette chose a été produite par le travail de celui qui me la cède, ni parce que ce que je donne en échange est le résultat de mon travail, mais c'est simplement parce que l'une et l'autre chose sont régulièrement possédées par ceux qui les échangent, c'est-à-dire que cette possession est fondée sur un titre régulier. Dans le droit romain, le principe est encore plus manifestement absent. On peut dire que, dans le droit, l'élément essentiel de tous les modes d'acquisition de la propriété, c'est l'appréhension matérielle, la détention, le contact. Non que ce fait physique suffise pour constituer la propriété ; mais il est toujours nécessaire, au moins à l'origine. Au reste, ce qui montre a priori que cette idée n'a pas

pu affecter, ou du moins affecter profondément, le droit de propriété, c'est qu'elle est d'une origine toute récente. C'est seulement avec Locke qu'apparaît la théorie d'après laquelle la propriété n'est légitime qu'à condition d'être fondée sur le travail. Au commencement du siècle, Grotius paraît encore l'ignorer.

Est-ce à dire qu'elle soit complètement absente de notre droit ? Nullement, mais ce n'est pas des dispositions relatives au droit de propriété qu'elle a pris naissance ; c'est plutôt dans le droit contractuel. De plus, il nous paraît juste que tout travail utilisé ou utilisable par autrui soit rémunéré et que cette rémunération soit proportionnelle au travail utile dépensé. Or, toute rémunération confère des droits de propriété, puisqu'elle transmet des choses à celui qui en est le bénéficiaire. Il se fait ainsi un mouvement, une transformation dans le droit des contrats qui doit nécessairement affecter le droit de propriété. On peut même prévoir que le principe qui tendait à se développer est en antagonisme avec celui sur lequel a reposé jusqu'à présent l'appropriation personnelle. Car le travail à soi tout seul ne nous suffit pas, il implique une matière, un objet auquel il s'applique et il faut que cet objet soit déjà approprié puisqu'on travaille pour le modifier. Le travail supprime donc ces appropriations qui ne reposent pas sur le travail. De là ces conflits entre les exigences nouvelles de la conscience morale qui tendent à se faire jour et la conception ancienne de l'organisation du droit de propriété. Mais comme ces exigences nouvelles ont leur origine dans les idées qui tendent à se faire jour de la justice contractuelle, c'est dans le principe du contrat qu'il convient de les étudier.

• [↩](#)

QUINZIÈME LEÇON

LE DROIT CONTRACTUEL



Nous avons vu de quelle manière paraît s'être constitué le droit de propriété. La religiosité diffuse dans les choses et qui les soustrayait à toute appropriation profane a été reportée, au moyen de rites déterminés, soit au seuil de la maison, soit à la périphérie du champ et y a constitué ainsi comme une ceinture de sainteté, comme un remblai sacré qui a protégé le domaine contre tout empiétement étranger. Ceux-là seuls pouvaient franchir cette zone et pénétrer dans l'îlot qui avait été ainsi religieusement isolé du reste, qui avaient accompli les rites, c'est-à-dire qui avaient contracté des liens particuliers avec les êtres sacrés, propriétaires originaires du sol. Puis peu à peu cette religiosité qui était dans les choses elles-mêmes passa dans les personnes ; les choses cessèrent d'être sacrées par elles-mêmes, elles n'eurent plus ce caractère qu'indirectement parce qu'elles dépendaient des personnes qui, elles, étaient sacrées. La propriété, de collective, devint personnelle. Car tant qu'elle tenait exclusivement à la qualité religieuse des objets, elle ne se rapportait à aucun sujet déterminé ; ce n'est pas dans les personnes, ni à plus forte raison dans telle personne qu'elle avait sa source, son lieu d'origine et par conséquent aucune personne n'en était considérée comme la détentrice. Tout le groupe qui se trouvait ainsi enfermé dans cette sorte d'enceinte sacrée avait les mêmes droits et les générations nouvelles étaient appelées à la jouissance des mêmes droits par cela seul qu'elles naissaient au sein du groupe. La propriété personnelle n'apparut que, quand de la masse familiale, un individu se détacha qui incarna en lui toute la vie religieuse éparse dans les gens et dans les choses de la famille et qui devint le détenteur de tous les droits du groupe.

On sera peut-être étonné de voir le droit de propriété individuelle ainsi rattaché à de vieilles conceptions religieuses et on sera peut-être porté à croire que de semblables représentations ne

sauraient constituer pour l'institution un fondement bien solide. Mais nous avons déjà vu que, si les croyances religieuses ne sont pas vraies à la lettre, elles ne laissent pas d'exprimer des réalités sociales quoiqu'elles les traduisent sous formes symboliques et métaphoriques. Et en effet nous savons que ce caractère religieux dont se trouve aujourd'hui marqué l'individu est bien fondé dans la réalité ; il ne fait qu'exprimer la très haute valeur que la personnalité individuelle a acquise au regard de la conscience morale, la dignité dont elle est revêtue et nous savons aussi combien cette estime de l'individu tient étroitement à toute notre institution sociale. Or, il est inévitable que cette vertu religieuse dont l'individu est investi s'étende de là aux choses avec lesquelles il est étroitement et légitimement en rapport. Les sentiments de respect dont il est l'objet ne peuvent pas se limiter à sa seule personne physique ; les objets qui sont considérés comme siens ne peuvent pas ne pas y participer. Non seulement cette extension est nécessaire, mais elle est utile. Car notre organisation morale implique qu'une large initiative doit être laissée à l'individu ; or pour que cette initiative soit possible, il faut qu'il y ait une sorte de domaine où l'individu soit son seul maître, où il puisse agir avec une entière indépendance, se retirer à l'abri de toute pression étrangère pour être vraiment lui-même. Cette liberté individuelle qui nous tient tant à cœur ne suppose pas seulement la faculté de mouvoir nos membres à notre guise ; elle implique l'existence d'un cercle de choses dont nous pouvons disposer à volonté. L'individualisme ne serait qu'un mot si nous n'avions une sphère matérielle d'action au sein de laquelle nous exerçons une sorte de souveraineté. Quand on dit que la propriété individuelle est chose sacrée, on ne fait donc qu'énoncer sous forme symbolique un axiome moral incontestable ; car la propriété individuelle est la condition matérielle du culte de l'individu.

Seulement la propriété individuelle se trouve ainsi caractérisée plutôt qu'expliquée. Ce que nous venons de dire permet de comprendre comment les choses *possédées légitimement* sont et doivent être investies d'un caractère qui les isole de toute atteinte ; mais ce qui précède ne nous a nullement appris à quelles conditions les choses doivent satisfaire pour qu'on puisse dire d'elles qu'elles sont légitimement possédées, qu'elles font légitimement partie d'un domaine individuel. Tout ce qui entre en rapport avec l'individu, même en rapports durables, ne peut pas être légitimement approprié par lui, ne devient pas pour cela sa propriété. Quand donc l'appropriation est-elle fondée en justice ? C'est ce que le caractère sacré dont est revêtue la personne ne saurait aucunement déterminer. Jadis quand la propriété était collective, la difficulté n'existait pas. Car le droit de propriété avait alors pour origine une qualité sui *generis* qui était inhérente aux choses elles-mêmes et non aux personnes. Il n'y avait donc pas à se demander à quelles choses elle pouvait se communiquer : puisqu'elle y résidait. Toute la question était de savoir quelles personnes pouvaient utiliser à leur bénéfice cette qualité, et la réponse allait de soi. Ceux-là seuls pouvaient s'en servir qui, par les moyens indiqués, avaient su la rendre utilisable. Mais aujourd'hui il n'en est pas de même. C'est dans la personne que résident les caractères qui fondent la propriété. Mais alors la question se pose : quels rapports les choses doivent soutenir avec la personne pour que le caractère sacré de la personne puisse légitimement se communiquer aux choses ? Car c'est cette communication qui constitue l'appropriation.

Le seul moyen de résoudre la question est d'examiner les différentes manières dont s'acquiert la propriété, de chercher à en dégager le principe ou les principes et de voir comment ils se sont fondés dans notre organisation sociale. Cette acquisition a deux sources principales : c'est le contrat et l'héritage. Sans doute, c'est simplifier les choses que de s'en tenir à ces deux seuls procédés. Il y a encore, en outre, les donations, la prescription ; mais les seules donations qui jouent à cet égard un rôle important sont les donations testamentaires et, comme elles sont étroitement en rapport avec l'héritage, nous aurons à nous en occuper à ce sujet. Quant à la prescription, s'il serait fort intéressant de l'étudier au point de vue historique, il est bien certain qu'elle n'a qu'une part très minime dans la distribution actuelle de la propriété. Les deux voies essentielles par lesquelles nous devenons propriétaires sont donc l'échange contractuel et l'hérédité. Par la seconde, nous acquérons ces

propriétés toutes faites ; c'est par la première que nous créons des objets nouveaux de propriété. Mais, dira-t-on, n'est-ce pas attribuer au contrat ce qui ne peut être que le produit du travail ? Le travail seul est créateur. Mais, en lui-même, le travail consiste exclusivement en un certain déploiement d'énergie musculaire ; il ne peut donc créer des choses. Les choses ne peuvent être que la rémunération du travail ; il ne peut pas les créer de rien ; elles sont le prix du travail de même qu'elles en sont les conditions. Le travail ne peut donc engendrer la propriété que par voie d'échange et tout échange est un contrat explicite ou implicite.

Or de ces deux sources actuelles de la propriété, il en est une qui apparaît de prime abord comme en contradiction avec le principe même sur lequel repose la propriété actuelle, c'est-à-dire la propriété individuelle. En effet, la propriété individuelle est celle qui a son origine dans l'individu qui possède et en lui seul. Or, par définition, la propriété qui résulte de l'héritage vient d'autres individus. Elle s'est formée en dehors de lui ; elle n'est pas son œuvre ; elle ne peut donc avoir avec lui qu'un rapport tout extérieur. Nous avons vu que la propriété individuelle est l'antagoniste de la propriété collective. Or l'héritage est une survivance de cette dernière. Lorsque la famille, jadis indivise, se fragmente, l'indivision primitive subsiste sous une autre forme. Les droits que chaque membre du groupe avait sur la propriété des autres furent comme paralysés et tenus en échec du vivant de ces derniers. Chacun jouit de ses biens à part ; mais dès que le détenteur actuel venait à mourir, le droit de ses anciens copropriétaires reprenait toute son énergie et toute son efficacité. Ainsi s'établit le droit successoral. Pendant longtemps le droit de copropriété familiale fut tellement fort et respecté que, quoique la famille ne vécût plus en communauté, il s'opposa à ce que chaque détenteur actuel pût disposer de ses biens par donation testamentaire ou autre. Il n'avait qu'un droit de jouissance ; c'est la famille qui était propriétaire. Seulement comme elle ne pouvait exercer collectivement ce droit par suite de sa dispersion, c'était le parent le plus proche du décédé qui était substitué aux droits de ce dernier. L'héritage est donc solidaire d'idées et de pratiques archaïques qui sont sans fondement dans nos mœurs actuelles. Cette seule remarque sans doute n'autorise pas à conclure que cette institution doit totalement disparaître ; car il y a parfois des survivances nécessaires. Le passé se maintient sous le présent tout en contrastant avec lui. Toute organisation sociale est pleine de ces contrastes. Nous ne pouvons pas faire que ce qui a été ne soit pas ; le passé est réel, et nous ne pouvons pas faire qu'il n'ait pas été. Les formes sociales les plus anciennes ont servi de base aux plus récentes et il arrive bien souvent qu'une sorte de solidarité se soit établie entre les uns et les autres de telle sorte qu'il faut conserver quelque chose des premières pour maintenir les secondes. Mais tout au moins les considérations qui précèdent suffisent à démontrer que des deux grands procédés par lesquels s'acquiert la propriété, l'héritage est celui qui est destiné à perdre de plus en plus de son importance. Tout nous amène donc à prévoir que c'est dans l'analyse du droit contractuel que nous trouverons le principe sur lequel est appelée à se fonder dans l'avenir l'institution de la propriété. Abordons donc cette étude.

DU CONTRAT

La notion de contrat passe couramment pour être une opération d'une telle simplicité qu'on a cru pouvoir en faire le fait élémentaire d'où tous les autres faits sociaux seraient dérivés. C'est sur cette idée que repose la théorie dite du contrat social. Le lien social par excellence, celui qui unit les individus en une même communauté, aurait été ou devrait être contracté. Et si l'on fait ainsi du contrat le phénomène primitif, soit chronologiquement, soit, comme l'entend Rousseau, logiquement, c'est que la notion en paraît claire par elle-même. Il semble qu'elle n'ait pas besoin d'être rattachée à quelque autre notion qui l'explique. Les juristes ont souvent procédé d'après le même principe. C'est ainsi qu'ils ont ramené toutes les obligations qui naissent du fait de l'homme soit à des délits, soit à

des contrats. Et toutes les autres obligations qui n'ont pas expressément leur source dans un délit ou dans un contrat proprement dit sont considérées comme des variétés des précédentes. Ainsi s'est formé le concept du quasi-contrat par lequel on rend compte par exemple des obligations qui naissent de la gestion des affaires d'autrui, ou du fait qu'un créancier a reçu plus qu'il ne lui était dû. L'idée du contrat paraissait tellement lumineuse par elle-même, que la cause génératrice de ces diverses obligations paraissait elle-même ne plus rien avoir d'obscur du moment qu'on l'avait assimilée au contrat proprement dit, qu'on l'avait érigée en une espèce de contrat. Mais rien n'est plus trompeur que cette apparente clarté. Bien loin que l'institution du contrat soit primitive, elle n'apparaît et surtout ne se développe qu'à une date très tardive. Bien loin qu'elle soit simple, elle est d'une extrême complexité et il n'est pas facile de voir comment elle s'est formée. C'est ce qu'il importe avant tout de bien comprendre. Pour nous en assurer, commençons par bien déterminer en quoi consiste le lien contractuel.

Et d'abord, plus généralement, en quoi consiste un lien moral juridique ? On appelle ainsi une relation que la conscience publique conçoit entre deux sujets, individus ou collectifs, ou bien encore entre ces sujets et une chose, et en vertu de laquelle l'un des termes en présence a sur l'autre au moins un droit déterminé. Très généralement, il y a droit de part et d'autre.

