



J. O. TELLES  
Encadernador  
145, R. da Palma, 147  
LISBOA





DES  
SOCIÉTÉS ANIMALES

DU MÊME AUTEUR :

**Principes de Psychologie** de HERBERT SPENCER, traduits en collaboration avec M. Th. RIBOT, 2 vol. in-8°, de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Prix : 20 fr.

DES  
SOCIÉTÉS ANIMALES

PAR

*Agustino Forte*

ALFRED ESPINAS

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE, AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE DIJON

DOCTEUR ES LETTRES

DEUXIÈME ÉDITION

AUGMENTÉE D'UNE

INTRODUCTION SUR L'HISTOIRE DE LA SOCIOLOGIE EN GÉNÉRAL



PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C<sup>ie</sup>

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1878

*dm*

SOCIETY LIBRARY

1847

## INTRODUCTION HISTORIQUE

---

SOMMAIRE. I. — Le problème : Qu'est-ce qu'une société d'animaux? Il n'a point d'autre histoire que celle du problème connexe : Qu'est-ce qu'une société d'hommes? — Ce problème posé en Grèce par les sophistes. — Solutions présentées : Théorie de Platon : La cité, vivant terrestre, auquel le Sage impose les lois de la vie divine. — Théorie d'Aristote : La société envisagée comme un être concret, faisant partie de la nature et étudiée par la méthode d'analyse expérimentale. — Théorie opposée de Hobbes et de Locke : La société envisagée comme une œuvre artificielle, une conception abstraite, soumise aux seules lois de la logique et placée en dehors de la nature. — Retour aux vues d'Aristote et à sa méthode : Spinoza. — Ces vues sont compatibles avec la métaphysique de Leibniz comme avec celle de Spinoza. Elles sont confirmées par Montesquieu, les économistes et Condorcet.

II. — Obstacle qui s'oppose à leur développement : l'idée d'absolu en politique; Rousseau : l'Etat conçu comme un

artifice qu'entretient la raison des citoyens perpétuellement en acte. — Premier essai de conciliation entre les deux tendances opposées : Kant. — Fichte renouvelle Rousseau. — Hegel obtient une conciliation définitive : la société, fait de nature, être organisé, en même temps qu'idée de l'esprit réalisée artificiellement : l'absolu relatif. — Joseph de Maistre, sur les traces de Vico, poursuit la démonstration du caractère spontané, naturel de la vie sociale : « L'art est la nature de l'homme. »

III. — A partir de Hegel, progrès continu des vues d'Aristote par une triple voie : L'histoire, l'économie politique, la biologie. — La sociologie constituée par A. Comte et Spencer. — Pénétration croissante des deux doctrines adverses l'une par l'autre. — Si le point de vue naturaliste laisse subsister la morale ? Il y en a une, bien que rudimentaire, chez les animaux, en vertu des lois mêmes de la société, *a fortiori* chez l'homme.

---

Τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ.

(ARISTOTE, *Politique*, I, I, 9.)

## I

Le fait des sociétés animales est connu : il n'est pas expliqué. On ne l'a rattaché à aucune loi générale de la nature. La seule conception qui dépasse à ce sujet la constatation du fait même se rencontre comme au hasard dans les écrits des naturalistes ; ils ont appelé çà et là certaines agglomérations d'animaux colonies, républiques ou royaumes. Mais cette sorte d'appellation n'a que peu contribué à éclaircir la nature des sociétés animales ; car en même temps les politiques voulant désigner les corps sociaux par un caractère qui leur fût commun avec d'autres êtres et songeant les uns à leur industrie, les autres à leur multitude, les autres enfin à leur croissance lente et spontanée, les appelaient ici des ruches, là des fourmilières, ailleurs des polypiers ou même des arbres. De la sorte, tandis que les naturalistes obéissaient à un besoin inconscient de généralisation en comparant les sociétés animales aux sociétés humaines, les politiques suivaient le même penchant en comparant les sociétés humaines aux sociétés animales. Mais comme ni les uns ni les autres ne se préoccupaient de savoir en quoi cette comparaison était rationnelle, ils augmentaient ainsi la confusion au lieu de la dissiper.

Il n'y a pas de science du particulier ; ces deux

groupes de faits au moins analogues, désignés par le même mot, ne seront expliqués que quand ils auront été ramenés à une même loi par la découverte de leurs caractères communs. C'est une tentative aussi vaine que fréquemment renouvelée que celle de découvrir les lois de la vie sociale dans l'homme indépendamment de toute comparaison avec les autres manifestations de la vie sociale dans le reste de la nature. Mais il faut reconnaître qu'un simple rapprochement ne suffit pas : une étude approfondie des deux termes de la comparaison est la condition préliminaire indispensable d'une détermination exacte de leurs rapports. Voilà pourquoi nous portons cette fois toute notre attention sur les sociétés animales. Quand ensuite la connaissance expérimentale des sociétés humaines sera assez avancée, la comparaison pourra être fructueuse et une généralisation destinée à les embrasser les unes ou les autres sous une même loi sera tentée avec quelque chance de succès.

Nul être vivant n'est seul. Les animaux particulièrement soutiennent des rapports multiples avec les existences qui les environnent ; et, sans parler de ceux qui vivent en commerce permanent avec leurs semblables, presque tous sont entraînés par les nécessités biologiques à contracter, ne serait-ce que pendant un court moment, une intime union avec quelque autre individu de leur espèce. Au-dessous même des régions où les sexes sont distincts et séparés, on trouve encore quelques traces de vie sociale soit chez les animaux qui demeurent, comme les plantes, attachés à une souche commune, soit chez les êtres inférieurs

qui, avant de se séparer de l'organisme qui leur a donné naissance, restent quelque temps soudés à lui et incorporés à sa substance. Ainsi la vie en commun n'est pas dans le règne animal un fait accidentel; elle n'apparaît pas çà et là d'une manière fortuite et en quelque sorte capricieuse; elle n'est point, comme on le croit souvent, le privilège de quelques espèces isolées dans l'échelle zoologique, castors, abeilles et fourmis; elle est au contraire, et nous nous croyons en mesure de le prouver abondamment dans le présent ouvrage, un fait normal, constant, universel. Depuis les plus bas degrés de la série jusqu'aux plus élevés, tous les animaux se trouvent à quelque moment de leur existence engagés dans quelque société; le milieu social est la condition nécessaire de la conservation et du renouvellement de la vie. C'est là une loi biologique qu'il ne sera pas inutile de mettre en lumière. Et de plus, depuis les plus bas degrés de la série jusqu'aux plus élevés, on observe dans le développement des habitudes sociales une progression sinon uniforme, du moins constante, chaque groupe zoologique poussant toujours un peu plus loin dans un sens ou dans l'autre le perfectionnement de ces habitudes. Enfin, les faits sociaux sont soumis à des lois, et ces lois sont les mêmes partout où de tels faits se montrent, en sorte qu'ils forment dans la nature un domaine considérable ayant son unité distincte, un tout homogène et bien lié dans toutes ses parties.

C'en est assez pour que la science s'y attache. Si ce que nous avançons est vrai, il y aurait déjà quelque intérêt à établir par des observations la généralité du

fait de la vie collective, à en suivre les manifestations de plus en plus éclatantes dans toute l'échelle zoologique, à en chercher les lois essentielles. C'est là ce que nous allons tenter, sans nous dissimuler la nouveauté, et, partant, les difficultés de l'entreprise.

Mais des questions plus délicates, d'une portée supérieure, viendront se mêler à cette recherche expérimentale et en accroîtront les difficultés en même temps qu'elles en doubleront l'intérêt.

En effet, nous ne tarderons pas à nous apercevoir, en suivant la série des groupes sociaux formés par l'animalité, que la représentation, c'est-à-dire un phénomène psychologique, y joue un rôle de plus en plus important, et qu'elle y devient bientôt la cause prépondérante de l'association. Nous verrons dès lors que comme les éléments constitutifs du corps vivant forment par leur participation à une même action biologique un seul tout qui n'a dans la pluralité de ses parties qu'une seule et même vie, de même les animaux individuels qui constituent une société tendent à ne former, par l'échange de leurs représentations et la réciprocité de leurs actes psychiques, qu'une conscience plus ou moins concentrée, mais une aussi et en apparence individuelle. De là naîtra un double problème que nous n'aborderons pas de front dès l'abord, mais dont nous préparerons la solution au cours de notre classification des sociétés : 1° Quel est le rapport des individus avec le centre psychique auquel leur activité se rattache, avec le groupe dans lequel ils naissent à la vie comme corps séparés et comme consciences distinctes ? Comment concilier l'individualité des par-

important

N.B.

N.B.

ties et celle du tout? et si le tout forme un individu véritable, comment, dans l'animalité, une conscience collective est-elle possible? 2° Quelle sorte d'être est la société? est-elle un être à proprement parler, quelque chose de réel et de concret, ou bien ne faut-il voir en elle qu'une abstraction, une conception sans objet, un mot? Bref, la société est-elle un vivant comme l'individu, aussi réelle, et dans ce cas même plus réelle que lui, ou bien n'est-elle qu'une unité de collection, une entité verbale dont l'individu forme toute la substance?

N. B.

La gravité de ces problèmes n'est point restée inaperçue. Ils n'ont pas encore été posés nettement au sujet des sociétés animales, mais ils ont été agités plus d'une fois à propos des sociétés humaines. Çà et là dans ces controverses, le fait des sociétés animales a été indiqué sommairement, et on s'en est servi comme d'un argument pour soutenir les doctrines les plus opposées. Il nous appartient donc, avant d'entrer dans l'étude de ce fait, de passer en revue les principaux systèmes de philosophie sociale, ne serait-ce que dans leurs principes essentiels, d'abord pour découvrir quelles sont les solutions diverses que comporte le problème de la vie sociale en général, ensuite pour déterminer quelles sont les théories produites jusqu'ici, bien qu'en passant, par les philosophes sur les sociétés animales en particulier.

Les premiers qui aient, en Grèce, présenté une vue synthétique sur la nature de la société humaine sont les Sophistes. Quels sont ceux d'entre eux à qui nous devons faire honneur de cette conception ? L'antiquité est muette à ce sujet ; il semble que les idées que nous allons exposer appartenaient moins à un homme ou même à un groupe d'hommes qu'à un temps et à une société. Elles paraissent s'être répandues à Athènes comme d'elles-mêmes vers le moment où florissaient les Sophistes et n'avoir reçu d'eux qu'une forme plus frappante et des développements plus hardis. C'étaient à la vérité plutôt les citoyens épris de nouveautés qui les adoptaient ; mais ils les adoptaient sans cesser d'être et de se croire honnêtes citoyens ; et tandis qu'ils s'en servaient avec empressement pour critiquer les anciens abus, ils étaient loin de se douter qu'ils exposaient ainsi le vieil édifice de la cité à une ruine irrémédiable.

Les Sophistes pensaient donc en général plus ou moins explicitement (c'est Platon, un ennemi, qui résume ainsi leur doctrine) que le monde se divise en deux parts : l'une régie par la nature et ses lois immuables, l'autre gouvernée par l'arbitraire volonté des hommes (*Lois*, 889, b). La première est immense : tous les êtres inanimés et animés, l'homme lui-même en tant que production de la nature, y sont compris ; la seconde est petite et inféconde, elle ne contient que les œuvres humaines, nos instruments, nos demeures, nos lois et nos croyances. De là, deux sortes de manière d'être : par nature (*φύσει*), par position ou artificiellement (*θέσει*).

La société est-elle donc un être de convention, créé et entretenu par l'artifice humain ? Telle n'est pas précisément la doctrine des sophistes. A en juger par le discours de Calliclès dans le *Gorgias*, elle serait plutôt le contraire. La plupart de nos lois sont, il est vrai, arbitraires et conventionnelles ; mais il y en a d'autres que nous négligeons, qui dérivent du jeu des forces sociales, du choc des intérêts et des passions, et celles-ci sont naturelles. C'est sur celles-ci que doivent se modeler les autres ; on se révolte inutilement contre elles ; il faut toujours y revenir bon gré mal gré. En vain les hommes ont cherché à faire prévaloir le droit conventionnel sur le droit naturel ; la volonté du plus fort rompt facilement ces fragiles barrières (*Gorgias*, Discours de Calliclès). Du reste, la doctrine est susceptible, comme le fait remarquer Platon lui-même, d'une interprétation fort acceptable, si l'on considère que la volonté générale, d'où résulte la détermination du bien et du mal suivant la loi civile, est en somme plus forte que les caprices individuels. Nous trouvons donc là pour la première fois exprimée cette idée, que l'organisation sociale est un fait de nature, qui se produit, sinon au hasard, du moins spontanément, antérieur et supérieur aux conventions et aux artifices humains.

Un passage ironique d'Aristophane (*Nuées*, 1410-1430) nous apprend que les partisans de la sagesse nouvelle recouraient à la comparaison de la société humaine avec les sociétés animales pour découvrir le vœu de la nature dans l'organisation de la famille et de la cité. « N'était-il pas un homme comme nous, celui qui porta

N.

N. B.

le premier cette loi, qu'un fils ne doit pas battre son père, et qui la fit adopter à ses contemporains? Pourquoi ne pourrais-je pas faire une loi nouvelle qui permit aux fils de battre leurs pères, comme ceux-ci ont battu leurs enfants? Vois les coqs et les autres animaux : ne se défendent-ils pas contre leurs pères? Et cependant quelle différence y a-t-il entre eux et nous, si ce n'est qu'ils ne rédigent pas de décrets? »

De ce point de vue les sophistes eussent pu conclure à la légitimité des haines de races; de même que la lutte est naturelle entre deux familles ou deux bandes d'animaux, la guerre et la négation réciproque de tout droit semblent naturelles entre les Grecs et les Barbares. Mais ils étaient surtout frappés du caractère factice, arbitraire des institutions fondamentales de la cité grecque, et ils condamnaient comme participant à cet ensemble de conventions ces deux vestiges de l'état de nature, l'exclusion de l'étranger et l'esclavage. C'est ce qui résulte du moins de la parole si connue d'un sophiste dans le *Protagoras* « Vous tous qui êtes ici, je vous regarde tous comme parents, alliés et concitoyens selon la nature, si ce n'est pas selon la loi. Le semblable, en effet, a une affinité naturelle avec son semblable; mais la loi, ce tyran des hommes, fait violence à la nature en bien des occasions (*Protagoras*, trad. COUSIN, p. 70) » et c'est ce qu'indique le passage d'Aristote se rapportant sans aucun doute aux mêmes théories politiques. « D'autres prétendent que l'esclavage est contre nature; car la distinction entre l'homme libre et l'esclave est l'œuvre de la loi; la nature ne fait entre eux aucune différence. C'est

pourquoi l'esclavage n'est pas juste, étant fondé sur une violence que fait la loi à la nature (ARISTOTE, *Politique*, I, II, 3). » On voit que les sophistes condamnaient déjà les faits existants au nom d'un état de nature plus parfait qui n'existait que dans leur esprit : procédé cher aux réformateurs de tous les temps. n.

Tout l'effort de Socrate, et de ceux que Cicéron appelle avec raison les socratiques, porta contre cette thèse, grosse de désordres : qu'il y a une divergence, un désaccord profond entre les lois naturelles et les lois positives de la cité. On ne peut nier, quoi qu'en ait dit Grote, qu'au point de vue athénien les sophistes furent ce que nous appellerions des révolutionnaires et les socratiques ce que nous appellerions des conservateurs (1). Socrate reconnaît que les phénomènes sociaux sont soumis comme tous les autres groupes de phénomènes à des conditions spéciales; et il soutient que ces conditions font l'objet d'une science sans laquelle on ne mérite pas le nom de *politique*. Il s'indigne de voir que nul ne saurait prétendre à être pilote, architecte ou médecin sans la connaissance des lois de la navigation, de la construction et de la vie, tandis que les premiers venus, dépourvus de toute connaissance spéciale, prétendent, sans exciter l'étonnement, au gouvernement des cités. Mais il soutient en même temps que ces lois ou conditions essentielles de l'existence des sociétés sont précisément les lois positives et la justice telle qu'elle est inscrite dans les codes. En n.