Mais cette réciprocité n'est pas nécessaire. L'esclave est lié juridiquement à son maître et pourtant n'a pas de droit sur ce dernier. Or les liens de ce genre peuvent avoir deux sources différentes : ou bien ils tiennent à un état réalisé, soit des choses, soit des personnes en rapport; et tel que, soit d'une manière chronique, soit d'une manière durable, elles sont de telle ou telle nature, situées ici ou là, conçues par la conscience publique comme affectées de tels ou tels caractères acquis. Ou bien ils tiennent à un état des choses ou des personnes non encore réalisé, mais simplement voulu de part et d'autre. C'est donc dans ce cas, non la nature intrinsèque de l'état, mais le fait de le vouloir qui est générateur du droit ; celui-ci consiste dans ce cas simplement à le réaliser tel qu'il a été voulu. Ainsi, parce que je suis né dans telle famille, que je porte tel nom, j'ai des devoirs envers telles personnes qui me sont parentes ou envers telles autres dont je puis avoir à exercer la tutelle. Parce que telle chose est effectivement entrée dans mon patrimoine par un moyen légitime, j'ai sur cette chose des droits de propriété. Parce que je possède tel immeuble, situé de telle manière, j'ai sur l'immeuble voisin tel droit de servitude, etc. Dans tous ces cas, c'est un fait acquis ou réalisé qui donne naissance au droit que j'exerce. Mais quand je m'entends avec le propriétaire d'une maison pour qu'il me loue sa propriété moyennant une somme qui lui sera versée chaque année dans telles conditions définies, il y a simplement de ma part volonté d'occuper cet immeuble et de verser la somme promise, de la part de l'autre partie volonté de renoncer à ses droits moyennant la somme convenue. Mais il n'y a en présence que des volitions, que des états de la volonté, et cependant cet état des volontés peut suffire à engendrer des obligations et par conséquent des droits. C'est aux liens qui naissent ainsi qu'il faut réserver la qualification de contractuels. Sans doute, entre ces deux types opposés, il y a une multitude d'intermédiaires qui font le passage de l'un à l'autre ; mais l'essentiel est de bien mettre en regard les formes extrêmes afin que le contraste rende plus sensibles les particularités caractéristiques. Or rien de plus net que cette opposition telle qu'elle vient de se présenter à nous. D'une part, des relations juridiques ayant pour origine le statut des personnes ou des choses ou des modifications dès à présent recélées dans ce statut ; de l'autre, des relations juridiques ayant pour origine des volontés concordantes en vue de modifier ce statut.

Or il résulte immédiatement de cette définition que le lien contractuel ne saurait être primitif. En effet, des volontés ne peuvent s'entendre pour contracter des obligations que si ces obligations ne résultent pas de l'état juridique, dès à présent acquis, soit des choses, soit des personnes ; il ne peut s'agir que de modifier le statut, que de surajouter aux relations existantes des relations nouvelles. Le

contrat est donc une source de variations qui suppose un premier fond juridique, ayant une autre origine. Le contrat est, par excellence, l'instrument par lequel s'effectuent les mutations. Ce n'est pas lui qui peut constituer les premières et fondamentales assises sur lesquelles repose le droit. Il implique que deux personnalités juridiques au moins sont déjà constituées et organisées, qu'elles entrent en rapports, et que ces rapports altèrent leur constitution ; que quelque chose qui ressortissait à l'une passe à l'autre et réciproquement. Par exemple, voilà deux familles A et B ; une femme sort de A pour aller avec un homme de B et devenir, à certains égards, membre intégrant de ce dernier groupe. Une mutation s'est opérée dans l'effectif des personnes. Que cette mutation se fasse pacifiquement, avec le consentement des deux familles intéressées, et vous aurez le contrat de mariage sous une forme plus ou moins rudimentaire. D'où il suit que le mariage, étant nécessairement un contrat, suppose une organisation préalable de la famille qui n'a rien de contractuel. C'est une preuve de plus que le mariage repose sur la famille, et non la famille sur le mariage. Mais imaginez que l'inceste n'ait pas été objet de prohibition, que chaque homme se soit uni à une femme de sa propre famille, l'union sexuelle n'aurait pas impliqué de mutations véritables ni dans les personnes, ni dans les choses. Le contrat matrimonial ne serait pas né.

Non seulement le lien contractuel n'est pas primitif, mais il est aisé d'apercevoir pour quelles raisons les hommes n'ont pu arriver à en concevoir que tardivement la possibilité. En effet, d'où viennent les liens, c'est-à-dire les droits et les obligations qui ont leur origine dans l'état soit de personnes, soit des choses ? Ils tiennent au caractère sacré des unes et des autres, au prestige moral dont elles sont revêtues soit directement, soit indirectement. Si le primitif se considère comme obligé vis-à-vis de son groupe, c'est que ce groupe est à ses yeux la chose sainte par excellence, et s'il se reconnaît également des obligations vis-à-vis des individus dont le groupe est composé, c'est que quelque chose de la sainteté du tout se communique aux parties. Tous les membres d'un même clan ont en eux comme une parcelle de l'être divin dont le clan est censé descendu. Ils sont donc marqués d'un caractère religieux, et c'est pour cette raison qu'on est tenu de les défendre, de venger leur mort, etc. Nous avons vu également que les droits qui ont leur origine dans les choses tenaient à la nature religieuse de ces dernières ; nous n'avons pas à revenir sur ce point. Ainsi toutes les relations morales et juridiques qui dérivent du statut personnel ou réel doivent l'existence à quelque vertu *sui generis* inhérente soit aux sujets, soit aux objets et qui impose le respect. Mais comment une vertu de ce genre pourrait-elle résider dans de simples dispositions de la volonté ? Qu'y a-t-il, que peut-il y avoir dans le fait de vouloir une chose, une relation qui puisse contraindre à réaliser effectivement cette relation ? Qu'on y réfléchisse un peu, et l'on verra que dans l'idée que l'accord de deux volontés sur une même fin peut avoir un caractère obligatoire pour chacune d'elles, il y avait une grande nouveauté juridique qui suppose un développement historique déjà très avancé. Quand je me suis résolu à agir de telle ou telle manière, je puis toujours revenir sur ma résolution ; pourquoi deux résolutions, émanant de deux sujets différents, par cela seul qu'elles concordent, auraient-elles un plus grand pouvoir de lier ? Que je m'arrête devant une personne que je considère comme sacrée, que je m'abstienne d'y toucher, de modifier son état, tel qu'il est, à cause des caractères que je lui prête et du respect qu'il m'impose par conséquent, rien de plus intelligible. Et il en est de même des choses qui se trouvent dans les mêmes conditions. Mais un acte de volonté, une résolution, ce n'est encore qu'une possibilité ; par définition, ce n'est rien de réalisé, rien d'effectif ; comment quelque chose qui n'est pas, ou du moins qui n'est encore que d'une manière tout idéale, peut-il à ce point m'obliger ? On prévoit que toutes sortes de facteurs ont dû intervenir pour arriver à douer nos volitions d'une vertu obligatoire qu'elle n'impliquent pas par elles-mêmes analytiquement. Et par conséquent la notion juridique du contrat, du lien contractuel, bien loin qu'elle soit d'une évidence immédiate, n'a pu se construire que laborieusement.

Et en effet, ce n'est que très lentement que les sociétés sont arrivées à dépasser la phase initiale du droit purement statutaire et à y superposer un droit nouveau. Ce n'est que par des modifications successives du premier qu'elles se sont peu à peu rapprochées du second. Cette évolution s'est faite d'ailleurs par des voies différentes dont les principales sont les suivantes.

C'est une règle générale que les institutions nouvelles commencent par se modeler sur les anciennes et ne s'en détachent que peu à peu pour développer librement leur nature propre. Le droit contractuel avait pour fonction de modifier le statut personnel ; et cependant, pour qu'il pût produire cet effet, on commence par l'imaginer sur le modèle du droit statutaire. Les liens qui unissent les personnes par suite de leur état acquis et réalisé dépendent de cet état. Ils viennent de ce que ces personnes participent à un caractère qui les rend respectables les uns aux autres. Pour parler plus précisément, les membres d'un même clan, d'une même famille ont des devoirs les uns envers les autres parce qu'ils sont censés être d'un même sang, d'une même chair. Non pas que, par elle-même, la consubstantialité physique ait une efficacité morale. Mais c'est que le sang est le véhicule d'un principe sacré avec lequel il se confond et qu'avoir un même sang, c'est participer à un même dieu, c'est avoir un même caractère religieux. Aussi très souvent les rites de l'adoption consistent-ils à introduire dans les veines de l'adopté quelques gouttes du sang du groupe. Cela posé, lorsque les hommes éprouvèrent le besoin de créer des liens autres que ceux qui résultaient de leur statut, des liens voulus, ils les conçurent tout naturellement à l'image des seuls qu'ils avaient sous les yeux. Deux individus ou deux groupes, distincts, entre lesquels il n'existe pas de liens naturels, conviennent de s'associer pour une oeuvre commune : pour que leurs conventions les lient, ils vont réaliser cette consubstantialité matérielle qui est considérée comme la source de toutes les obligations. Ils mêlent leur sang. Par exemple, deux contractants trempent leurs mains dans un vase où ils ont fait couler un peu de leur sang et ils en absorbent quelques gouttes. C'est cette opération que R. Smith a étudiée sous le nom de *Blood-Covenant* et dont la nature et la généralité sont aujourd'hui bien connues. De cette façon, les deux parties se trouvaient obligées l'une envers l'autre ; à certains égards, cette relation résultait d'un acte de leur volonté ; elle avait quelque chose de contractuel ; mais elle n'acquiesçait toute son efficacité qu'en prenant la forme d'une relation contractuelle. Les deux individus se trouvaient en effet comme formant une sorte de groupe artificiel qui reposait sur des liens analogues à ceux des groupes naturels auxquels chacun d'eux appartenait. D'autres moyens permettaient d'ailleurs d'arriver au même résultat. Les aliments font le sang, font la vie ; manger des mêmes aliments, c'est donc communier à une même source de vie ; c'est se faire un même sang. De là vient le grand rôle de la communion alimentaire dans toutes les religions depuis les plus anciennes jusqu'au christianisme. On mange en commun d'une même chose sacrée pour participer à un même dieu. Par cela même, on se trouve lié. Deux contractants pouvaient donc également se lier en buvant dans un même verre, en mangeant d'un même mets, ou même en mangeant ensemble. Le fait de boire dans un même verre se retrouve encore dans de nombreux usages nuptiaux. L'usage de sceller le contrat en buvant ensemble n'a vraisemblablement pas d'autre origine, l'usage de se frapper dans la main également.

Dans ces exemples, ce sont les liens du statut personnel qui servaient de modèle aux liens contractuels naissants. Mais les liens du statut réel furent employés pour le même objet. Les droits et les obligations que j'ai à l'occasion d'une chose dépendent de l'état de cette chose, de sa situation juridique. Si elle est comprise dans le patrimoine d'autrui, je dois la respecter ; si, malgré cela, elle vient à pénétrer dans mon patrimoine, je dois la restituer ou en restituer l'équivalent. Cela posé, imaginons deux individus ou deux groupes qui veulent faire un échange ; échanger par exemple une chose contre une autre ou une somme d'argent. L'une des parties livre la chose ; par cela seul, celui qui la reçoit se trouve contracter une obligation, l'obligation d'en restituer l'équivalent. Telle est l'origine de ce qu'on a appelé le contrat réel, c'est-à-dire un contrat qui ne se forme que par la tradition réelle d'une chose. Or on sait le rôle que les contrats réels ont joué tant dans le droit romain et dans le

droit germain que dans notre vieux droit français. Il en reste d'ailleurs des traces très apparentes même dans le droit actuel. Car c'est de là que vient l'usage des arrhes. Au lieu de donner l'objet même de l'échange, on donnait seulement une partie de sa valeur, ou un autre objet. Souvent une chose sans valeur finit par suffire : tel le fêtu de paille, le gant qui était employé dans le droit germanique. L'objet reçu constituait débiteur celui qui le recevait vis-à-vis de l'autre. Avec le temps, le geste de la remise de l'objet suffit.

Mais comme on le voit, soit le *blood-covenant*, soit le contrat réel ne sont pas à proprement parler des contrats. Car dans ces deux sortes de cas, l'obligation ne résulte pas de l'efficacité des volontés concordantes. A elles seules, celles-ci seraient impuissantes à lier. Il faut que de plus elles recèlent un état, soit des personnes, soit des choses et c'est cet état en réalité, et non les volontés contractantes, qui est la cause génératrice du lien qui s'est ainsi formé. Si, après ces *blood-covenants*, je me trouve obligé vis-à-vis de mes alliés et réciproquement, ce n'est pas en vertu du consentement donné, c'est parce que, suivant l'opération qui a été effectuée, nous trouvons, lui et moi, du même sang. Si, dans le contrat réel, je dois le prix de l'objet reçu, ce n'est pas parce que je l'ai promis, c'est parce que cet objet est passé dans mon patrimoine, parce qu'il est désormais dans telle situation juridique. Toutes ces pratiques sont autant de procédés pour aboutir à peu près aux mêmes résultats que le contrat par d'autres moyens que le contrat proprement dit. Car, encore une fois, ce qui constitue le contrat, c'est la concordance affirmée des volontés en présence. Or ici il faut quelque chose de plus ; il faut qu'immédiatement un état des choses ou des personnes ait été créé qui soit de nature à produire des effets juridiques. Tant que cet intermédiaire est présent, le contrat n'est pas lui-même.

Mais il est une autre voie par laquelle on se rapproche davantage du contrat proprement dit. Les volontés ne peuvent se lier qu'à condition de s'affirmer. Cette affirmation se fait par des paroles. Or les paroles, elles, sont quelque chose de réel, de naturel, de réalisé, que l'on peut munir d'une vertu religieuse grâce à laquelle elles contraignent et lient ceux qui les ont prononcées. Pour cela il suffit qu'elles soient prononcées suivant ces formes religieuses et dans des conditions religieuses. Par cela même, elles deviennent sacrées. Un des moyens de leur conférer ce caractère, c'est le serment, c'est-à-dire l'invocation d'un être divin. Par cette invocation, cet être divin devient le garant de la promesse échangée ; et par suite celle-ci, dès qu'elle a été échangée de cette manière, et quand même elle ne se réaliserait au-dehors par aucun commencement d'exécution, devient contraignante sous la menace de peines religieuses dont on sait la gravité. Par exemple, chaque contractant prononce un mot qui l'engage et une formule par laquelle il appelle sur sa tête telles ou telles malédictions divines, s'il manque à ses engagements. Très souvent des sacrifices, des rites magiques de toutes sortes viennent renforcer encore la vertu coercitive des paroles ainsi prononcées.