(1) Voir GROTE, vol. XII de son Histoire grecque.

effet, dit-il (*Mémor.*, IV, 4, 12, 13, 19, 25), les lois écrites ne sont pas arbitraires; elles reposent sur des lois non écrites que les dieux eux-mêmes ont gravées dans le cœur de l'homme. Sinon, comment les différents peuples tomberaient-ils d'accord sur les plus générales de ces conditions, et en auraient-ils fait le fondement de leur législation? Méconnaître ces lois c'est donc à la fois une impiété et une trahison envers la patrie. Telle est la tendance de tous les socratiques et particulièrement de Platon : ils se rangent du côté de ceux qui font de la société une chose de nature (*τῶν φύσει*); seulement ils regardent la nature comme un effet de la volonté divine, les lois morales naturelles sont en même temps surnaturelles à leurs yeux, et la religion, la morale religieuse n'est pas moins intéressée que la cité à leur conservation.

La politique de Platon peut donc être divisée en deux parties : d'un côté il soutient que les lois sociales sont naturelles et conformes aux lois observées dans les sociétés animales; de l'autre il s'efforce d'établir que la vraie nature de ces lois se trouve dans l'idée éternelle du Juste, et que les cités rencontrent leurs conditions normales d'existence dans leur conformité à l'idéal absolu. On va voir l'opposition profonde qui existe entre ces deux doctrines, opposition que Platon n'a jamais réussi à effacer dans une synthèse supérieure. Platon est à la fois le plus réaliste et le plus idéaliste des théoriciens de la politique.

Si ce n'est Xénophon, le plus fidèle représentant après lui des tendances politiques de Socrate, nul n'a

montré autant d'horreur que Platon pour ces impies qui voient, dans les lois civiles et religieuses, des conventions humaines. Il veut qu'on se précipite contre eux à grands cris (*Lois* 889, b, et tout le livre X) et qu'on ne néglige aucun effort pour leur prouver que la société avec ses institutions antiques est un produit de la nature, une œuvre de la providence créatrice. Telle est, en effet, la thèse qui fait le fond des dialogues politiques. Elle y est, comme on va le voir, très fortement soutenue.

D'abord, la vie sociale a pour premier moteur l'habitude, c'est-à-dire un ensemble de tendances permanentes, en un mot des mœurs d'où dérivent les lois. Sans les mœurs, les lois ne resteraient pas debout un instant; sans les mœurs, il n'y aurait pas de lois à faire, puisque celles-ci ne sont que les mœurs mêmes réduites en formules (*Lois* 793, a). Les mœurs à leur tour dépendent de l'opinion, non de l'opinion réfléchie et scientifique, mais de l'opinion spontanée et, comme nous le dirions, inconsciente des peuples (752, c). Le climat, la nourriture, toutes les circonstances extérieures de cette sorte, influent beaucoup sur la tournure des idées comme sur la constitution des corps (747, d). La bonne ou la mauvaise constitution des cités, leur bon ou leur mauvais gouvernement dépendent donc avant tout des influences du milieu cosmique; la nature leur dispense ou leur refuse des circonstances favorables (709, a).

Le besoin est la cause déterminante de l'organisation sociale; sous son action, la population, composée à l'origine d'individus semblables, se divise en

groupes occupés de fonctions diverses, lesquels sont bientôt indispensables les uns aux autres. Cette loi que nous appelons *de la division du travail* est posée par Platon avec toute la netteté désirable (*Rép.* 379, a), et il en donne les raisons précises : 1° on réussit mieux dans un travail qu'on a choisi conformément à ses aptitudes ; 2° on fait mieux et en plus grande quantité et avec moins de peine ce qu'on fait constamment ; 3° on perd moins de temps et moins d'occasions favorables quand on est tout entier consacré à une seule tâche (1). C'est ainsi que s'établit entre les diverses classes une solidarité qui les rend chères les unes aux autres.

De plus, les hommes d'une même cité sont issus de la même terre, et ne peuvent manquer de s'aimer comme des frères, s'ils se considèrent comme enfants de la même patrie (*Rép.* 414, d). Les liens du sang resserrent aussi incessamment l'union déjà intime de tous les membres de la cité platonienne ; comme dans un troupeau, les pères y sont inconnus de leurs enfants et ceux-ci de leurs pères, en sorte que tous les hommes faits sont disposés à se dévouer pour la progéniture commune, et que tous les jeunes gens ont de la déférence pour les hommes faits. Les femmes, comme les femelles de chiens, partagent tous les travaux des hommes. Si les plus belles s'unissent aux plus beaux, une sélection s'opère dans la race,

(1) Εκ δὴ τούτων πλείωτε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἰς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη. (*Rep.* 370, c.)

d'autant plus sûrement que les enfants mal venus sont abandonnés. En général, les enfants ressemblent aux parents et apportent en naissant les mêmes aptitudes, ce qui les détermine à entrer dans la même classe. L'éducation, aussi puissante sur l'homme que sur l'animal et la plante, confirme les effets de la sélection et de l'hérédité. Elle inculque aux jeunes citoyens ces croyances et ces habitudes sans lesquelles les lois sont inefficaces.

Ainsi s'établit en quelque sorte d'elle-même l'unité de la cité; ainsi s'explique la résistance qu'offrent les corps sociaux aux nombreuses causes de destruction qui viennent les assaillir. Un Etat est un corps vivant, semblable à un individu. Ses différentes classes sont comme les différentes facultés de l'être individuel; il est doué comme l'homme même, d'une âme, émanation de l'âme universelle. Comme l'homme, il naît, se développe et meurt; comme l'homme, il a ses maladies qui résultent du conflit de ses fonctions, faites pour l'accord et l'harmonie. Ce sont bien là les caractères d'un être de nature : on ne peut pousser le naturalisme plus loin.

Voilà un aspect de la doctrine; elle en a un autre tout opposé. Ne l'oublions pas : les sciences ont toutes commencé par être des arts; et la politique pratique a été cultivée longtemps avant la connaissance spéculative des sociétés. Platon ne recherche pas ce qu'est la société humaine; il veut savoir ce qu'elle *doit* être. Aussi ses ouvrages renferment-ils moins des observations sur les faits sociaux que des règles sur la vie sociale. La morale est le guide de sa politique. La

morale veut que l'homme soit vertueux ; c'est donc à ce but que doit tendre la politique. En quoi consiste la vertu ? Elle est tout individuelle. C'est le triomphe, dans l'individu, de la raison sur les penchants organiques, c'est la victoire de l'âme sur le corps. La cité sera parfaite, non quand elle sera comme un animal quelconque, saine, abondante et prospère, mais quand elle sera construite de façon à rendre les citoyens vertueux. Pourvu qu'elle atteigne ce but, peu importe qu'elle dépérisse, ou plutôt il faut qu'elle l'atteigne à quelque prix que ce soit, car à partir de ce moment elle sera inévitablement prospère, et d'ailleurs, la vie n'a par elle-même aucune valeur. Nul ne sait s'il vaut mieux vivre ou mourir. Mais, ce but, la cité peut-elle l'atteindre à elle seule ? Non : car elle est, en tant que corps vivant, composée elle-même d'une âme et d'un corps ; et la matière qui est en elle est emportée comme toute matière par un mouvement instable et désordonné, outre qu'elle est composée de parties multiples. Or, le changement et la multiplicité des désirs sont contraires à l'essence de la vertu. Toute vertu est une et constante. Pourquoi ? Parce que *l'Idée du bien* a elle-même ces caractères, et que la vertu n'est que la réalisation de cette idée. Il est donc nécessaire que la cité reçoive du dehors l'empreinte de la constance et de l'unité. Jamais une multitude ne sortira, livrée à elle-même, des révolutions et du chaos. Bête farouche et stupide, elle ne saurait se conduire elle-même.

Ce principe posé, il ne reste plus qu'à dire comment cette double marque sera imprimée à la cité. Les

êtres sont nés dans l'ordre même de leur perfection respective. Dieu, unité et immobilité absolues, est à l'origine des choses; l'âme du monde où les éléments divers sont unis dans des proportions parfaites et où le mouvement, s'accomplissant en cercle, revient sur lui-même, a préexisté à toutes les autres âmes. Puis sont venues les âmes des astres liées à de grands corps vivants, et qui dans ces corps sont la cause d'une unité moins parfaite, mais résultant encore des proportions simples, ainsi que d'un mouvement plus varié, mais autant que possible toujours semblable à lui-même. Ce n'est que postérieurement qu'ont été créés les démons de l'Ether, de l'Air et des Eaux; enfin, l'homme et les autres vivants formés du limon de la terre. Or cette hiérarchie d'Êtres est une hiérarchie de sociétés. Dans le premier principe résident les essences, formant entre elles une société parfaite, aussi incapable d'opposition que de changement; les astres offrent le modèle d'une société dont les perfections reflètent, autant que le permet la matière qui est en eux, les perfections du premier principe. C'est ce modèle que l'âme sociale doit réaliser à son tour. En le faisant elle ne s'écartera pas de la nature; car la nature est précisément ce qui est un et immuable en chaque chose. Rendre la cité des hommes une et stable comme la cité du ciel, effacer en elle toute opposition et toute variation, de façon à ce qu'elle ressemble autant que possible à Dieu même, c'est rapprocher cette cité de sa vraie nature. Quel beau dessein et quel but plus sublime peut se proposer le politique! Mais que dis-je? Le

politique ne peut être ici qu'un philosophe, puisque seul le philosophe connaît l'Idée du bien dont il s'agit de reproduire les caractères sur la matière éparsée et changeante.

Le sage est le représentant de Dieu, le bras dont Dieu se sert pour façonner cette matière rebelle : il est l'âme de la cité, qui devant lui n'est plus qu'un corps inerte. Il dédaigne de réformer les vieilles cités, trop corrompues et abandonnées sans remède à leurs discordes et à leur amour du changement. Il prend une jeune colonie ; commence par l'épurer avec soin de tout élément pervers ; ni l'exil, ni les derniers supplices ne lui paraissent trop sévères, s'il peut à ce prix assurer la vertu de ceux qui restent. D'abord, il établit des lois, mais le mieux est qu'il puisse s'en passer ; sa volonté, partout présente et sans cesse en éveil, étant illuminée par l'idée du bien, assurera mieux les destinées morales des citoyens que des lois incomplètes et boiteuses. Il décrète la communauté des biens et exécute lui-même le partage des terres. Il défend à ses sujets de s'enrichir ; il proscriit les professions de luxe ; il bannit les poètes. Il prend les mesures nécessaires pour que les plus beaux hommes soient unis aux plus belles femmes en temps convenable. Il veille à ce que les enfants restent inconnus de leurs mères elles-mêmes et fait conduire à certaines heures toutes les mères près de leurs nourrissons qu'elles allaitent indistinctement. Il fixe le nombre des enfants dont la cité a besoin. Il détermine la classe à laquelle chacun devra appartenir suivant ses aptitudes. Il empêche chacun de sortir de ses attributions,

qui ne doivent être que d'un seul genre. A chacun la sienne : aux artisans le travail, aux guerriers le péril, aux philosophes la science ; le bonheur à personne, L'éducation est dans la main du roi philosophe ; les études, les jeux, les chants des enfants, tout, jusqu'aux promenades des femmes enceintes et au mouvement des berceuses est réglé par sa volonté et rien de tout cela ne doit changer jamais : son principal effort consiste à immobiliser tous les usages dans des formes une fois établies. En résumé, il est dans la cité ce qu'est le berger dans son troupeau. La comparaison n'a rien de métaphorique ; il est, en effet, d'une race supérieure aux autres hommes, étant un homme divin. Le gouvernement divin a jadis été réalisé sur terre ; non seulement les fils de Neptune ont régné sur l'île Atlandide, mais les dieux en personne ont daigné antérieurement régner sur les mortels. « En ce temps-là un dieu les gouvernait lui-même, comme de nos jours les hommes, race supérieure, font paître les races inférieures des animaux (*Polit.* 271, e). » Temps à jamais regrettable ! La vertu ne régnera de nouveau, et l'humanité ne sera heureuse que quand la philosophie ramènera ce régime sur la terre.

S'il y a une politique artificielle, s'il y a une doctrine où la société est conçue comme une pure machine dont une force extérieure fait mouvoir les ressorts, on peut dire que c'est la politique et la doctrine de Platon. Toute spontanéité est refusée par lui aux membres du corps social, si ce n'est à un seul, qui reçoit son impulsion du ciel. A vouloir communiquer à la cité une nouvelle vie, il la réduit à n'être plus

qu'un instrument inerte entre les mains du sage ; ou plutôt à vouloir se passer de l'observation, à prétendre construire la science sociale *a priori*, il fait de la société un amas d'abstractions, un système de concepts vides (1). C'est le sort réservé à tous ceux qui, dans la suite, doivent se servir de la même méthode ; nous nous en convaincrions bientôt.

Des deux parties que nous avons distinguées dans la politique de Platon, son disciple, Aristote, accepte la première et la remanie profondément pour lui imprimer un caractère scientifique. Il rejette presque entièrement la seconde.

La politique, selon lui, a pour but de savoir ce qui est, non ce qui doit être. Elle ne fabrique pas une nature humaine à son gré ; elle prend les hommes tels que la nature les lui donne, et tâche d'en tirer le meilleur parti possible (2). Elle ne dépend pas de la morale ; au contraire, la morale n'en est qu'une partie. Car la société civile porte en elle les conditions de tout bien pour l'individu ; et c'est en elle que celui-ci réalise sa fin, arrive à la plénitude de sa perfection, au développement de sa nature. La fin de l'homme est éminemment une fin sociale (*Ethiq. à Nic. I, 5.*). Les règles de l'activité humaine dérivent donc de la connaissance des lois du milieu où se déploie cette activité ; la politique précède nécessairement la morale. La cité est pour Aristote une production de la nature,

(1) Voir notre thèse latine : *De civitate apud Platonem qua fiat una*, G. Baillièrre, 1877.

(2) Ἄνθρωπος οὐ ποιεῖ τὴν πολιτικὴν, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως, χρῆται αὐτῷ. (*Politique, I, III, 21.*)

un vivant, ζῷον, qu'il convient d'étudier par la même méthode que tous les êtres animés, par l'analyse expérimentale (ARIST., *Politique*, I, 1, 3). Remonter de sa forme actuelle à sa forme primitive, pour saisir l'élément qui le constitue, telle est la tâche qu'il s'est proposée. L'élément de la société n'est pas à proprement parler l'individu, c'est le couple, composé de deux êtres qui n'ont à eux deux qu'une seule vie, parties inséparables d'un même tout (*Politique*, I, 1, 4), comme Platon l'a pressenti dans le *Banquet*. La famille, en se multipliant, forme le dème (Id., I, 1, 7) ou bourgade; les dèmes en se multipliant forment la cité. De l'individu à la cité s'établit ainsi, non plus un rapport logique, par voie de comparaison, mais un passage historique, par voie de filiation et de développement (voir tout ce même paragraphe 7). La loi organique qui régit la société humaine est celle qui régit tout corps vivant, toute collection d'êtres vivants. L'homme, en effet, n'est pas seul sociable; il l'est seulement, grâce au privilège du langage articulé, à un plus haut point que les animaux (loc. cit., 9). Il est vrai que les associations qu'il forme, nées de la nécessité et du besoin, laissent loin derrière elles, à mesure qu'elles se développent, les associations analogues que l'on rencontre chez les animaux. La vraie nature d'un être se révèle dans son achèvement; or, la société humaine n'est achevée que le jour où elle se fonde sur la communion des idées du bien et du mal, du juste et de l'injuste, le jour en un mot où elle devient un organisme moral (loc. cit., 10). Mais bien que cette société semble s'élever par là

au-dessus de la nature, elle ne s'en détache point, elle la résume. Tel est l'esprit de la philosophie politique d'Aristote : nous nous contenterons d'en indiquer les traits principaux.