Voilà quelle est l'origine des contrats formalistes et solennels. Ce qui les caractérise, c'est qu'ils ne lient que si les parties se sont engagées suivant une formule déterminée, solennelle, dont nul ne peut s'écarter. C'est la formule qui lie. A ce signe, on reconnaît un caractère essentiel des formules magiques et religieuses. La formule juridique n'est qu'un succédané du formalisme religieux. Quand des paroles définies, rangées dans un ordre défini ont une influence morale, qu'elles perdent si elles sont autres ou si elles sont simplement prononcées dans un autre ordre, on peut être assuré qu'elles ont ou qu'elles ont eu un sens religieux, et qu'elles doivent à des causes religieuses leur privilège. Car il n'y a que la parole religieuse qui ait cette action sur les choses et sur les hommes. Pour ce qui est des Romains en particulier, un fait tend à montrer combien à l'origine les contrats avaient un caractère religieux : c'est l'usage du sacramentum. Quand deux contractants étaient en désaccord sur la nature de leurs droits et de leurs devoirs respectifs, ils déposaient dans un temple une somme d'argent variable selon l'importance du litige ; c'était le *sacramentum*. Celui qui perdait son procès perdait aussi la somme qu'il avait ainsi déposée. C'est donc qu'il était frappé d'une amende au profit de la

divinité, ce qui suppose que la tentative qu'il avait faite était considérée comme une offense envers les dieux. Ceux-ci étaient donc partie présente au contrat.

On voit maintenant avec quelle lenteur la notion de contrat s'est dégagée. Le *blood-covenant*, les contrats réels ne sont pas de véritables contrats. Le contrat solennel s'en rapproche davantage. Car ici dès que les volontés en présence se sont affirmées par des paroles accompagnées des formules consacrées, l'engagement est sacré. Toutefois, même dans ce cas, ce n'est pas du consentement des volontés que naît directement la valeur morale de l'engagement, mais de la formule employée. Que la solennité manque et il n'y a pas de contrat. Nous verrons dans la prochaine leçon les autres étapes que le droit contractuel a dû parcourir pour arriver à son état actuel.

SEIZIÈME LEÇON

LA MORALE CONTRACTUELLE

(suite)



Nous avons vu dans la dernière leçon avec quelle difficulté les sociétés se sont élevées à la notion de contrat. Tous les droits et tous les devoirs tiennent à un état réalisé soit des choses, soit des personnes ; or, dans le contrat proprement dit, c'est un état à réaliser et simplement conçu qui est l'origine de l'obligation. Il n'y a d'acquis et de donné qu'une affirmation de la volonté. Comment une telle affirmation peut-elle lier la volonté dont elle émane ? Dira-t-on que dans le contrat deux volontés sont en présence et qu'elles se lient en quelque sorte mutuellement ; qu'elles sont devenues en quelque manière solidaires et que cette solidarité ne laisse pas leur liberté entière ? Mais en quoi la promesse faite par mon contractant d'accomplir telle prestation si, de mon côté, j'en accomplis telle autre, peut-elle m'obliger à accomplir cette dernière et réciproquement ? Ce n'est pas parce qu'autrui s'est engagé envers moi que mon engagement envers lui est plus ou moins obligatoire. L'un n'est pas d'une autre nature que l'autre ; et si aucun des deux n'a, en soi, de prestige moral qui contraigne la volonté, leur concours ne saurait leur en donner. D'ailleurs, pour qu'il y ait contrat, il n'est pas nécessaire qu'il y ait engagement à des prestations réciproques. Il y a des contrats unilatéraux. Le contrat de donation, le contrat de gage n'impliquent pas d'échange. Si je déclare, dans les conditions présentes, donner telle somme ou tel objet à telle personne déterminée, je suis tenu d'exécuter ma promesse quoique je n'aie rien reçu en échange. C'est donc, dans ce cas, la seule affirmation de ma volonté, sans aucune affirmation réciproque, qui m'oblige. D'où lui vient ce privilège ?

Les peuples ne sont arrivés que très lentement à douer la seule manifestation de la volonté d'une telle efficacité juridique et morale. Quand les mutations, les échanges devenant plus fréquents, le besoin de relations contractuelles commence à se faire sentir, on prit des biais pour y donner satisfaction. Sans instaurer un droit nouveau, on s'efforça de plier le droit statuaire à ces nécessités nouvelles. Le principe adopté fut le suivant. Dès que les parties étaient d'accord, on réalisait aussitôt un état soit des choses, soit des personnes, qui devenait alors la source des obligations ultérieures. Par exemple, un des contractants accomplissait la prestation à laquelle il s'était engagé : dès lors il y avait

quelque chose d'acquis, de réalisé qui liait l'autre partie. Le vendeur livrait la chose ; cette chose qui entraînait dans ces conditions dans le patrimoine de l'acheteur obligeait ce dernier, en vertu de cette règle, partout admise quoique différemment sanctionnée selon les sociétés, qu'on ne peut pas s'enrichir aux dépens d'autrui. Ou bien, aussitôt les conditions de l'entente établie, les contractants se soumettaient à une opération qui créait entre eux une espèce de parenté *sui generis* et alors c'est cette parenté acquise qui crée entre eux tout un système de droits et de devoirs. Par ces deux procédés, un changement se trouve ainsi introduit dans le droit statutaire à la suite d'un accord des volontés et par là les liens formés ont bien un caractère contractuel. Mais ces liens ne sont pas le produit de l'accord des volontés ; et à cet égard il n'y a pas encore contrat véritable. Dans les deux cas, le consentement est, à lui seul, impuissant à obliger ; du moins il n'engendre des droits qu'à travers un intermédiaire. C'est un état acquis soit des choses, soit des personnes qui suit immédiatement l'entente et qui, seul, fait que cette entente a des conséquences juridiques. Tant que la prestation n'a pas été faite, au moins partiellement, tant que les contractants n'ont pas mêlé leur sang ou ne sont pas assis à la même table, ils restent libres de revenir sur leur décision. L'affirmation de la volonté à elle toute seule est donc dénuée de toute efficacité. On s'est servi du droit statutaire pour atteindre à peu près les effets que produit le droit contractuel ; mais celui-ci n'est pas encore né.

Mais il est une autre voie par laquelle les hommes ont réussi à s'en approcher davantage. De toute manière, les volontés ne peuvent se lier qu'à condition de s'affirmer extérieurement, de se produire au-dehors. Il faut qu'elles soient connues pour que la société puisse y attacher un caractère moral. Cette affirmation, cette manifestation extérieure se fait à l'aide de paroles. Or les paroles, elles, sont quelque chose de réel, de matériel, de réalisé que l'on peut munir d'une vertu religieuse grâce à laquelle, une fois dites, elles auront le pouvoir de lier et de contraindre ceux-là mêmes qui les auront prononcées. Pour cela, il suffit qu'elles soient prononcées suivant certaines formes et dans de certaines conditions religieuses. Dès lors, elles deviennent sacrées. Or on conçoit très bien que des paroles, une fois qu'elles ont ainsi pris ce caractère sacré, imposent le respect à ceux-là mêmes qui les ont dites. Elles ont ce même prestige dont sont douées les personnes et les choses qui sont l'objet de droits et de devoirs. Elles peuvent donc être, elles aussi, une source d'obligations. Un des moyens de leur conférer cette qualité, et par suite cette force obligatoire, c'est le serment, c'est-à-dire l'invocation d'un être divin. Par cette invocation, cet être devient le garant des promesses faites ou échangées, il y est présent, il leur communique quelque chose de lui-même et des sentiments qu'il inspire. Y manquer, c'est l'offenser, c'est s'exposer à sa vengeance, c'est-à-dire à des peines religieuses qui apparaissent au fidèle comme aussi certaines et aussi infaillibles que les peines prononcées plus tard par les tribunaux. Dans ces conditions, dès que les paroles sont sorties de la bouche du contractant, elles ne sont plus siennes, elles lui sont devenues extérieures ; car elles ont changé de nature. Elles sont sacrées et il est profane. Par suite, elles sont soustraites à son arbitre ; quoiqu'elles viennent de lui, elles ne dépendent plus de lui. Il ne peut plus les changer, il est tenu de les exécuter. Le serment est aussi un moyen de communiquer aux paroles, c'est-à-dire aux manifestations directes de la volonté humaine, cette sorte de transcendance que présentent toutes les choses morales. Il les détache aussi, pour ainsi dire, du sujet d'où elles proviennent et en fait quelque chose de nouveau qui s'impose à lui.

Telle est, sans doute, l'origine des contrats solennels et formels. Ce qui les caractérise c'est qu'ils ne sont validés que si certaines formules déterminées ont été prononcées. Nul ne peut s'en écarter ; autrement le contrat n'a pas de force obligatoire. Or à ce signe on reconnaît un caractère essentiel des formules magiques et religieuses. Quand des paroles définies, rangées dans un ordre défini, sont censées avoir une vertu qu'elles perdent à la moindre modification qui y est introduite, on peut être assuré qu'elles ont ou qu'elles ont eu un sens religieux et qu'elles doivent à des causes religieuses leur privilège. Car il n'y a que la parole religieuse qui puisse avoir cette action sur les hommes et sur les choses. Le formalisme juridique n'est qu'un succédané du formalisme religieux. D'ailleurs, pour ce

qui est des Germains, le mot qui désigne le fait de former un contrat solennel est *adhramire* ou *arramire* que l'on a traduit par : *fidem jurejurando facere*. Ailleurs, il se trouve combiné avec *sacramentum* : *Sacramenta quae ad palatium fuerunt adramita*. Adramire, c'est faire une promesse solennelle avec serment. Il est infiniment probable que, à l'origine, la *slipulation* romaine avait ce même caractère. C'est un contrat qui se formait *verbis*, c'est-à-dire au moyen de formules déterminées. Or pour qui sait à quel point le droit romain était, dans le principe, chose religieuse et pontificale, il n'est guère douteux que ces *verba* furent d'abord des formules rituelles destinées à donner à l'engagement un caractère sacré. C'est certainement devant des prêtres et peut-être dans des lieux sacrés qu'elles étaient prononcées. Les paroles solennelles n'étaient-elles pas d'ailleurs appelées des paroles sacramentelles ?

Mais il est probable que, sinon toujours, au moins très souvent des rites verbaux ne suffisaient pas pour consacrer les paroles échangées, pour les rendre irrévocables ; des rites manuels étaient en outre employés. Telle est probablement l'origine du denier à Dieu. Le denier à Dieu était une pièce de monnaie que l'un des contractants donnait à l'autre une fois le marché conclu. Ce n'était pas un acompte sur le prix, une sorte d'arrhes, car c'était un supplément fourni par l'une des parties qui n'était pas imputé sur la somme à verser ultérieurement. Il ne semble donc pas possible d'y voir une exécution partielle comme celle que l'on observe dans les contrats réels. Elle doit avoir un sens. Or très généralement elle était employée en usages pieux ; c'est d'ailleurs ce qu'indique son nom : denier à Dieu. Ne serait-ce donc pas plutôt une survivance de quelque offrande destinée à intéresser en quelque sorte la divinité au contrat, à en faire une partie prenante de la convention, ce qui est une manière tout aussi efficace que la parole de l'invoquer et de consacrer ainsi les engagements formulés.

Il en est vraisemblablement de même du rite du *fétu de paille*. Dans la leçon précédente, nous avons cru y voir une survivance du contrat réel. Mais c'est une erreur. En effet rien n'autorise à croire qu'il soit moins ancien que ce dernier ; par conséquent, il n'y a pas de preuve qu'il en soit dérivé. De plus ce qui s'oppose plus encore à ce rapprochement, c'est que le fétu de paille, ou *festuca*, dont la remise consacrait l'engagement contracté, était livré, non par le futur créancier, mais par le futur débiteur. Ce n'était donc pas, comme la tradition du contrat réel, une prestation accomplie, en totalité ou en partie puisque la prestation due par le débiteur restait tout entière à effectuer. Une telle opération ne pouvait avoir pour effet de lier le créancier envers le débiteur, mais bien plutôt de lier celui-ci au créancier. Enfin le contrat solennel des Romains, celui qui se formait *verbis*, c'est-à-dire au moyen de formules consacrées, portait le nom de *slipulatio*. Or le mot *slipulatio* vient de *stipula* qui signifie également fétu. Et « *Veteres, quando sibi aliquid promettebant, stipulam tenentes frangebant* ». La *stipula* était même encore d'un emploi populaire jusqu'à une époque assez avancée. C'est donc qu'elle était en étroites relations avec le contrat verbal solennel. Les deux procédés semblent inséparables. Quant au sens exact de ce rite, il est difficile de le dire. Il signifiait évidemment une sorte d'hommage lige du débiteur envers le créancier, qui liait le premier au second. Elle faisait passer au créancier quelque chose de la personnalité juridique du débiteur, quelque chose de ses droits. Ce qui tend à me faire croire que tel en est bien le sens, c'est la nature de l'opération qui en a pris la place dans la suite du Moyen Age. La *festuca* en effet ne survécut guère à l'époque franque. Elle fut remplacée par un geste de la main. Quand il s'agissait d'un engagement qui devait être pris envers une personne déterminée, le futur débiteur mettait ses mains dans celles du créancier. Quand il s'agissait simplement d'une promesse unilatérale, d'un serment affirmatoire, on la posait sur des reliques, ou on la levait (vers le ciel pour le prendre à témoin ?). Nous sentons mieux ici le caractère religieux, voire mystique de ces gestes, puisqu'ils n'ont pas encore disparu de notre usage ; et d'un autre côté, il n'est pas douteux qu'ils avaient pour objet de créer un lien. C'est ce qui est particulièrement sensible dans deux sortes de contrats de première importance. C'est d'abord le contrat féodal qui unissait l'homme au seigneur. Pour faire foi et hommage, l'homme s'agenouillait et mettait ses mains dans les mains du

seigneur, lui promettait fidélité. La même pratique se retrouve dans le contrat des fiançailles. C'est par la jonction des mains que les fiancés se promettaient mariage et le rituel du mariage catholique en garde encore la trace. Or on sait que le contrat de fiançailles était obligatoire.