1° Puisque la société est un vivant, elle est soumise à la loi de naissance et de mort, de croissance et de dépérissement qui régit toute vie. Le changement est sa condition. C'est une tentative chimérique que de prétendre lui imposer une constitution immuable. Différentes selon les temps, les sociétés diffèrent aussi suivant les milieux. Nulle constitution ne convient à tous les peuples (*Politique*, IV, 1, 3 et 5).

2° Nul être vivant n'est composé de parties similaires. La société doit être composée de parties qui sont séparées les unes des autres par des différences intimes. Voilà pourquoi la famille, élément social, est elle-même formée d'éléments hétérogènes : l'homme, la femme, les enfants. Cette différence de nature entre les éléments est la condition de leur concours. C'est cette différence, en effet, qui rend possibles la subordination d'une part, la direction de l'autre, c'est-à-dire le gouvernement (*Id.*, I, 1, 4; II, 8 et 9). Au sein de la famille, l'unité s'établit grâce à la supériorité de l'homme sur la femme (*Id.*, I, 1, 12; v, 1), les enfants et les esclaves; au sein de la tribu, l'autorité domestique se change en une autorité patriarcale, et c'est à l'image de celle-ci que s'est formée dans une association plus étendue encore, puisqu'elle est composée de tribus, l'autorité royale. Bientôt le pouvoir royal lui-même change de forme; d'absolu qu'il était, il devient limité. La justice élève de toutes parts

autour de lui ses barrières invisibles. Mais cette fiction admirable en vertu de laquelle tous les citoyens jouissent des mêmes droits (*Politique*, III, ix, 4), fiction sur laquelle repose toute cité digne de ce nom, ne change point la nature intime du gouvernement. Il reste l'expression extérieure de l'organisme social; le lien de subordination de ses parties diverses. Les vertus (ou mérites) des citoyens constituent un système de forces dont il révèle les variations d'équilibre (Id., III, vi, 15).

Conséquence nécessaire : le rapport des parties vient-il à changer? un mode d'équilibre nouveau en résulte; le gouvernement change. C'est ce qui arrive quand un des éléments de la cité croît en nombre. Il y a plus : le nombre des citoyens pris dans leur universalité vient-il à croître en proportion notable, l'ancienne constitution ne peut désormais leur convenir. A une constitution donnée correspond une population donnée, et réciproquement (Id., IV [7], iv, 6). L'organisme social de la cité antique est fait pour comprendre environ 10,000 citoyens : ou ce nombre sera maintenu, ou la cité périra. En résumé, la nature de l'organisme social dépend non seulement de la nature de ses éléments, mais encore du rapport numérique de leurs différents groupes et enfin de leur nombre absolu.

3° Il ne faut pas croire que dans la société la distinction des parties exclue l'unité organique. Certes, les instruments inanimés qui servent à la vie sociale, les richesses, les outils, les constructions, doivent être considérés comme en dehors du corps vivant collectif.

Mais tous les êtres humains qui le composent sont organes par rapport au tout, bien qu'à des titres divers, et plus ou moins directement (*Politique*, I, II, 4). L'esclave est organe de la famille, bien que séparé du chef (1). Nous en pouvons tirer cette vérité générale que les seuls organismes ne sont pas ceux dont les parties se touchent, comme dans le corps individuel. L'organisation repose, non sur le contact des parties, caractère accidentel, mais sur la réciprocité des fonctions vitales (*Politique*, III, I, 11). Deux populations juxtaposées ne forment pas nécessairement une cité (Id., III, v, 12).

4° La fonction organique par excellence est la communion des pensées qui entraîne le concours des volontés. Une multitude d'hommes assemblés, délibérant sur les affaires d'une cité, doit être à la rigueur considérée comme ayant une même conscience, une seule raison (Id., III, VI, 4). La délibération qui précède la décision prise en commun n'est pas autre en nature que la délibération de l'individu; seulement ici l'individu collectif jouit d'une sagesse d'autant plus grande qu'il dispose d'organes plus nombreux, et condense des expériences plus étendues et plus variées (loc. cit.).

5° L'individu isolé ne saurait être le terme de la science. Il ne se suffit pas à lui-même et par conséquent ne s'explique pas lui seul (*Politique*, I, I, 12). Il ne se suffit pas pour la perpétuation de l'espèce; il ne se

(1) Id., I, II, 20. Cette théorie de l'organe *séparé* nous paraît de la plus haute importance au point de vue sociologique.

suffit pas, du moins d'une manière durable, pour la défense et l'entretien de sa vie; il ne se suffit pas pour le développement des idées et des puissances morales qui sont sa vraie nature et sa suprême fin. Supprimez l'organisme moral formé par la cité, les familles qui la composent vont aussitôt s'entrechoquer, puis se disperser et, si elles ne périssent point, se dégrader tellement qu'on sera embarrassé pour les distinguer des familles animales. Comme il arrive à la main séparée du corps, elles n'auront plus d'associations humaines que le nom. Et en effet, la famille animale est capable jusqu'à un certain point de se gouverner et de se conduire; elle peut même, en s'associant avec d'autres familles, former un semblant de cité dont les membres sont unis par un échange de services et de signes sympathiques exprimant la joie ou la douleur (*Histoire des animaux*, I, 10) : ce qui lui manque, c'est l'idée du juste, et un langage assez développé pour l'exprimer. L'homme ne doit donc jamais être étudié en dehors de l'organisme social qui seul lui communique son véritable caractère. La cité est un tout dont il ne le faut pas séparer, même en idée, car, dans l'ordre de la science, le tout est antérieur à ses parties, la cité au citoyen.

Telle est dans ses traits essentiels la politique d'Aristote. Bien que composée des mêmes éléments que celle de Platon, elle est profondément différente parce qu'un autre esprit a présidé à leur disposition. Je sais bien qu'Aristote admet l'existence d'une vertu et d'une félicité contemplatives, purement individuelles; lui aussi recherche un type d'état parfait; mais d'une

part son idéal s'harmonise si bien avec les conditions offertes par la réalité dans son temps et dans son pays, qu'il n'est plus qu'un résumé des lois générales de la vie sociale en Grèce; d'autre part, la vie contemplative, telle qu'il la dépeint, n'est possible qu'à l'abri de bonnes lois et d'un gouvernement tutélaire, œuvres de la vertu agissante; enfin, rien d'étonnant qu'Aristote ait payé son tribut aux préjugés scientifiques de ses contemporains; il suffit à sa gloire d'être le fondateur de la politique expérimentale. C'est lui qui, le premier, a montré que l'art par lequel la société humaine se construit et se gouverne n'est qu'une application des lois de la nature (1).

(1) Les stoïciens posèrent le problème dans les mêmes termes : τὸ δὲ δικαίον φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει. (STOBÉE, *Ecl.*, II, p. 184.) Mais au moment où ils écrivent et enseignent, la cité expire. La cité de Jupiter dont parle Marc-Aurèle est la négation de toute cité. Les croyances religieuses sur lesquelles était fondée la cité antique ayant disparu, l'organisme politique dont elles étaient l'âme mourait avec elles. La religion des empereurs ne prêta au grand corps de l'empire qu'une vie factice. La chrétienté s'efforça de réaliser le mot de saint Paul : « De même que nous n'avons qu'un seul corps en plusieurs membres, chaque membre ayant une fonction différente, de même, bien qu'innombrables, nous ne sommes qu'un seul corps en Christ et sommes les membres les uns des autres, chacun avec des grâces différentes. » (*Rom.*, XII, 4; *I Corinth.*, XII, 12.) Saint Augustin a montré dans sa *Cité de Dieu* ce qu'il faut entendre par ces mots au point de vue de la théologie chrétienne. Vivre conformément aux lois de la nature, ce serait pour une société former un seul corps en Adam, corps plein de désordre et d'instabilité, puisque Adam est irrémédiablement déchu. Former un seul corps en Christ, c'est pour une société vivre de la vie de la grâce, seule condition d'harmonie et de durée. Mais la vie de la grâce, c'est la vie spirituelle, celle où les hommes obéissent non aux puissances terrestres, mais aux puissances déléguées de Dieu. De là la distinction des deux cités : la cité des hommes et la cité de Dieu, le siècle et l'Eglise. Ne reconnaît-on pas là la politique de Platon? Comme lui saint Augustin compare la société à un individu qui a sa jeunesse et son âge mûr. Mais, différence capitale, il place

Une doctrine ne se dégage nettement que quand elle a été mise en présence de la doctrine contraire. Pour une idée, la contradiction est un progrès décisif ; or, le dix-septième siècle (Hobbes, Locke, Bossuet) [1], abonde en doctrines politiques qui nient plus ou moins le caractère naturel de la société humaine. L'individu est, pour la plupart des philosophes de ce temps, le point de départ et le terme de la science sociale. La société n'est qu'un mécanisme artificiel, un vaste instrument fabriqué par les individus ; chose morte, conception abstraite qui n'a de réalité que dans leur pensée. Aristote avait déjà très nettement compris cette opposition ; un produit artificiel était suivant lui quelque chose dont la réalité réside dans l'intelligence de l'homme, et il définissait au contraire un être de nature : *une substance qui a en elle-même le principe de son mouvement*, ou encore : *une substance qui a en elle-même une tendance innée au changement* ; quand donc il appelait la société humaine un être de nature, il entendait bien l'opposer comme telle aux produits de l'art humain. Mais cette antithèse devait prendre une toute autre valeur le jour où elle se produirait dans l'histoire des idées sous la forme d'une lutte entre plusieurs écoles, où elle serait le principe caché d'un conflit entre des systèmes opposés.

dans l'avenir la réalisation de la cité céleste que Platon place dans le passé, et dont il n'espère que faiblement le retour. — Le moyen-âge n'eut point sur la société d'autre théorie que celle de saint Paul et de saint Augustin.

(1) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, IV, 11. La famille, comme tout naturel, est opposée à l'Etat, qui ne peut plus être dès lors qu'un tout artificiel.

Hobbes et Locke regardent tous deux la société comme le résultat d'une convention. D'après le premier, l'Etat ne se forme que grâce à un consentement, exprès ou tacite, des individus. Avant ce moment, ceux-ci vivent dans ce que les deux philosophes anglais appellent l'état de nature, par où ils nous font entendre apparemment que l'homme, en se groupant avec ses semblables pour vivre sous des lois communes, sort de la nature. Il y a des sociétés dans la nature; par exemple celles des fourmis, des abeilles et des castors. Mais elles n'ont rien de commun avec la société humaine. Les animaux qui les forment ne méritent point le nom d'animaux politiques. Le concours qu'ils prêtent à la communauté est spontané; on ne voit point chez eux de rivalités, de haines, de séditions. En l'absence de tout pouvoir central l'harmonie reste assurée dans leurs républiques. Il n'en est pas de même dans la société humaine. Les dissentiments profonds qui l'agitent y nécessitent l'établissement d'un pouvoir absolu, qui y imprime d'en haut par une action en quelque sorte mécanique l'unité dont elle est incapable spontanément. Mais cette institution implique le contrat et le contrat s'oppose à la nature : « *Le consentement ou la concorde que nous voyons parmi les bêtes est naturelle, là où celle des hommes est contractée et par conséquent artificielle.* » (HOBBS, trad. française; Paris, 1651. *L'Empire*, v. 3.) La société humaine devient dès lors un je ne sais quoi, une chose à part et sans analogue dans l'univers, bref, suivant la juste expression de Spinoza, un empire dans un empire. Le *Leviathan* de

Hobbes est en effet une vaste machine où les individus dénués d'initiative reçoivent le mouvement du souverain qui garde seul une apparence de vie. A vrai dire, si dans ce système les individus ne sont rien, l'Etat n'a pas plus de réalité, car il est absorbé dans la personne du prince : l'Etat, c'est lui (Id., v. 9).

La conception de Locke laisse aux individus leur personnalité entière, mais c'est au détriment de l'Etat. Les citoyens qui entrent dans l'association politique y apportant des droits déjà définis (on ne sait d'où ni comment), et restant toujours prêts à une sécession si le moindre de ces droits est seulement menacé, leur ensemble n'est plus qu'un tout de collection, un groupe nominal. On se demande même quelle est sa raison d'être; car, de deux choses l'une, ou les individus revêtent des droits en entrant dans la société, et les tiennent d'elle, ou ils en jouissent déjà quand ils s'unissent et la société n'est plus pour eux qu'un luxe inutile. La théorie sociale de Locke est donc une application de son nominalisme philosophique. Sa méthode, qui est, comme celle de Hobbes, purement logique, à la rigueur près, explique la conformité fondamentale des deux doctrines. Tous les deux prennent leur point de départ dans l'individu. Mais quel est cet individu? un être de raison sans sexe ni âge, que l'on suppose parvenu seul, hors de la famille et de la société, pendant le mystérieux « état de nature », à ce qu'il faut de culture et de maturité pour construire de toutes pièces un système politique. Peu important ici les conséquences pratiques que, suivant ses goûts par-

ticuliers, chacun des deux philosophes tirera d'une telle hypothèse. Dès l'abord, nous sommes certains que, composée de pareils éléments, la société civile ne peut être que convention et qu'artifice. Comment une unité vivante résulterait-elle d'un assemblage d'abstractions toutes identiques?

Spinoza passe généralement pour un géomètre intraitable. Et cependant son *Traité politique* commence par un éloge de la méthode expérimentale. Nous le voyons, en tout cas, aboutir à des résultats tout autres. Il semble, il est vrai, abonder dans le sens de Hobbes. Les hommes, selon lui, vivent à l'origine sous l'empire de la passion, et leurs droits, qui égalent leur puissance, sont en perpétuel conflit. Chacun sentant alors qu'il encourt un plus grand dommage à vivre sous l'empire de la passion que sous celui de la raison, tous forment ensemble un pacte par lequel ce qu'ils ont de droit, c'est-à-dire de puissance — l'une est la mesure de l'autre — est transféré à la société qui devient ainsi souveraine. Mais ici Spinoza se sépare de Hobbes. La société ainsi formée n'est point en dehors de la nature; elle reste un tout physique où chaque individu agit en vertu de ses impulsions natives, et qui est soumis, comme tous les agrégats d'individus qui composent l'univers, aux lois constitutives de ses parties. L'ensemble de ses lois, que la société ne change en rien, mais utilise au contraire à son profit, sur lesquelles elle repose, s'appelle droit naturel. Il n'y a donc pas lieu de l'opposer au droit civil. La société est un système de forces. Elle n'a de puissance ou de réalité que ce que les individus lui en confèrent à tout

moment; si elle ôtait aux individus ce qu'ils ont de droit et de puissance, elle s'évanouirait. « Une société où la paix n'a d'autres bases que l'inertie des sujets, lesquels se laissent conduire comme un troupeau et ne sont exercés qu'à l'esclavage, ce n'est plus une société mais une solitude » (Edition Saisset, *Traité théologico-politique*, p. 381). Mais d'autre part, les individus ne sont rien sans la société. Loin que le droit qu'ils ont reçu de la nature se trouve diminué par leur union au sein d'une société, ce droit se trouve d'autant plus accru que les liens sociaux sont plus étroits et que les individus qu'ils embrassent sont plus nombreux : « Si deux individus s'unissent ensemble et associent leurs forces, ils augmentent leur puissance et par conséquent leur droit; et plus il y aura d'individus ayant ainsi formé alliance, plus tous ensemble auront de droit. » En effet, « comme un seul homme est incapable de se garder contre tous, il s'ensuit que le droit naturel de l'homme, en tant qu'il est déterminé par la puissance de chaque individu et ne dérive que de lui seul, est nul; c'est un droit d'opinion plutôt qu'un droit réel, puisque rien n'assure qu'on en jouira avec sécurité... Ajoutez à cela que les hommes, sans un secours mutuel, pourraient à peine sustenter leur vie et cultiver leur âme. D'où nous concluons que le droit naturel qui est le propre du genre humain ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des droits communs (p. 361), » et forment tous ensemble un seul corps et une seule âme. Bref, l'indépendance individuelle et l'unité organique de l'Etat sont en raison directe l'une de l'autre.