Nous ne sommes plus en état de dire avec précision quelles sont les croyances religieuses qui sont à la base de ces pratiques. Cependant, des rapprochements qui précèdent se dégagent quelques indications générales. L'imposition ou la jonction des mains est un succédané de la tradition de la *festuca*, et l'une et l'autre doivent par conséquent avoir un même sens et un même objet. Or le rite de l'imposition des mains est très connu. Il n'est pas de religions qui ne l'aient employé. S'agit-il de bénir, de consacrer un objet quelconque, le prêtre pose les mains sur la tête ; s'agit-il pour un individu de se débarrasser de ses péchés, il met la main sur les victimes qu'il sacrifie ensuite. Ce qu'il y a en lui, dans sa personnalité, d'impur est parti, a été communiqué à la bête et détruit avec elle. C'est par un procédé du même genre que la victime immolée au contraire pour faire hommage à quelque divinité devient représentative de la personne qui l'immole ou la fait immoler, etc. Les hommes se représentaient donc la personnalité comme une communication, soit en totalité, soit par parties déterminées ; et bien évidemment les pratiques dont nous venons de parler ont pour fonction de produire quelques communications de ce genre. Sans doute quand nous les étudions avec nos idées d'aujourd'hui, nous sommes portés à n'y voir que des symboles, des manières de figurer allégoriquement les liens qui se contractent. Mais c'est une règle générale que les pratiques ne prennent jamais ces caractères symboliques d'emblée ; le symbolisme n'est pour elles qu'une décadence qui arrive quand leur sens primitif est perdu. Elles commencent par être, non des signes, mais des causes efficaces des relations sociales ; elles les engendrent et c'est seulement plus tard qu'elles tombent à l'état de simples indices extérieurs et matériels. La tradition qui est la base du contrat réel est connue pour être une tradition réelle, et c'est elle qui fait le contrat, qui lui donne sa vertu obligatoire. C'est beaucoup plus tard qu'elle devient un simple moyen de prouver matériellement l'existence du contrat. Il en est de même des usages dont nous venons de parler. Il convient de les rapprocher du *blood-covenant*. Eux aussi ont pour effet de lier les contractants en affectant leur personnalité morale. Peut-être la paumée, le *Handschlag* ont-ils la même origine ?

Ainsi les contrats de cette sorte sont faits de deux éléments un noyau verbal, la formule, puis les rites matériels. Tels quels ils sont déjà plus proches du contrat véritable que du contrat réel. Car si des pratiques intermédiaires sont encore nécessaires pour que le consentement ait des effets juridiques, du moins ces pratiques lient directement les volontés en présence. En effet, ces pratiques intercalées ne consistent pas dans une prestation effective, ni même partielle, de ce qui fait l'objet du contrat. Quelles que soient les solennités employées, les engagements pris par les deux parties sont tout entiers à remplir, même après que ces solennités ont été faites. De part et d'autre, il n'y a que des promesses, et pourtant ces promesses engagent les deux contractants. Il n'en est pas ainsi dans le contrat réel, puisqu'un des deux contractants a déjà exécuté sa promesse totalement ou non ; il y a une des deux volontés qui n'est plus à l'état de volonté, puisqu'elle est réalisée. Il est vrai que le *blood-covenant* avait le même avantage. Seulement on conçoit aisément que ce rite exceptionnellement compliqué ne peut servir que pour de grandes occasions, non pour le détail de la vie. Il ne peut être employé à assurer les achats et les ventes qui se produisent quotidiennement. Il n'est guère utilisé que quand il s'agit de créer une association durable.

Mais de plus le contrat solennel était susceptible d'un perfectionnement facile qui se produisit en effet au cours de l'histoire. Ces rites matériels qui en constituent comme le revêtement extérieur tendent de plus en plus à s'effriter en quelque sorte et à disparaître. A Rome, ce perfectionnement est réalisé dès l'époque classique. Les formalités extérieures de la stipulatio ne sont qu'un souvenir dont les érudits seuls retrouvent des traces dans les mœurs populaires, dans le folklore du temps ou dans la

composition même du mot. Mais elles ne sont plus nécessaires pour que la stipulatio soit valable. Celle-ci consiste exclusivement dans la formule consacrée que les deux contractants doivent prononcer avec une exactitude religieuse. Le même phénomène s'est produit dans les sociétés modernes sous l'influence du christianisme. L'Église tendit de plus en plus à faire du serment la condition nécessaire et suffisante de la validité du contrat, sans autres formalités. Ainsi l'intermédiaire entre l'entente des volontés et l'obligation de réaliser cette entente allait de plus en plus en s'amenuisant. Puisque les paroles sont l'expression immédiate de la volonté, il ne restait plus, comme conditions extérieures au consentement lui-même, que le caractère déterminé de la formule dans laquelle ce consentement devait s'exprimer, et les vertus spéciales et les caractères particuliers attachés à cette formule. Que cette vertu soit réduite à rien, que, par suite, il n'y ait plus d'exigence relative à la forme verbale employée par les contractants et le contrat proprement dit, le contrat consensuel sera né.

C'est la quatrième étape par laquelle a passé cette évolution. Comment donc le contrat est-il parvenu à s'affranchir de ce dernier élément extrinsèque et adventice ? Plusieurs facteurs sont intervenus pour produire ce résultat.

D'abord le développement des échanges, leur fréquence, leur variété, pouvaient difficilement s'accommoder du formalisme gênant du contrat solennel. Des relations nouvelles se nouaient par voie de contrat auxquelles les formules stéréotypées, consacrées par la tradition, ne pouvaient pas convenir. Il fallait que les opérations juridiques devinssent elles-mêmes plus flexibles pour pouvoir prendre la forme de la vie sociale. Quand les achats et les ventes sont des actes incessants, quand il n'y a pour ainsi dire pas d'instant où le commerce chôme, on ne peut pas demander à chaque acheteur et à chaque vendeur de prêter serment, de recourir à telle ou telle formule définie, etc. Le caractère quotidien, la continuité de ces relations en excluent forcément toute solennité et l'on est arrivé tout naturellement ainsi à chercher les moyens de diminuer le formalisme, de l'alléger ou même de le faire disparaître. Mais ce n'est pas là une explication suffisante. Car de ce qu'on éprouvait le besoin de chercher ces moyens, il ne suivait pas qu'on les eût trouvés. Encore faut-il indiquer comment ils se sont présentés à l'esprit public au moment où ils se sont trouvés nécessaires. Il ne suffit pas qu'une institution soit utile, pour qu'elle sorte du néant au moment voulu ; encore faut-il qu'on ait de quoi la faire, c'est-à-dire que les idées existantes le permettent, que les institutions existantes ne s'y opposent pas ou même fournissent la matière indispensable pour la former. Ainsi ce n'était pas assez que le contrat consensuel fût appelé par les progrès de la vie économique ; il fallait encore que l'esprit public fût prêt à en concevoir la possibilité. Puisque, jusqu'alors, les obligations contractuelles ne paraissaient pouvoir résulter que de solennités déterminées ou de la tradition de la chose, il fallait qu'un changement se fît dans les idées qui permît de leur attribuer une autre origine. Voici comment on peut se représenter la manière dont s'est accomplie cette dernière transformation.

Qu'est-ce qui s'opposait dès le début à la conception du contrat consensuel ? C'est ce principe que toute obligation juridique ne paraissait pouvoir avoir sa source que dans un état réalisé soit des choses, soit des personnes. En soi, ce principe est incontestable. Tout droit a une raison d'être et cette raison d'être ne peut consister qu'en quelque chose de défini, c'est-à-dire dans un fait acquis. Mais est-il impossible que de simples déclarations de volonté satisfassent à cette exigence ? Nullement. Sans doute, elles ne peuvent remplir cette condition si la volonté qui s'est affirmée reste libre de se reprendre. Car, alors, elle ne saurait constituer un fait acquis, puisqu'on ne sait pas dans quel sens finalement elle se manifesterait ; on ne peut pas dire avec certitude ce qu'elle est, ni ce qu'elle sera. Par suite, rien de défini ne peut en résulter, aucun droit ne peut en naître. Mais imaginez que la volonté du contractant s'affirme de manière à ne plus pouvoir revenir sur son affirmation. Alors celle-ci a tous les caractères du fait acquis, réalisé, susceptible d'engendrer des conséquences du même genre :

puisqu'elle est irrévocable. Si je m'engage à vous vendre ou louer tel objet, de telle manière que cet engagement une fois pris je n'ai plus le droit et plus le moyen de le rompre, je suscite chez vous, par cela même, un état mental également très déterminé, en rapport avec la certitude où vous êtes fondé à être relativement à ce que je ferai. Vous comptez et vous pouvez légitimement compter sur la prestation promise : vous êtes en droit de la considérer comme devant avoir lieu et vous agissez ou pouvez agir en conséquence. Vous prenez tel parti, vous faites tel achat ou telle vente en raison de cette certitude légitime. Si donc je viens tout à coup vous la retirer, je vous cause un trouble aussi grave que si je venais vous retirer après livraison la chose que je vous ai remise en formant avec vous un contrat réel ; je change votre assiette mentale, je rends vaines les opérations que vous pouvez avoir engagées sur la foi de la parole donnée. On entrevoit que la morale s'oppose à ce tort injustifié.

Or, dans le contrat solennel, la condition que nous venons de dire est remplie : l'irrévocabilité de la volonté est assurée. C'est la solennité de l'engagement qui lui confère ce caractère, en le consacrant et en en faisant ainsi quelque chose qui ne dépend plus de moi quoique provenant de moi. L'autre partie est donc fondée à compter sur ma parole (et réciproquement si le contrat est bilatéral). Elle a moralement, juridiquement le droit de considérer la promesse comme devant être nécessairement tenue. Si, alors, je viens à y manquer, je viole deux devoirs à la fois : 1° je commets un sacrilège puisque je viole un serment, que je profane une chose sacrée, que j'accomplis un acte qui m'est religieusement interdit, que j'empiète sur le domaine des choses religieuses ; 2° je trouble autrui dans sa possession tout aussi bien que je ferais pour un voisin dans son domaine ; je lui nuis ou je risque de lui nuire. Or, à partir du moment où le droit de l'individu est suffisamment respecté, il n'est pas permis de causer à l'individu un tort immérité. Ainsi, dans le contrat solennel, le lien formel qui tient les contractants est double : je suis lié par mon serment aux dieux ; j'ai vis-à-vis d'eux une obligation de remplir ma promesse. Mais je suis aussi lié vis-à-vis d'autrui parce que mon serment, en aliénant ma parole, en l'extériorisant, permet à autrui de s'en saisir définitivement comme d'une chose. Il y a ainsi double résistance à ce que de pareils contrats puissent être violés et de la part du droit archaïque et religieux, et de la part du droit récent et humain.

On entrevoit maintenant comment les choses ont pu se passer. C'est le second de ces éléments qui, dégagé, débarrassé complètement du premier (les formes solennelles), est devenu le contrat consensuel. Les nécessités d'une vie plus active tendaient à réduire l'importance des solennités. En même temps d'ailleurs, la diminution de la foi faisait qu'on leur attachait moins de prix ; le sens de beaucoup d'entre elles se perdait peu à peu. Si donc il n'y avait eu dans le contrat solennel que les liens juridiques engendrés par les solennités, une telle évolution aurait abouti à une régression véritable du droit contractuel, les engagements contractés manquant désormais de base. Mais nous venons de voir qu'il y en avait un autre qui, lui, pouvait survivre : c'est celui qui a ses racines dans le droit de l'individu. Il est vrai que ce second lien est alors une dépendance du premier ; car s'il y a déjà fait acquis, si la parole prend un caractère objectif qui la soustrait à la disposition du contractant, c'est qu'il y a eu serment. Seulement ce résultat une fois produit de cette manière peut-il être obtenu par d'autres moyens ? Il suffit d'établir que la simple déclaration de volonté, quand elle était faite sans réserves, sans réticences, sans conditions hypothétiques, quand, en un mot, elle se présentait elle-même comme irrévocable, était irrévocable ; dès lors, elle pouvait, de cette façon, produire au regard des individus le même effet que lorsqu'elle était entourée de solennités, elle avait la même force obligatoire. C'est dire que le contrat consensuel existait. Il est donc né du contrat solennel. Celui-ci avait appris aux hommes que des engagements pouvaient être pris d'une manière définitive ; seulement ce caractère définitif résultait d'opérations liturgiques et formalistes. On le détachait de la cause qui l'avait primitivement produit pour le rattacher à une autre et surgissait un contrat nouveau, ou plutôt le contrat proprement dit. Le contrat consensuel est un contrat solennel dont on garde les effets utiles tout en les obtenant d'une autre manière. Si le second n'avait pas existé, on n'aurait pas eu

l'idée du premier, on n'aurait pas eu l'idée que la parole d'honneur qui est fugitive et révocable par un chacun pouvait être ainsi fixée, substantialisée. Mais tandis que le contrat solennel ne se fixait que par des procédés magiques ou religieux, dans le contrat consensuel la parole acquérait la même fixité, la même objectivité par le seul effet de la loi. Pour comprendre ce contrat, il ne faut donc pas partir de la nature de la volonté ou de la parole qui l'exprime ; il n'y a rien dans la parole qui puisse lier celui qui la prononce. La force obligatoire, les actes sont fournis du dehors. Ce sont des croyances religieuses qui ont fait la synthèse ; puis, une fois faite, elle reste maintenue par d'autres raisons, parce qu'elle était utile.

Bien entendu, d'ailleurs, cette explication simplifie les choses pour les rendre plus intelligibles. Ce n'est pas un beau jour que le formalisme a été abrogé et que le principe nouveau a été établi. Mais c'est très lentement que les solennités ont perdu du terrain, sous la double influence que nous avons indiquée : exigences nouvelles de la vie économique, obscurcissement des idées qui étaient à la base de ces solennités. Et c'est très lentement aussi que la règle nouvelle s'est dégagée de l'enveloppe formaliste qui la voilait et cela, à mesure que le besoin en devenait plus pressant et que les anciennes traditions y opposaient moins de résistance. La lutte entre les deux principes reste très longue. Les contrats réels et solennels sont restés la base d'un droit contractuel romain qui ne se conservera que pour quelques cas déterminés. Et jusqu'à une époque très avancée du Moyen Age, on retrouve des traces très sensibles des anciennes conceptions juridiques.

D'ailleurs le contrat solennel n'a pas disparu. Il n'y a pas de codes où il n'ait encore des applications. Et ce qui précède nous fait comprendre à quoi répondent ces survivances. Le contrat solennel lie doublement les hommes, il les lie les uns aux autres ; il les lie soit à la divinité, si c'est la divinité qui a pris part au contrat, soit à la société, si c'est la société qui intervient par la personne de ses représentants ; et l'on sait que la première n'est que la forme symbolique de la seconde. On est donc plus fortement tenu par le contrat solennel que par un autre. Et voilà pourquoi il est de rigueur toutes les fois que les liens formés sont particulièrement importants comme dans le cas du mariage. Si le mariage est un contrat solennel, ce n'est pas seulement parce que les solennités facilitent la preuve, précisent les dates, etc. C'est avant tout parce que ce lien ayant créé de hautes valeurs morales ne peut être abandonné librement à l'arbitraire des contractants. C'est pour qu'un pouvoir moral qui lui est supérieur vienne se mêler à la relation qui se forme ¹...

↳

¹ Suivent six lignes indéchiffrables et qui semblent pouvoir être supprimées sans dommage.