Allons plus loin et cherchons quelle est pour Spinoza l'essence intime du tout social. A plusieurs reprises dans son traité il nous répète que dès qu'un grand nombre d'hommes ont des droits communs, c'est-à-dire que leurs forces sont coalisées, ils agissent et se conduisent *comme avec une seule âme*. D'autre part, on voit clairement, par ce qu'il dit des alliances entre deux Etats, que le tout social, considéré à son tour comme un individu, peut former une seule âme avec les autres individus sociaux auxquels il s'agrège. Qu'est-ce donc pour Spinoza qu'une âme? Nous le voyons dans l'*Ethique*. « L'idée qui constitue l'être essentiel de l'âme humaine, c'est l'idée du corps, lequel est composé de plusieurs individus fort composés eux-mêmes » (1). Ainsi, une multitude de corps déjà complexes, dont chacun avec ses éléments est représenté dans une seule idée (nous dirions dans une conscience), tel est le fondement de ce que Spinoza appelle une âme. Maintenant cette âme est individuelle quand un certain nombre de conditions sont remplies par les parties composantes. Les parties changeant (et elles changent sans cesse), l'individu ne change point en substance : 1° si le nombre des parties reste le même ; 2° si, le nombre changeant, il change dans une telle proportion que le mouvement et le repos de toutes ces parties considérées les unes à l'égard des autres s'opèrent suivant les mêmes rapports ; 3° si, la direction du mouvement venant à

(1) *Ethique*, partie II, prop. 15. Voir encore *Déf.*, VII ; prop. 13, Schol ; *Lemme*, 7, Schol.

changer dans quelques parties, les autres parties modifient leur propre direction en sorte que le mouvement continue et que les échanges dans la masse restent dans les mêmes rapports; 4<sup>e</sup> si, la direction de toutes les parties ensemble venant à changer, et l'individu total passant du repos au mouvement ou réciproquement, les parties gardent leur impulsion et cela dans les mêmes rapports. En résumé, l'individu est constitué par une harmonie permanente de mouvements ou d'impulsions, produisant un seul et même effet, Leibniz dira tendant à une même fin. N'est-ce pas là l'organisme, tel qu'un cartésien au xvii<sup>e</sup> siècle pouvait le concevoir? En sorte que, pour Spinoza, le corps social est un individu vivant, composé lui-même d'individus, soumis aux mêmes lois que les autres individus dans le reste de la nature, et dont l'âme est la communauté des droits ou l'accord des volontés. La théorie d'Aristote réapparaît donc ici avec une clarté nouvelle; seulement il s'y ajoute une vue des plus importantes. Aristote ne comprenait pas que la cité pût sortir d'elle-même et s'étendre au delà de ses limites. La théorie de Spinoza implique que l'individu social peut s'associer à d'autres individus pour former par la coalition des forces et la communion des consciences un individu nouveau plus vaste que le premier, et ainsi de suite à l'infini. On le voit, c'était ouvrir à la science et à la vie sociale les plus vastes perspectives. A défaut du passé, pendant lequel l'évolution des sociétés lui échappe, il pressent leur avenir, et ne fixe point de bornes à leur développement.

Nous ne manquerions pas de réserves à faire sur la

métaphysique de Spinoza, si la métaphysique était de notre sujet. Ce que nous recueillons ici, c'est sa théorie si précieuse de la communion des individus dans l'ordre du mouvement et dans l'ordre de la pensée, par laquelle, pour la première fois peut-être depuis Aristote, une théorie de l'unité collective était rendue possible. Sans doute une autre métaphysique se plierait sans peine au même résultat. Il est surprenant que Leibniz, si inventeur en tous ordres de science, n'ait pas songé à appliquer son système des monades aux sociétés tant animales qu'humaines. Le corps individuel est pour lui composé d'une infinité d'énergies simples, liées ensemble en un faisceau par une monade centrale, avec laquelle les autres ne communiquent point directement, il est vrai, mais à laquelle leur développement spontané se subordonne. Si l'unité individuelle s'explique ainsi, pourquoi l'unité sociale ne s'expliquerait-elle pas de même? Elle aussi est, en un sens la résultante, en un autre sens la cause et la fin d'un grand nombre d'activités composantes individuelles. Sa conscience n'est-elle pas comme la nôtre, à la fois une et multiple? Plusieurs métaphysiques peuvent donc convenir également à la doctrine de l'unité organique du groupe social. Descartes le premier, malgré son principe du *Cogito, ergo sum* qui semble élever une barrière autour de chaque individualité, malgré sa prédilection pour la méthode géométrique et son mépris pour toute institution née de la coutume non « ajustée au niveau de la raison », Descartes, disons-nous, n'avait-il pas préparé la voie à ses disciples en montrant d'une part la continuité

des corps et la commutation indéfinie des mouvements, d'autre part, l'impersonnalité et l'universalité de la raison? La page fameuse où Pascal compare l'humanité à un seul homme, est évidemment inspirée par la métaphysique cartésienne.

Le mouvement se continue au siècle suivant. Montesquieu avait débuté par des études de physique générale et d'histoire naturelle. Ces pensées de jeunesse imprimèrent pour toujours leur marque sur son esprit. Si la société, même la société civile, est pour lui soumise à des lois, c'est qu'elle fait partie de la nature où rien n'échappe à leur empire. L'organisation du corps social, en effet, avant de reposer sur des idées repose sur des impulsions instinctives, le sentiment confus de la faiblesse individuelle, le besoin d'aliments, le penchant sexuel et les inclinations sympathiques. La société ne se constitue qu'ensuite en Etat. Mais l'Etat, œuvre de l'esprit, ne cesse pas de tenir par ses racines au milieu physique où il s'est développé : il en subit les influences et les reflète dans sa constitution. Les lois expriment cette constitution, c'est-à-dire formulent les rapports essentiels qu'ont entre elles les différentes parties du corps social; elles sont liées intimement les unes aux autres; leur ensemble forme un tout rationnel, systématique, tel qu'on peut, si l'on connaît bien les principales, par exemple celles qui touchent à la forme du gouvernement (nous les appelons organiques), en voir dériver toutes les autres comme de leur source. Chaque peuple a les siennes propres; elles sont essentiellement individuelles; celles d'une nation ne conviennent à nulle autre et ne se ren-

contrent en effet chez nulle autre. De plus celles qui ont convenu à un temps ne conviennent plus à un autre et ne se retrouvent plus en effet ce temps passé, sinon modifiées profondément. Les Etats ont, comme les individus vivants, leur naissance, leur accroissement, leur décadence et leur mort : leurs institutions disparaissent à jamais avec eux.