DIX-SEPTIÈME LEÇON

LE DROIT CONTRACTUEL

(fin)



Le contrat consensuel est en définitive comme l'aboutissement, comme le point où sont venus converger en se développant le contrat réel d'une part, le contrat verbal solennel de l'autre. Dans le contrat réel, il y a tradition d'une chose et c'est cette tradition qui engendre l'obligation ; parce que j'ai reçu tel objet que vous m'avez cédé, je deviens votre débiteur. Dans le contrat solennel, il n'y a pas de prestation effectuée ; tout se passe en paroles, accompagnées généralement de certains gestes rituels. Mais ces paroles sont prononcées de telle sorte qu'à peine sorties de la bouche du promettant, elles lui deviennent comme extérieures ; elles sont ipso facto soustraites à son arbitre ; il n'a plus d'action sur elles, elles sont ce qu'elles sont et il ne peut plus les changer. Elles sont ainsi devenues une véritable chose. Mais alors elles aussi sont susceptibles de tradition ; elles aussi peuvent être aliénées en quelque sorte, transférées à autrui comme les choses matérielles qui composent notre patrimoine. Ces expressions qui sont encore couramment employées : donner sa parole, aliéner sa parole, ne sont pas de simples métaphores ; elles correspondent bien à une véritable aliénation. Notre parole une fois donnée n'est plus nôtre. Dans le contrat solennel, cette tradition était déjà réalisée, mais elle était subordonnée aux opérations magico-religieuses, dont nous avons parlé et qui seules la rendaient possible, puisque c'étaient ces opérations qui objectivaient la parole et la résolution du promettant. Que cette tradition se débarrasse, s'affranchisse des rites qui la conditionnaient précédemment, qu'elle constitue à elle seule tout l'acte contractuel, et le contrat consensuel est né. Or, une fois le contrat solennel donné, cette réduction et cette simplification devaient s'opérer d'elles-mêmes. D'une part, une régression des solennités verbales ou autres se produisit à la fois par une sorte de décadence spontanée et sous la pression des nécessités sociales qui réclamaient une plus grande rapidité dans les échanges ; d'un autre côté, les effets utiles du contrat solennel pouvaient être obtenus (dans une mesure suffisante) par un autre moyen que par ces solennités ; il suffit que la loi déclarât irrévocable toute déclaration de volonté qui se présentait comme telle : cette simplification fut d'autant plus facilement admise que, par le cours naturel du temps, les pratiques dont on fit l'économie avaient perdu en grande partie leur sens et leur autorité première. Sans doute le contrat ainsi réduit ne pouvait pas avoir la même force obligatoire que le contrat solennel, puisque dans ce dernier les individus sont

comme doublement liés, liés à la puissance morale qui intervient dans le contrat et liés les uns aux autres. Mais justement la vie économique avait besoin que les liens contractuels perdissent un peu de leur rigidité ; pour qu'ils puissent se former avec aisance, il fallait qu'ils présentent un caractère plus temporel, que l'acte qui avait pour objet de le nouer cessât d'apparaître comme empreint d'une gravité religieuse. Il suffit de réserver le contrat solennel pour les cas où la relation contractuelle présente une particulière importance.

Tel est le principe du contrat consensuel : il consiste en définitive à substituer à la tradition matérielle du contrat réel, une tradition simplement orale et même, plus exactement, mentale et psychique, comme nous verrons. Aussi une fois établi, se substitue-t-il totalement au contrat réel qui, dès lors, n'avait plus aucune raison d'être. Sa force obligatoire n'était pas plus grande et d'un autre côté, les formes en étaient inutilement compliquées et générales. C'est pourquoi il n'a pas laissé de trace dans notre droit actuel, tandis que le contrat solennel y subsiste à côté du contrat consensuel qui en est issu.

A mesure que ce principe s'établit, il détermine dans l'institution contractuelle diverses modifications qui en changeront peu à peu la physionomie.

Le régime du contrat réel et du contrat solennel correspond à un stade de l'évolution sociale où le droit des individus n'était encore que faiblement respecté. Il en est résulté que les droits individuels qui sont engagés dans tout contrat n'étaient que très faiblement protégés. Sans doute, il arrive très souvent que le débiteur récalcitrant est frappé d'une peine : coups, emprisonnement, amende. Par exemple, en Chine, il reçoit un certain nombre de coups de bambou; même usage au Japon ; d'après le vieux droit hindou, la peine est pécuniaire. Mais la règle d'après laquelle la véritable sanction consiste à obliger les contractants soit à tenir leur parole, soit à réparer le dommage qu'ils peuvent avoir causé à l'autre partie, en manquant à l'engagement pris, cette règle est alors inconnue. Autrement dit, le contrat n'est sanctionné que dans la mesure où il apparaît comme un attentat contre l'autorité publique, mais la manière dont il affecte les particuliers n'entre pas en considération. Les dommages privés qu'il cause ne sont aucunement prévus. Il en résultait que le créancier n'était aucunement assuré d'obtenir le paiement de la dette. C'est sans doute à cette situation qu'il faut attribuer un curieux usage que l'on a observé chez différents peuples, mais particulièrement dans l'Inde et en Irlande et qui, pour cette raison, est généralement connu sous le nom qui, dans l'Inde, sert à le désigner : c'est le « dhârna ». Le créancier, pour contraindre le débiteur à s'acquitter, vient s'installer à la porte de ce dernier et menace de s'y laisser mourir de faim si on ne le rembourse pas. Et, bien entendu, pour que la menace ait pu être considérée comme sérieuse, il a fallu que le jeûneur fut bien résolu, le cas échéant, à aller jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au suicide. Énumérant les moyens légaux pour contraindre le débiteur, Marion dit : « En quatrième lieu, il y a le jeûne quand le créancier se rend à la porte du débiteur et s'y laisse mourir de faim. » L'efficacité de cette étrange procédure tient aux croyances et aux sentiments dont les morts sont l'objet. On sait combien ils sont redoutés. Ce sont des puissances auxquelles les vivants ne peuvent pas échapper. Aussi arrive-t-il souvent, dans les sociétés inférieures, qu'on se suicide par vendetta. On croit se venger bien plus sûrement de son ennemi en se tuant qu'en le tuant. C'est surtout un moyen de vengeance dont les faibles peuvent user contre les forts. Tel qui ne pourrait rien dans cette vie contre un personnage puissant, est toujours maître de remplacer cette vengeance terrestre qu'il ne peut pas tirer de son ennemi par une vengeance d'outre-tombe qui passe pour être plus terrible et surtout pour infaillible. Il ne serait même pas impossible que, dans le cas du *dhârna* proprement dit, le suicide ait pour objet commun d'emmurer le débiteur dans sa maison en conférant au seuil un caractère magique qui le rende infranchissable. C'est, en effet, sur le seuil que le créancier s'assied, c'est là qu'il meurt ; c'est donc là que viendra son esprit une fois dégagé de son corps. Il veillera sur ce seuil et s'opposera à ce que son propriétaire actuel le

franchise. Du moins, il ne pourra le franchir qu'en courant de grands dangers. C'est donc comme une mainmise du mort sur la maison ; une sorte de saisie posthume.

Un tel usage démontre évidemment que, pour se faire rembourser, le créancier est abandonné à lui-même. Du reste, même dans le droit germanique, c'est lui-même qui doit faire la saisie. La loi ordonne, il est vrai, au débiteur de laisser faire ; mais l'autorité n'intervient pas à la place des particuliers et elle ne les assiste même pas. C'est donc que le lien précis qui est dans le contrat n'avait pas un caractère moral très prononcé ; il ne l'a pris que dans le contrat consensuel, parce que là il est le tout de la relation qui se forme. Alors la sanction des contrats consiste essentiellement non à venger l'autorité publique de la désobéissance comme pour le débiteur récalcitrant, mais assure aux deux parties la pleine et directe réalisation des droits qu'ils avaient acquis.

Mais ce ne sont pas seulement les sanctions, c'est-à-dire l'organisation extérieure du droit contractuel, qui ont été modifiées. La structure intérieure fut tout entière transformée.

D'abord le contrat solennel, comme le contrat réel, ne pouvait être qu'unilatéral. Dans le second, le caractère unilatéral résultait de ce fait que l'une des parties accomplissait indirectement des prestations ; elle ne pouvait donc pas être liée envers l'autre. Il n'y avait qu'un débiteur (celui qui avait reçu) et qu'un créancier (celui qui avait livré la chose). Dans les contrats solennels, il en était de même, car le contrat solennel implique un sujet qui promet et un sujet qui reçoit la promesse. Par exemple, à Rome, l'un demande : « Promets-tu de faire ou de donner ceci ou cela ? » L'autre répond : « Je le promets. » Pour créer un lien bilatéral, c'est-à-dire pour qu'il y eut échange au cours du contrat, pour que chaque contractant soit à la fois débiteur et créancier, il fallait deux contrats différents et indépendants l'un de l'autre ; car la distribution des rôles était tout à fait différente dans l'un et l'autre. Il y avait nécessairement une véritable inversion. Celui qui parlait d'abord comme stipulant ou créancier parlait ensuite comme débiteur et promettant, et inversement. L'indépendance des deux opérations était telle que la validité de l'une était tout à fait distincte de la validité de l'autre. Supposez, par exemple, que je me sois solennellement engagé à payer à Primius une certaine somme pour prix d'un meurtre qu'il s'est engagé de son côté à commettre ; cette obligation réciproque se formera, sous le régime d'un contrat solennel, grâce à deux contrats unilatéraux successifs. Je commencerai par promettre solennellement une somme d'argent à Primius qui acceptera ; ici, je suis promettant et il est stipulant et il n'est pas question du meurtre à accomplir. Puis, par un autre contrat, il promettra de perpétrer ce meurtre, sur ma demande. Or le second contrat est illicite puisque la cause en est immorale. Mais le premier est parfaitement licite : par suite le droit romain considérait la promesse de verser la somme d'argent comme valable en elle-même et il fallait recourir à un détour juridique pour en éviter les conséquences. Un pareil système ne se prêtait donc pas facilement aux échanges, aux relations bilatérales ou synallagmatiques. En fait, chez les Germains, les contrats synallagmatiques, s'ils ne sont pas inconnus, n'apparaissent que comme opérations au comptant et une opération au comptant n'est pas vraiment contractuelle. Seul le contrat consensuel pouvait d'un seul coup créer le double réseau de liens que constitue toute convention bilatérale. Car la souplesse plus grande du système permet à chaque contractant de jouer à la fois le double personnage de débiteur et de créancier, de stipulant et de promettant. Comme on n'est plus asservi à se conformer rigoureusement à une formule déterminée, les obligations réciproques peuvent être contractées simultanément. Les deux parties déclarent en même temps qu'elles consentent à l'échange aux conditions convenues entre elles.

Une autre nouveauté non sans importance résulte de ce que les contrats consensuels devinrent nécessairement des contrats de bonne foi. On appelle de ce nom les contrats dont la portée, dont les conséquences juridiques doivent être exclusivement déterminées d'après les intentions des parties.

Les contrats réels et les contrats consensuels ne pouvaient pas présenter ce caractère ou du moins ne pouvaient le présenter que très imparfaitement. En effet, dans un cas comme dans l'autre, l'obligation ne résultait pas purement et simplement du consentement donné, de la manifestation de la volonté. Un autre facteur intervenait dont la présence était nécessaire pour lier les parties. Par suite, ce facteur qui était même le facteur décisif, devait naturellement affecter profondément la nature de leurs formes et par conséquent il était impossible que ceux-ci puissent dépendre exclusivement ou même principalement de ce qu'on pourrait appeler le facteur psychologique, c'est-à-dire la volonté ou l'intention. Dans le cas du contrat réel, il y avait la chose dont la tradition était faite ; comme c'est d'elle que venait la force obligatoire de l'acte, elle contribuait pour une large part à déterminer la portée de l'obligation. Dans le *mutuum* romain, prêt de consommation, l'emprunteur devait des choses de même qualité que celles qu'il avait reçues et en égale quantité. Autrement dit, c'est le genre, la nature, la quantité des choses reçues qui déterminent le genre, la nature, la quantité des choses dues. Or c'est là la forme primitive du contrat réel. Plus tard, il est vrai, le contrat réel servit dans des échanges proprement dits où le débiteur devait non une chose équivalente à celle qu'il avait reçue, mais une valeur équivalente. Ici, le rôle de la chose était moindre. Mais l'emploi du contrat réel pour cet objet est relativement tardif ; quand il prend cette forme, c'est que le contrat consensuel commence à naître. Aussi, comme nous le disions à propos des Germains, tant que celui-ci n'a pas fait son apparition, l'échange ne se fait guère que par opération au comptant. Enfin, même dans ce cas, la chose livrée n'en est pas moins une source de l'obligation et par conséquent elle affecte cette obligation. Il n'y a pas à se demander ce que l'une des parties a voulu livrer, ce que l'autre a voulu recevoir, puisque la livraison est faite, puisque la chose est là, avec sa valeur intrinsèque qui détermine la valeur que le débiteur doit au créancier. L'objet parle de lui-même et c'est lui qui décide. - Le rôle que joue la chose dans le contrat réel est rempli par les paroles ou les rites usités dans le contrat solennel. Ici ce sont les mots employés, les gestes exécutés qui font l'obligation ; ce sont eux aussi qui la déterminent. Pour savoir ce que le promettant ou le débiteur est tenu de donner ou de faire, ce ne sont ni ses intentions, ni celles de l'autre partie qu'il faut consulter. C'est la formule qu'il a employée. Tout au moins c'est d'elle que doit partir l'analyse juridique. Puisque ce sont les mots qui lient, ce sont eux aussi qui donnent la mesure des liens formés. Aussi, même dans le dernier état du droit romain, le contrat de stipulation devait recevoir une interprétation strictement étroite. L'intention des parties, fût-elle évidente, restait sans effet toutes les fois qu'il était impossible de la faire ressortir des paroles employées (Accarias 213). Car, encore une fois, la formule a sa valeur en elle-même, sa vertu propre, et cette vertu ne saurait dépendre des volontés des contractants puisque, au contraire, elle s'impose à ces volontés. C'est ainsi qu'une formule magique produit ses effets, mécaniquement pour ainsi dire, et quelles que soient les intentions de ceux qui s'en servent. Si ceux-ci savent la manière de la façon la plus appropriée à leurs intérêts, c'est tant mieux pour eux. Mais son action n'est pas subordonnée à leurs désirs. Pour toutes ces raisons, la bonne foi, l'intention des parties n'entraient guère en ligne de compte dans les contrats soit réels, soit solennels. A Rome, c'est seulement l'an 688 de la fondation de la ville que fut instituée l'action *dolo* qui permit au contractant, trompé par des manœuvres dolosives, d'obtenir la réparation du dommage causé.

Mais il n'en pouvait plus être de même à partir du moment où le contrat consensuel fut constitué. Ici, en effet, il n'y a plus de chose qui intervienne dans la relation contractée et qui en affecte la nature. Il y a bien encore des paroles, au moins en général ; mais ces paroles n'ont plus de vertu par elles-mêmes puisqu'elles sont destituées de tout caractère religieux. Elles n'ont plus de valeur que comme expression des volontés qu'elles manifestent et par conséquent c'est finalement l'état de ces volontés qui détermine les obligations contractées. Les mots en eux-mêmes ne sont plus rien ; ce ne sont plus que des signes qu'il faut interpréter et ce qu'ils signifient, c'est l'état d'esprit et de volonté qui les a inspirés. Nous disions, tout à l'heure, que l'expression : donner sa parole, n'est pas tout à fait

métaphorique. Il y a bien en effet quelque chose qu'on donne, qu'on aliène, qu'on s'interdit de modifier. Mais à parler rigoureusement, ce ne sont pas les paroles prononcées qui sont ainsi marquées *ne varietur* ; c'est la résolution qu'elles traduisent. Ce que je donne aux autres, c'est mon intention ferme d'agir de telle ou telle manière ; et par conséquent c'est cette intention qu'il faut atteindre pour savoir ce que j'ai donné, c'est-à-dire ce à quoi je me suis engagé. Pour la même raison, il faut avant tout, pour qu'il y ait contrat, que celui-ci soit dans l'intention des parties. Que l'intention fasse défaut soit d'un côté, soit de l'autre et il ne peut plus y avoir contrat. Car ce que l'un donne, c'est son intention d'agir de telle manière, de transférer la propriété de tel ou tel objet, et ce que l'autre affirme, c'est son intention d'accepter ce qui lui est ainsi transféré. Si l'intention est absente, il ne reste plus rien que la forme du contrat, forme vide de tout contenu positif. Il n'y a plus de prononcées que des paroles dépourvues de sens, partant dépourvues de valeur. Nous n'avons pas, d'ailleurs, à préciser les règles d'après lesquelles les intentions des parties doivent être appréciées dans leur influence sur les obligations contractuelles. Il nous suffisait de poser ici le principe général et de montrer comment le contrat consensuel devait être un contrat de bonne foi et comment le contrat ne pouvait être de bonne foi qu'à condition d'être consensuel.

On voit à quel point le contrat consensuel constitue une révolution juridique. Le rôle prépondérant qu'y joue le consentement, la déclaration de volonté a eu pour effet de transformer l'institution. Elle se singularise des anciennes formes du contrat dont elle est descendue par tout un ensemble de caractères tranchés. Par cela seul qu'il est consensuel, le contrat est sanctionné, il est bilatéral, il est de bonne foi. Mais ce n'est pas tout. Le principe sur lequel repose l'institution ainsi renouvelée contient, de plus, en lui le germe de tout un développement dont il nous faut maintenant retracer la suite, les causes et déterminer l'orientation.

Le consentement peut être donné, selon les circonstances, de manière très différente et par suite présenter des qualités différentes, qui font varier sa valeur et sa signification morale. Une fois admis qu'il était la base du contrat, il était naturel que la conscience publique fût amenée à distinguer les diverses modalités qu'il peut revêtir, à les apprécier et à en déterminer en conséquence la portée juridique et morale.

L'idée qui domine cette évolution, c'est que le consentement n'est vraiment lui-même, c'est qu'il ne lie vraiment et absolument celui qui consent qu'à condition d'avoir été donné librement. Tout ce qui diminue la liberté du contractant, diminue la force obligatoire du contrat. Une telle règle ne doit pas être confondue avec celle qui exige que le contrat soit intentionnel. Car je puis avoir eu parfaitement la volonté de contracter comme je l'ai fait, et pourtant n'avoir contracté que contraint et forcé. Dans ce cas, je veux les obligations auxquelles je souscris ; mais je les veux parce qu'une pression a été exercée sur moi. On dit dans ce cas que le consentement est vicié et que, par conséquent, le contrat est nul.

Si naturelle que nous paraisse cette idée, elle ne s'est fait jour que très lentement et en se heurtant à toutes sortes de résistances. Étant donné que, pendant des siècles, la vertu obligatoire du contrat était censée résider en dehors des parties, dans la formule prononcée, dans le geste exécuté, dans la chose livrée, on ne pouvait faire dépendre la valeur du lien contracté de ce qui avait pu se passer dans les profondeurs de la conscience des contractants, des conditions dans lesquelles avait été arrêtée leur résolution. C'est seulement en l'an de Rome 674, au lendemain de la dictature de Scylla, qu'une action fut instituée à Rome pour permettre à ceux qui avaient été contraints par la menace à contracter des engagements dommageables pour eux, d'obtenir réparation du préjudice qui leur avait été causé. C'est le spectacle des désordres et des abus dont Rome fut le théâtre sous le régime de terreur imposé par Scylla, qui en suggéra l'idée. Elle naquit ainsi de circonstances exceptionnelles mais auxquelles elle

survécut. Elle reçut le nom d'actio *quod metus causa*. La portée, d'ailleurs, en était assez restreinte. Pour que la crainte causée au contractant par un tiers pût donner lieu à une rescision du contrat, il fallait qu'elle eût pour objet un mal exceptionnel, de nature à affecter l'homme le plus ferme ; et les seuls maux qui étaient considérés comme répondant à cette définition étaient la mort et les supplices corporels. Ce fut par suite d'un adoucissement ultérieur qu'on assimila à la crainte de la mort celle d'une servitude imméritée, d'une accusation capitale, ou d'un attentat à la pudeur. Mais jamais on ne tint compte d'une crainte relative à l'honneur ou à la fortune (v. Accarias 1079).

Dans notre droit actuel, la règle s'est encore adoucie. La crainte qui vicie le contrat n'a plus besoin d'être telle que même une âme stoïque ne puisse pas s'en défendre. Il suffit, suivant la formule consacrée (art. 112), qu'elle soit de nature à faire impression sur une personne raisonnable. Le texte ajoute même qu'on doit avoir égard « en cette matière à l'âge, au sexe et à la condition des personnes ». La violence est donc toute relative ; elle peut même dans certains cas être très faible. On est définitivement sorti des restrictions rigoureuses du droit romain.

D'où vient ce précepte juridique dont nous verrons tout à l'heure toute l'importance ? On dit couramment que l'homme est libre et que, par suite, le consentement qu'il donne ne peut lui être imputé qu'à condition d'avoir été donné librement. On retrouve ici des idées analogues à celles que nous trouverons à propos de la responsabilité. Si, dit-on, le criminel n'a pas commis un acte librement, cet acte ne vient pas de lui et, par suite, ne peut lui être reproché. De même, dans le cas du contrat, il y a une sorte de responsabilité qui résulte de la promesse que j'ai faite puisque je suis tenu d'accomplir certains actes en conséquence de cette promesse. Mais autrui à qui elle a été faite ne peut s'adresser à moi pour me demander de la tenir, que si c'est vraiment moi qui l'ai faite. Or si elle m'a été imposée par un tiers, ce n'est pas moi, en réalité, qui en suis responsable et par conséquent je ne saurais être lié par un engagement qu'un autre, en quelque sorte, a pris par mon intermédiaire. Et si celui qui m'a forcé est aussi celui qui bénéficie du contrat, il se trouve, pour ainsi dire, sans autre répondant que lui-même ; c'est-à-dire que tout contrat s'évanouit.

Mais cette explication a d'abord le tort de subordonner le fonctionnement d'une institution juridique à la solution d'un problème de métaphysique. L'homme est-il libre ? N'est-il pas libre ? C'est une question qui, en fait, n'a jamais affecté les législations et on s'explique sans peine qu'elles n'en doivent pas dépendre. On pourrait croire, il est vrai, que l'état de l'opinion sur ce point de controverse pourrait parfois avoir contribué à déterminer de telle ou telle manière l'esprit et la lettre du droit ; que celui-ci change selon que les peuples croient ou non à la liberté. Mais la vérité est que ce problème ne s'est jamais posé sous sa forme abstraite devant la conscience publique. Il n'y a guère de sociétés qui n'aient cru à la fois à quelque chose d'analogue à ce qu'on appelle liberté, et à quelque chose qui corresponde à ce que nous appelons déterminisme, sans que jamais l'une de ces deux idées ait complètement exclu l'autre. Dès le christianisme par exemple, on trouve à la fois et la théorie de la prédétermination providentielle, et la théorie qui veut que chaque fidèle soit l'auteur de sa foi et de sa moralité.

Si d'ailleurs l'homme est libre, il semble qu'il soit toujours en état de refuser son consentement, s'il le veut ; dès lors, pourquoi n'en subirait-il pas les conséquences ? Le fait est d'autant plus surprenant et inexplicable que, dans le cas qui nous occupe, dans le cas du contrat, des violences souvent légères sont parfois considérées comme altérant le consentement. Pour y résister, il ne faut pas une énergie exceptionnelle. Nous n'admettons pas qu'un homme en tue un autre pour échapper à une perte d'argent et nous le rendons responsable de son acte. Cependant on considère aujourd'hui que la crainte d'une perte pécuniaire imméritée suffit à vicier un contrat et à lever les obligations contractées pour celui qui a subi cette violence. Cependant la liberté, le pouvoir de résister sont les

mêmes dans les deux cas. D'où vient qu'ici (dans le cas décrit) l'acte soit regardé comme volontaire et consenti, que là, il prenne une tout autre nature ? Enfin il y a bien des cas où la crainte est intense, où elle ne laisse la place à aucun choix, où, par suite, la volonté est prédéterminée et où, pourtant, le contrat est valable. Le commerçant qui ne peut échapper à la faillite qui le menace qu'en contractant un emprunt, recourt à ce moyen de salut parce qu'il ne peut faire autrement ; et pourtant, si le prêteur n'a pas abusé de la situation, le contrat est valable moralement et juridiquement.

Ce n'est donc pas la dose de plus ou moins grande liberté qui importe : si les contrats imposés par contrainte directe ou indirecte ne sont pas obligatoires, ce n'est pas à cause de l'état où se trouvait la volonté quand elle a consenti. Mais c'est à cause des résultats qu'a nécessairement pour le contractant une obligation ainsi formée. En effet s'il n'a accompli la démarche qui l'a lié que sous une pression extérieure, si son consentement lui a été arraché, c'est que ce consentement était contraire à ses intérêts et aux justes exigences qu'il pouvait avoir en vertu des principes généraux de l'équité. La contrainte ne peut avoir eu d'autre objet et d'autre résultat que de le forcer à céder une chose qu'il ne voulait pas céder, à faire une chose qu'il ne voulait pas faire, ou bien encore à céder l'une ou à faire l'autre dans des conditions dont il ne voulait pas. Une peine, une souffrance lui a été ainsi imposée et cela sans qu'il l'eût méritée. Or, le sentiment de sympathie que nous avons pour l'homme en général est froissé quand une douleur est infligée à autrui sans qu'autrui ait rien fait qui méritait cette douleur. La seule souffrance que nous trouvions juste, c'est la peine et la peine suppose un acte coupable. Tout acte qui cause à nos semblables un dommage, sans que rien dans leur conduite soit de nature à diminuer les sentiments que nous inspire tout ce qui est humain, nous apparaît donc comme immoral. Nous disons qu'il est injuste. Or un acte injuste ne saurait être sanctionné par le droit, sans contradiction. Voilà pourquoi la violence rend invalide le contrat auquel elle a participé. Ce n'est point parce que la cause déterminante de l'obligation se trouve extérieure au sujet qui s'oblige. Mais c'est qu'il y a pour ce dernier un préjudice injustifié. C'est, en un mot, parce qu'un tel contrat est injuste. Ainsi l'avènement du contrat consensuel, combiné avec un développement des sentiments de sympathie humaine, amène les esprits à cette idée que le contrat n'était moral, qu'il ne devait être reconnu et sanctionné par la société qu'à condition de ne pas être un simple moyen d'exploiter l'une des parties contractantes, en un mot à condition d'être juste.

Or, qu'on y fasse bien attention, ce principe était un principe nouveau. C'est, en réalité, une nouvelle transformation de l'institution. Le pur contrat consensuel implique, en effet, simplement que le consentement est la condition nécessaire, mais suffisante, de l'obligation. Voici maintenant que cette nouvelle condition se surajoute à celle-là qui tend à devenir la condition essentielle. Il ne suffit pas que le contrat soit consenti, il faut qu'il soit juste et la manière dont est donné le consentement n'est plus que le critère extérieur du degré d'équité du contrat. L'état où se trouvent subjectivement les parties n'est plus seul pris en considération ; seules, les conséquences objectives des engagements contractés affectent la valeur de ces engagements. Autrement dit, comme du contrat solennel était né le contrat consensuel, de ce dernier sort une forme nouvelle. C'est le contrat équitable. Nous verrons dans la prochaine leçon comment ce principe nouveau s'est développé, et comment, en se développant, il est destiné à modifier profondément l'institution actuelle de la propriété.

DIX-HUITIÈME LEÇON

LA MORALE CONTRACTUELLE

(fin)

⤵

De même que du contrat solennel et du contrat réel était né le contrat consensuel, de celui-ci, à son tour, tend à se dégager une forme nouvelle de contrat. C'est le contrat juste, objectivement équitable. Le fait qui en a révélé l'existence, c'est l'apparition de la règle en vertu de laquelle le contrat est nul quand l'une des parties n'a donné son consentement que sous la pression d'une violence manifeste. La société se refuse à sanctionner une déclaration de volonté qui n'a été obtenue que par la menace. D'où cela vient-il ? Nous avons vu combien paraissait peu fondée l'explication qui attribue cet effet juridique de la violence à ce qu'elle supprime le libre arbitre de l'agent. Prend-on le mot dans son sens métaphysique ? Alors, si l'homme est libre, il peut résister librement à toutes les pressions exercées sur lui ; sa liberté reste entière, à quelque menace qu'il soit en butte. Entendons simplement par acte libre un acte spontané et veut-on dire que le consentement implique la spontanéité de la volonté qui consent ? Mais que de fois il nous arrive de consentir parce que nous sommes obligés par les circonstances, forcés par elles, sans que nous ayons la faculté du choix. Et pourtant quand ce sont les choses et non les personnes qui exercent sur nous cette violence, le contrat qui se forme dans ces conditions est obligatoire. Pressé par la maladie, je suis obligé de m'adresser à tel médecin dont les honoraires sont très élevés ; je suis aussi contraint de les accepter que si j'avais le pistolet sur la gorge. On pourrait multiplier les exemples. Il y a toujours de la contrainte dans les actes que nous accomplissons, dans les consentements que nous donnons ; car ils ne sont jamais exactement conformes à ce que nous désirons. Qui dit contrat dit concessions, sacrifices accordés pour en éviter de plus graves. Il n'y a à cet égard dans la manière dont les contrats se forment que des différences de degré.

La vraie raison qui a fait condamner les contrats obtenus par violence, c'est qu'ils lèsent celui des contractants qui a été l'objet de cette contrainte. Car elle l'a forcé à céder ce qu'il ne voulait pas céder, elle lui arrache de force quelque chose qu'il possédait. Il y a eu extorsion. Ce que la loi se refuse à sanctionner, c'est un acte qui aurait pour effet de faire souffrir un homme qui ne l'aurait pas mérité ;

c'est-à-dire un acte injuste. Et si la loi s'y refuse, c'est que les sentiments de sympathie que tout homme nous inspire s'opposent à ce qu'une souffrance lui soit infligée, à moins qu'il n'ait commis antérieurement un acte qui diminue notre sympathie pour lui et ne la remplace même par un sentiment contraire. Ce n'est pas parce qu'il n'a pas été vraiment la cause du consentement qu'il a donné, c'est parce que ce consentement a été douloureux que la société le considère comme non existant. Et ainsi la validité du contrat se trouve subordonnée aux conséquences qu'il peut avoir pour le contractant.

Mais les injustices imposées par la violence ne sont pas les seules qui puissent être commises au cours des relations contractuelles. Elles ne constituent qu'une espèce dans le genre. Par ruse, par un excès d'habileté, en sachant utiliser adroitement les situations défavorables où autrui peut se trouver, on peut l'amener à consentir des échanges parfaitement injustes, c'est-à-dire à céder ses services ou des choses qu'il possède contre une rémunération inférieure à leur valeur. On sait, en effet, qu'il existe dans chaque société et à chaque moment de son histoire, un sentiment obscur mais vif de ce que valent les différents services sociaux et les choses qui entrent dans les échanges. Quoique les uns et les autres ne soient pas taxés, cependant il y a, dans chaque groupe social, un état de l'opinion qui en fixe au moins approximativement la valeur normale. Il y a un prix moyen qui est considéré comme le prix vrai, comme celui qui exprime la valeur réelle de la chose au moment considéré. Comment se forme cette échelle de valeur, c'est ce que nous n'avons pas à rechercher pour l'instant. Toutes sortes de causes interviennent dans la manière dont elle s'élabore : sentiment de l'utilité réelle des choses et des services, de la peine qu'ils ont coûtée, de la facilité relative ou de la difficulté avec laquelle on se les procure, traditions, préjugés de toute sorte, etc. Toujours est-il (et c'est tout ce qui nous importe pour l'instant) que cette échelle est bien réelle et qu'elle est la pierre de touche d'après laquelle se juge l'équité des échanges. Sans doute, ce prix normal n'est qu'un prix idéal ; il est bien rare qu'il se confonde avec le prix réel. Celui-ci varie naturellement selon les circonstances ; il n'y a point de cote officielle qui puisse s'appliquer à tous les cas particuliers. Ce n'est qu'un point de repère autour duquel des oscillations en sens contraire se produisent nécessairement ; mais ces oscillations ne peuvent dépasser une certaine amplitude, soit dans un sens, soit dans l'autre, sans apparaître comme anormales. Même on peut remarquer que plus les sociétés se développent et plus aussi cette hiérarchie de valeurs se fixe, se régularise, s'affranchit de toutes les conditions locales, de toutes les circonstances particulières pour prendre une forme impersonnelle. Quand il y avait autant de marchés économiques que de villes et presque de villages, chaque localité avait son échelle, son tarif qui lui était propre. Cette variété laissait beaucoup plus de place aux combinaisons personnelles. C'est pourquoi le marchandage, les prix individuels sont un des traits caractéristiques du petit commerce et de la petite industrie. Plus on va, au contraire, et plus, par le système des bourses, des marchés contrôlés dont l'action s'étend sur tout un continent, les prix s'internationalisent. Jadis, sous le régime des marchés locaux, pour savoir à quelles conditions on pourrait obtenir un objet, il fallait négocier, lutter d'adresse ; aujourd'hui, il suffit d'ouvrir un journal compétent. Nous nous faisons aussi de plus en plus à cette idée que les prix vrais des choses échangées sont fixés antérieurement aux contrats, bien loin d'en résulter.

Mais alors tout contrat qui s'écarte de ces prix d'une manière trop marquée apparaît nécessairement comme injuste. Un individu ne peut échanger une chose contre un prix inférieur à sa valeur sans subir une perte sans compensation et sans justification. Tout se passe comme si on lui extorquait par menace la fraction indûment retenue. Nous considérons en effet que c'est ce prix-là qui lui revient, et, s'il en est dépouillé sans raison, notre conscience morale proteste pour le motif que nous avons indiqué plus haut. La diminution qui lui est infligée froisse les sentiments de sympathie que nous éprouvons pour lui, s'il n'a en rien démérité. Peu importe qu'il ne résiste pas à la violence indirecte qui lui a été faite ainsi, qu'il y accède même volontiers. Il y a dans cette exploitation d'un homme par un autre, même si elle a été consentie par celui qui en souffre, si elle n'a pas été imposée par une

contrainte proprement dite, quelque chose qui nous offense et nous indigne. Et bien entendu il en est de même si l'échange a été conclu à un prix supérieur à la valeur réelle. Car alors c'est l'acheteur qui a été exploité. Voilà donc l'idée de violence qui passe de plus en plus au second plan. Un contrat juste, ce n'est pas simplement tout contrat qui a été consenti librement, c'est-à-dire sans coaction formelle ; c'est un contrat où les choses et les services sont échangés à la valeur véritable et normale, c'est-à-dire en somme à la valeur juste.

Or, que de tels contrats nous apparaissent comme immoraux, c'est ce qu'on ne saurait contester. De plus en plus, pour que les contrats nous semblent moralement obligatoires, nous exigeons non seulement qu'ils aient été consentis, mais qu'ils respectent les droits des contractants. Et le premier de ces droits est de ne céder aucune chose, objet ou service, qu'à son prix. Nous réprouvons tout contrat lésionnaire, c'est-à-dire tout contrat qui favorise indûment une partie aux dépens de l'autre ; par conséquent, nous jugeons que la société n'est pas tenue de le faire respecter, ou du moins ne doit pas le faire respecter aussi intégralement que s'il était équitable, par cela même qu'il n'est pas au même degré respectable. Il est vrai que ces jugements de la conscience morale sont restés jusqu'à présent surtout moraux et n'ont pas encore beaucoup affecté le droit. Les seuls contrats de ce genre qu'on refuse radicalement de reconnaître, ce sont les contrats d'usure. Ici même le prix juste, c'est-à-dire le prix du loyer de l'argent a été fixé légalement et il n'est pas permis de le dépasser. Pour des raisons diverses, qu'il est inutile de rechercher, cette forme spéciale de l'exploitation abusive a plus vite et plus fortement révolté la conscience morale ; peut-être parce qu'ici l'exploitation a quelque chose de plus matériel et de plus tangible. Mais en dehors du contrat d'usure, toutes les règles qui tendent à s'introduire dans le droit industriel et qui ont pour objet d'empêcher le patron d'abuser de sa situation pour obtenir le travail de l'ouvrier dans des conditions trop désavantageuses pour ce dernier, c'est-à-dire trop inférieures à sa valeur véritable, témoignent du même besoin. De là ces propositions, fondées ou non, de fixer pour les salaires un minimum qui ne pourrait pas être dépassé. Elles attestent que tout contrat consenti, même quand il n'y a pas eu de violence effective, n'est pas pour nous un contrat valable et juste. A défaut de prescriptions relatives au minimum de salaires, il y a dès à présent dans les codes de plusieurs peuples européens des dispositions qui obligent le patron à garantir l'ouvrier contre la maladie, contre les effets de la vieillesse, contre les accidents possibles. C'est notamment sous l'inspiration de ces sentiments qu'a été votée notre loi récente sur les accidents industriels. C'est un des mille moyens employés par les législateurs pour rendre moins injuste le contrat de travail. Sans fixer le salaire, on oblige le patron à assurer à ceux qu'il emploie certains avantages déterminés. On proteste et l'on dit que l'on confère ainsi à l'ouvrier de véritables privilèges. Rien n'est plus vrai en un sens ; mais ces privilèges sont destinés à contrebalancer en partie les privilèges contraires dont jouit le patron et qui le mettraient en mesure de déprécier à volonté les services du travailleur. Je n'examine pas d'ailleurs la question de savoir si ces procédés ont l'efficacité qu'on leur attribue : il peut se faire qu'ils ne soient pas les meilleurs, ou même qu'ils aillent contre le but qu'on se propose d'atteindre. Il n'importe. Il nous suffit de constater les aspirations morales qui les ont suggérés et dont ils prouvent la réalité.

Tout démontre que nous ne sommes pas au terme de cette évolution ; que nos exigences à ce sujet deviendront toujours plus grandes. En effet, le sentiment de sympathie humaine qui en est la cause déterminante prendra toujours plus de force en même temps qu'il prendra un caractère plus égalitaire. Sous l'influence de toutes sortes de préjugés, legs du passé, nous sommes encore enclins à ne pas considérer du même oeil les hommes des différentes classes ; nous sommes plus sensibles aux douleurs, aux privations imméritées dont peut souffrir l'homme des classes supérieures aux fonctions nobles qu'à celles dont peuvent souffrir ceux qui sont voués aux fonctions et aux travaux d'ordre inférieur. Or tout fait prévoir que cette inégalité dans la manière dont nous sympathisons avec les uns et avec les autres ira de plus en plus en s'effaçant ; que les douleurs de ceux-ci cesseront de nous

paraître comme plus ou moins odieuses que les douleurs de ceux-là ; que nous les jugerons équivalentes par cela seul que les unes comme les autres sont des douleurs humaines. Par suite, nous tiendrons plus fermement la main à ce que le régime contractuel tienne entre les uns et les autres la balance égale. Nous exigerons plus de justice dans les contrats. Je ne veux pas aller jusqu'à dire qu'un jour viendra jamais où cette justice sera parfaite, où l'équivalence sera complète entre les services échangés. On peut dire avec raison qu'elle n'est pas possible à la rigueur. N'y a-t-il pas des services qui sont au-dessus de toute rémunération ; d'ailleurs une telle correspondance ne peut jamais être que grossièrement approchée. Mais bien certainement celle qui existe aujourd'hui est dès à présent insuffisante au regard de nos idées actuelles de justice et plus nous avancerons, plus nous chercherons à nous rapprocher d'une proportionnalité plus exacte. Nul ne peut fixer un terme à ce développement.

Or le grand obstacle auquel il vient se heurter, c'est l'institution de l'héritage. Il est évident que l'héritage, en créant entre les hommes des inégalités natives qui ne correspondent en rien à leurs mérites et à leurs services vicie, a sa base même, tout le régime contractuel. En effet, quelle est la condition fondamentale pour que la réciprocité des services contractés soit assurée ? C'est que, pour soutenir cette espèce de lutte d'où le contrat résulte et au cours de laquelle se fixent les conditions de l'échange, les contractants ne soient munis que d'armes aussi égales que possible. Alors, et alors seulement, il n'y aura ni vainqueur, ni vaincu, c'est-à-dire que les choses s'échangeront de manière à faire équilibre, à s'équivaloir ! Ce que l'un recevra équivaldra à ce qu'il donnera et réciproquement. Dans le cas contraire, le contractant privilégié pourra se servir de la supériorité dont il est favorisé pour imposer ses volontés à l'autre et l'obliger à lui céder la chose ou le service échangé au-dessous de sa valeur. Si, par exemple, l'un contracte pour obtenir de quoi vivre, l'autre seulement pour obtenir de quoi mieux vivre, il est clair que la force de résistance du second sera bien supérieure à celle du premier, par cela seul qu'il peut renoncer à contracter si les conditions qu'il veut ne lui sont pas faites. L'autre ne le peut pas. Il est donc obligé de céder et de subir la loi qui lui est faite. Or l'institution de l'héritage implique qu'il y a des riches et des pauvres de naissance ; c'est-à-dire qu'il y a dans la société deux grandes classes, réunies d'ailleurs par toutes sortes d'intermédiaires ; l'une qui est obligée pour pouvoir vivre de faire accepter de l'autre ses services à quelque prix que ce soit, l'autre qui peut se passer de ces services grâce aux ressources dont elle dispose et quoique ses ressources ne correspondent pas à des services rendus par ceux-là mêmes qui en jouissent. Tant donc qu'une opposition aussi tranchée existera dans la société, des palliatifs plus ou moins heureux pourront atténuer l'injustice des contrats ; mais, en principe, le régime fonctionnera dans des conditions qui ne lui permettent pas d'être juste. Ce n'est pas seulement sur tels ou tels points particuliers qu'il peut se nouer des contrats léonins ; mais le contrat est le régime léonin pour tout ce qui concerne les rapports de ces deux classes. C'est la manière générale dont sont évalués les services des déshérités de la fortune qui apparaît comme injuste, parce que ces services sont évalués dans des conditions qui ne permettent pas de les estimer à leur vraie valeur sociale. La fortune héréditaire jetée dans un des plateaux de la balance fausse l'équilibre. Et c'est contre ce mode injuste d'évaluation et contre l'état social qui le rend possible que proteste de plus en plus la conscience morale. Sans doute, pendant des siècles, il a pu être accepté sans révolte, parce que le besoin d'égalité était moindre. Mais aujourd'hui il est trop manifestement en contradiction avec le sentiment qui est maintenant à la base de notre moralité.

On commence à apercevoir quel événement important fut dans l'histoire l'apparition de ce que nous avons appelé le contrat juste, et quelles répercussions étendues devait avoir cette conception. Toute l'institution de la propriété se trouve transformée, puisqu'une des sources d'acquisition et une des principales, à savoir l'héritage, se trouve par cela même condamnée. Mais ce n'est pas seulement de cette manière indirecte et négative que le développement du droit contractuel tend à affecter le droit de propriété ; celui-ci se trouve directement atteint. Nous venons de dire que la justice exigeait

que les services rendus et échangés ne fussent pas rémunérés au-dessous de leur valeur. Mais ce principe implique cet autre, qui en est le corollaire, c'est que toute valeur reçue doit correspondre à un service social rendu. Il est évident, en effet, que dans la mesure où cette correspondance n'existe pas, l'individu favorisé ne peut avoir obtenu le surplus de valeur dont il jouit, qu'en le prenant sur la part d'autrui. Il faut que cet excédent dont il bénéficie ait été créé par un autre que par lui et qui en a été indûment privé. Pour que lui reçoive trop, c'est-à-dire plus qu'il ne mérite, il faut que l'autre reçoive moins. D'où ce principe : la distribution des choses entre les individus ne peut être juste que dans la mesure où elle est faite proportionnellement au mérite social de chacun. La propriété des particuliers doit être la contrepartie des services sociaux qu'ils ont rendus. Un tel principe n'a rien qui contredise le sentiment de sympathie humaine qui est à la base de toute cette partie de la morale. Car ce sentiment est susceptible de varier en intensité selon le mérite social des individus. Nous avons plus de sympathie pour les hommes qui servent davantage la collectivité ; nous leur voulons plus de bien et, par conséquent, rien ne proteste en nous s'ils sont mieux traités sauf, pourtant, certaines réserves que nous aurons à faire tout à l'heure. D'autre part, une telle distribution de la propriété est aussi conforme que possible à l'intérêt social. Car la société est intéressée à ce que les choses soient entre les mains des plus capables.

Ainsi le principe qui est la base des contrats équitables étend son action au-delà du droit contractuel et tend à devenir la base du droit de propriété. Dans l'état actuel, la distribution fondamentale de la propriété se fait d'après la naissance (institution de l'héritage) ; puis la propriété ainsi distribuée originellement s'échange par voie de contrats, mais de contrats qui, nécessairement, sont en partie injustes par suite de l'inégalité constitutionnelle où sont les contractants en vertu de l'institution de l'héritage. Cette injustice foncière du droit de propriété ne peut disparaître que dans la mesure où les seules inégalités économiques qui séparent les hommes sont celles qui résultent de l'inégalité de leurs services. Voilà comment le développement du droit contractuel entraîne toute une refonte de la morale de la propriété. Mais il faut faire bien attention à la manière dont nous formulons sommairement ce principe commun du droit réel et du droit contractuel. Nous ne dirons pas que la propriété résulte du travail, comme s'il y avait une sorte de nécessité logique à ce que la chose fût attribuée à celui qui a travaillé à la faire, comme si travail et propriété étaient synonymes. Le lien qui unit la chose à la personne, ainsi que nous l'avons dit, n'a rien d'analytique ; il n'y a rien dans le travail qui implique nécessairement que la chose à laquelle ce travail s'est appliqué ressortisse au travailleur. Nous avons montré toutes les impossibilités d'une telle déduction. Ce qui fait la synthèse entre ces deux termes hétérogènes, c'est la société ; c'est elle qui fait l'attribution et elle procède à cette attribution et à cette distribution d'après les sentiments qu'elle a pour les individus, d'après la manière dont elle estime leurs services. Et comme cette manière peut se faire d'après des principes très différents, il s'ensuit que le droit de propriété n'est nullement quelque chose de défini une fois pour toutes, une sorte de concept immuable, mais au contraire est susceptible d'évoluer indéfiniment. Même le principe que nous venons d'indiquer est capable de variations, de plus et de moins, partant de développement. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point. En même temps on échappa par là aux erreurs dans lesquelles sont tombés les économistes et les socialistes qui ont identifié le travail et la propriété. Une telle identification, en effet, tend à faire prédominer la quantité du travail sur la qualité. Mais, d'après ce que nous avons dit, ce n'est pas la quantité du travail mis dans une chose qui fait sa valeur, c'est la manière dont cette chose est estimée par la société et cette évaluation dépend, non tant de la quantité d'énergie dépensée que de ses effets utiles, tels du moins qu'ils sont ressentis par la collectivité ; car il y a là un facteur subjectif qu'on ne peut éliminer. Une idée de génie, éclore sans peine et dans la joie, vaut plus et mérite plus que des années de travail manuel.

Mais étant donné que ce principe, s'il est dès à présent inscrit dans la conscience morale des peuples civilisés, n'est pas encore formellement reconnu par le droit, une question pratique se pose.

Par quelle réforme sera-t-il possible d'en faire une réalité légale ? Une première réforme est possible dès à présent et presque sans transition. C'est la suppression de l'hérédité *ab intestat*, et surtout de l'hérédité obligatoire qu'admet notre code en cas de descendance directe. Nous avons vu d'ailleurs que l'hérédité *ab intestat*, survivance de l'ancien droit de copropriété familiale, est aujourd'hui un archaïsme sans raison d'être. Elle ne correspond plus à rien dans nos mœurs et pourrait être abolie sans troubler aucunement la constitution morale de nos sociétés. La question peut paraître plus délicate pour ce qui concerne l'hérédité testamentaire. Ce n'est pas qu'elle soit plus facilement conciliable avec le principe que nous avons posé. Elle froisse l'esprit de justice tout comme l'hérédité *ab intestat*; elle crée les mêmes inégalités. Nous n'admettons plus aujourd'hui que l'on puisse léguer par testament les titres, les dignités que l'on a conquis ou les fonctions que l'on a occupées pendant la vie. Pourquoi la propriété serait-elle plutôt transmissible ? La situation sociale que nous sommes parvenus à nous faire est pour le moins autant notre œuvre que notre fortune. Si la loi nous défend de disposer de la première, pourquoi en serait-il autrement de la seconde ? Une telle restriction au droit de disposer n'est nullement un attentat contre la conception individuelle de la propriété ; au contraire. Car la propriété individuelle est la propriété commençant et finissant avec l'individu. C'est la transmission héréditaire soit par voie testamentaire, soit autrement qui est contraire à l'esprit individualiste. Il n'y a de véritables difficultés sur ce point que quand il s'agit de l'hérédité testamentaire en ligne directe. Ici une sorte de conflit s'établit entre notre sentiment de justice et certaines habitudes familiales qui sont fortement invétérées. Il est certain que, actuellement, l'idée que nous pourrions être empêchés de laisser nos biens à nos enfants se heurterait à de vives résistances. Car nous travaillons autant pour assurer leur bonheur que le nôtre. Mais rien ne dit que cet état d'esprit ne tienne pas très étroitement à l'organisation actuelle de la propriété. Étant donné qu'il y a une transmission héréditaire et par suite une inégalité originelle entre la condition économique des individus au moment où ils entrent dans la vie sociale, nous cherchons à rendre cette inégalité aussi peu défavorable que possible aux êtres auxquels nous tenons le plus ; nous voulons même la leur rendre positivement favorable. D'où cette préoccupation de travailler pour eux. Mais si l'égalité était la règle, ce besoin serait beaucoup moins vivement ressenti. Car le danger pour eux d'affronter la vie sans autres ressources que les leurs aurait disparu. Ce danger vient uniquement de ce que, actuellement, certains sont munis de ces avantages préalables ; ce qui met ceux qui n'en sont pas pourvus dans un état d'évidente infériorité. Au reste, il n'est pas invraisemblable qu'il reste toujours quelque chose du droit de tester. Les institutions anciennes ne disparaissent jamais entièrement ; elles passent seulement au second plan et s'effacent progressivement. Celle-là a joué un rôle trop considérable dans l'histoire pour qu'il soit possible de supposer qu'il puisse n'en rien survivre. Seulement il n'en survivra plus que des formes affaiblies. On peut imaginer par exemple que chaque père de famille ait le droit de laisser à ses enfants des parts déterminées de son patrimoine. Les inégalités qui subsisteraient ainsi seraient assez faibles pour ne pas affecter gravement le fonctionnement du droit contractuel.

D'ailleurs, il est impossible de faire à ce sujet aucune prévision trop précise, car l'élément indispensable de la réponse fait présentement défaut. En effet, à qui reviendraient les richesses que chaque génération mettrait ainsi en liberté pour ainsi dire, au moment où elle disparaîtrait ? Du moment où il n'y aurait plus d'héritiers naturels ou de droit, qui hériterait ? L'État ? Qui ne voit qu'il est impossible de concentrer des ressources aussi énormes dans les mains déjà si lourdes et si gaspilleuses de l'État ? D'un autre côté, il faudrait procéder périodiquement à une distribution de ces choses entre les individus, ou tout au moins de certaines d'entre elles, à savoir de celles qui sont indispensables au travail, du sol par exemple. Sans doute on peut concevoir ainsi des sortes d'adjudications par lesquelles ces sortes de choses seraient distribuées aux plus offrants, par exemple. Mais il est évident que l'État est trop loin et des choses et des individus pour pouvoir s'acquitter utilement de tâches aussi immenses et aussi complexes. Il faudrait que des groupes secondaires moins

vastes, plus proches du détail des faits puissent remplir cette fonction. On n'en voit guère qui fussent aptes à ce rôle en dehors des groupes professionnels. Compétents pour administrer chaque ordre particulier d'intérêts, susceptibles de se ramifier sur tous les points du territoire, de tenir compte des diversités locales, des circonstances territoriales, ils rempliraient toutes les conditions voulues pour devenir en quelque sorte, dans l'ordre économique, les héritiers de la famille. Si la famille était, jusqu'à présent, mieux indiquée pour assurer aussi la pérennité de la vie économique, c'est qu'elle était un petit groupe en contact immédiat avec les choses et les gens, et que d'autre part elle était douée elle-même d'une véritable pérennité. Mais aujourd'hui cette pérennité n'existe plus. La famille se décompose sans cesse ; elle ne dure qu'un temps ; son existence est discontinue. Elle n'a plus la puissance suffisante pour relier économiquement les générations les unes aux autres. Mais, d'un autre côté, seul un organe secondaire, restreint, peut se substituer à elle. Il peut et il doit avoir plus d'ampleur qu'elle n'en avait parce que les intérêts économiques eux-mêmes ont crû en importance, qu'ils sont parfois épars sur tous les points du territoire. Mais il est impossible que ce soit l'organe central qui soit partout présent et partout agisse à la fois. C'est ainsi que tout nous ramène à conclure en faveur des groupes professionnels ¹.

En dehors de ces conséquences pratiques, cette étude du droit contractuel nous amène à faire une remarque théorique importante. Dans la partie de l'éthique que nous venons de parcourir - c'est-à-dire la morale humaine - on distingue généralement deux classes de devoirs très différents, les uns que l'on appelle les devoirs de justice, et les autres les devoirs de charité entre lesquels on admet une sorte de solution de continuité. Il semble qu'ils procèdent d'idées et de sentiments entièrement différents. Dans la justice, de nouveau on fait une nouvelle distinction : justice distributrice et justice rétributive. La seconde est celle qui préside ou doit présider aux échanges, en vertu de laquelle nous devons recevoir toujours la juste rémunération de ce que nous donnons ; l'autre qui se rapporte à la manière dont les lois, les fonctions, les dignités sont distribuées, réparties par la société entre ses membres. Or, il résulte de ce qui vient d'être dit qu'entre ces différentes couches de la morale, il n'y a que des différences de degré et qu'elles correspondent à une même conscience collective et à un même sentiment collectif considéré à des moments différents de son développement.

Et d'abord pour ce qui est de la justice distributrice et rétributive, nous avons vu qu'elles se conditionnent et s'impliquent mutuellement. Pour que les échanges soient équitables, il faut qu'ils soient justement distribués ; et, bien entendu, la distribution des choses, même si elle avait été faite originairement suivant toutes les règles de l'équité, ne resterait pas juste, si les échanges pouvaient se contracter dans des conditions injustes. L'une et l'autre sont la conséquence juridique du même sentiment moral : le sentiment de sympathie que l'homme a pour l'homme. Il est seulement considéré dans les deux cas suivant deux aspects différents. Dans l'un, il s'oppose à ce que l'individu donne plus qu'il ne recevra, rende des services qui ne sont pas rémunérés à leur vraie valeur. Dans l'autre cas, ce même sentiment exige qu'il n'y ait entre les individus d'autres inégalités sociales que celles correspondant à leur inégale valeur sociale. En un mot, sous l'une et l'autre forme, il tend à effacer, à dépouiller de toutes sanctions sociales toutes les inégalités physiques, matérielles, celles qui tiennent au hasard de la naissance, à la condition familiale pour ne laisser survivre que les inégalités de mérite.

Mais tant qu'il n'est question que de justice, ces inégalités survivent encore. Or, au regard d'un sentiment de sympathie humaine, même ces inégalités-là ne se justifient pas. Car c'est l'homme en tant qu'homme que nous aimons et que nous devons aimer, et non pas en tant que savant de génie, qu'industriel habile, etc. Au fond, est-ce que les inégalités de mérite ne sont pas, elles aussi, des

¹ Cette dernière phrase représente, non une lecture demeurée impossible, mais une restitution évidente du sens.

inégalités fortuites, des inégalités de naissance dont il n'est pas juste à certains égards de faire porter aux hommes la responsabilité. Il ne nous paraît pas équitable qu'un homme soit mieux traité socialement parce qu'il est né de telle personne riche ou élevée en dignité. Est-il plus équitable qu'un homme soit mieux traité socialement parce qu'il est né d'un père plus intelligent, dans de meilleures conditions morales ? C'est ici que commence le domaine de la charité. La charité, c'est le sentiment de sympathie humaine arrivant à s'affranchir même de ces dernières considérations inégalitaires, à effacer, à nier comme mérite particulier cette dernière forme de la transmission héréditaire, la transmission du mental. Ce n'est donc autre chose que l'apogée de la justice. C'est la société qui arrive à dominer complètement la nature, à lui faire la loi, à mettre cette égalité morale à la place de l'inégalité physique qui est donnée en fait dans les choses. Seulement d'une part, ce sentiment de sympathie humaine n'arrive à ce degré d'intensité que chez quelques consciences d'élite ; il reste, dans la moyenne, des consciences trop faibles pour pouvoir aller jusqu'au bout de son développement logique. Nous n'en sommes pas encore au temps où l'homme aime tous ses semblables comme des frères, quelles que soient leur raison, leur intelligence, leur valeur morale. Nous ne sommes pas non plus arrivés à un temps où l'homme soit parvenu à dépouiller assez complètement son égoïsme pour qu'il ne soit pas nécessaire d'attacher du prix provisoirement au mérite, un prix sujet à diminuer, en vue de stimuler le premier et de contenir le second. Et c'est ce qui rend aujourd'hui impossible un complet égalitarisme. Mais d'un autre côté, il est bien certain que l'intensité des sentiments de fraternité humaine va en se développant, et que les meilleurs d'entre nous ne sont pas incapables de travailler sans attendre une exacte rémunération de leurs peines et de leurs services. Voilà d'où vient que nous cherchons de plus en plus à adoucir, atténuer les effets d'une justice distributive et rétributive trop exacte, c'est-à-dire en réalité toujours incomplète¹. Voilà pourquoi, à mesure que nous avançons, la charité proprement dite devient toujours plus [illisible ...] et, par suite, elle cesse d'être comme une sorte de devoir surrogatoire, facultatif pour devenir une obligation stricte et pour donner naissance à des institutions.

¹ Ici manque une phrase de trois lignes absolument illisible et qui d'ailleurs ne paraît pas rompre la continuité du développement.