Ces principes posés, il n'y avait plus qu'à les développer par l'étude expérimentale des phénomènes sociaux et de leurs lois. C'est ce que firent les économistes. « La société humaine, dit Quesnay, est un fait nécessaire et régi par des lois providentielles... La mission du gouvernement, de l'autorité, est, non pas de faire les lois, mais de déclarer, de proclamer les lois naturelles et d'en assurer le maintien. » Mais les phénomènes ne peuvent être connus d'une manière exacte, leurs rapports constants ne peuvent être déterminés que s'ils sont susceptibles de mesure. Aussi l'économie politique s'applique-t-elle dès sa naissance à embrasser les faits qu'elle étudie sous des formules mathématiques. Tel est le but de Hallez (1693), de Jean de Witt, de Vauban, de Quesnay, de Turgot, de Lavoisier, de Stewart et de Smith. C'est par la confection des tables de mortalité et leur interprétation au moyen du calcul des probabilités que la science débuta. Elle ne tarda pas à étendre cette méthode à l'étude d'autres classes de phénomènes, particulièrement à celle des phénomènes de la richesse. Bientôt même les mouvements de la richesse devinrent pour quelques-uns l'objet exclusif de l'économie. Mais les esprits philosophiques du XVIII<sup>e</sup> siècle se refusèrent

toujours à cette limitation de la méthode mathématique appliquée aux faits sociaux. Quand le siècle finit, cette méthode avait atteint dans l'esprit de quelques hommes (en France plus qu'ailleurs) sa plus haute généralité, et sa portée la plus étendue. Condorcet écrivait : « En méditant sur la nature des sciences morales, on ne peut s'empêcher de voir qu'appuyées comme les sciences physiques sur l'observation des faits elles doivent suivre la même méthode, acquérir une langue également exacte et précise, atteindre au même degré de certitude. Tout serait égal entre elles pour un être qui, étranger à notre espèce, étudierait la société humaine comme nous étudions celle des castors ou des abeilles. Mais ici l'observateur fait partie lui-même de la société qu'il observe, et la vérité ne peut avoir que des juges ou prévenus ou séduits. La marche des sciences morales sera donc plus lente que celle des sciences physiques (1). » Et plus tard, dans un *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales* : « L'étendue de ces applications permet de les regarder comme formant une science à part... Comme toutes ces applications sont immédiatement relatives aux intérêts sociaux ou à l'analyse des opérations de l'esprit humain, et que dans ce dernier cas elles n'ont encore pour objet que l'homme perfectionné par la société, j'ai cru que le nom de *Mathématique sociale* était celui qui convenait le mieux à cette science... Cette exposition en montrera toute l'utilité. On verra

(1) Discours de réception à l'Académie française, 1872.

qu'aucun de nos intérêts individuels ou publics ne lui est étranger, qu'il n'en est aucun sur lequel elle ne nous donne des idées plus précises, des connaissances plus exactes; on verra combien, si cette science était plus répandue et plus cultivée, elle contribuerait et au bonheur et au perfectionnement de l'espèce humaine. » Condorcet répète en effet en plusieurs endroits de cet ouvrage que la politique ne peut pas plus se régler efficacement d'après les principes généraux de la justice que l'industrie d'après les données de la physique populaire; que les découvertes de la science sociale sont nécessaires à la vie quotidienne du genre humain, que le rapport, enfin, entre la spéculation et la pratique est le même dans l'ordre des faits humains que dans tout autre. Il en conclut que, comme la nature offre à la science une mine inépuisable de découvertes, il n'y a pas de limites aux avantages qu'on peut retirer de ses progrès; la perfectibilité de notre espèce est indéfinie. Rien désormais ne peut arrêter l'humanité dans sa marche, si ce n'est une révolution du globe qui la porte. La vitesse et la direction de son mouvement à venir peuvent même être calculées d'après la vitesse et la direction de son mouvement passé. En résumé, mesurer les phénomènes sociaux pour en connaître les lois, tirer de la connaissance des lois la prévision des phénomènes futurs, fonder sur cette prévision des combinaisons qui assurent avec un succès croissant le bien-être et l'amélioration de la race humaine, telle était, suivant Condorcet, la tâche, telle était la puissance de la science sociale envisagée comme la plus élevée des sciences naturelles.

C'étaient là de séduisantes applications de la méthode d'Aristote en politique : faisons un instant abstraction des autres doctrines que vit surgir le XVIII<sup>e</sup> siècle ; il semble qu'à partir de ce moment les applications pacifiques d'une telle doctrine n'ont plus qu'à se dérouler, favorisant le progrès social et favorisées par lui (1). Mais il n'en devait pas être ainsi. Cette conception du problème était sans doute trop simple et s'entendait trop à la surface. Une élaboration nouvelle était nécessaire, et par conséquent une nouvelle et plus radicale contradiction. Quoiqu'il en soit, pendant ce même siècle une idée était apparue qui, bouleversant la science politique et la société elle-même, devait suspendre tout à coup les progrès théoriques et les applications pratiques de la méthode expérimentale, et renvoyer à un demi-siècle plus tard la continuation du mouvement d'idées si heureusement résumé par Condorcet. Cette idée, c'est l'idée d'absolu : c'est dans le *Contrat social* qu'elle apparaît nettement pour la première fois. Là devait aboutir la réforme cartésienne, avec sa méthode a priori, toute géométrique, avec son dédain de la coutume et son ignorance des voies cachées par lesquelles la raison se fait jour à la longue dans les masses populaires. Une constitution où tout s'ensuivrait nécessairement comme dans une série de théorèmes, une constitution fabriquée en une fois par la raison d'un seul homme et instantanément appliquée, tel est, malgré les réserves et les précautions de langage dont il s'entoure, l'idéal politique de Descartes.

(1) *Œuvres*, II, p. 33. On sait que Turgot était l'ami de Condorcet.

Le *Contrat social* est en germe dans la troisième partie du discours de la méthode.

## II

Comment la doctrine qui fait de la société une partie de la nature a-t-elle pu rencontrer un adversaire dans Rousseau, l'apôtre de la nature et des droits naturels de l'homme ? Rien de moins surprenant pour qui sait le sens tout platonicien que prêtent à ce mot de nature le *Contrat social* et les autres écrits du même auteur (1). La nature n'est pas un état primitif d'imperfection d'où l'homme se serait élevé péniblement jusqu'au point où nous le voyons parvenu ; c'est un état de perfection, celui où serait l'homme qui aurait développé toutes ses puissances, seul état dont on puisse dire que c'est le vrai état de l'homme, puisque l'être qui s'en écarte est par cela même incomplet et dégradé. En ce sens, la société, telle que la veut la nature, est la société idéale, parfaite. Le droit naturel est le droit absolu, aussi complet du moins que la raison peut le concevoir. La méthode consiste dès lors à déduire de l'idéal une fois posé les conséquences qu'il implique. Quant à la réalité, l'idéal ne l'explique pas, il la juge. Conception de la raison, il ne se dégage pas des faits comme une lumière qui leur serait propre et s'aviverait par leur contact ; il projette sur eux, à la

(1) Rousseau a beaucoup emprunté à Platon. *L'Emile* et le *Contrat social* renferment un très grand nombre d'idées et de préceptes évidemment tirés de la *République* et des *Lois*.

façon de l'éclair, des lueurs soudaines qui les condamnent.

C'est de l'individu qu'il faut partir ici encore. Il naît libre. Non d'une liberté de fait, mais d'une liberté de droit. Le droit est invariable, égal, absolu, imprescriptible ; telle est la liberté en chacun de nous. Elle est inaliénable, puisqu'elle tient à la qualité d'homme : on se séparerait plutôt de sa propre nature que de son droit d'homme libre. Contre tout faux droit tendant à opprimer le droit primitif, la revendication est éternellement ouverte parce qu'éternellement l'homme est libre. Les jeux de la force et du hasard ne changent rien à notre nature. Certes, la liberté est souvent violée : elle l'est chez l'enfant qui se trouve incorporé malgré lui dans une société qu'il ignore ; chez les peuples opprimés, chez les citoyens même des Etats en apparence les plus réguliers : la force règne partout et la liberté absolue n'est nulle part. Mais le triomphe de la force n'abolit pas le droit ; ils ne sont pas de même ordre ; l'une est toute physique, l'autre appartient à une sphère supérieure, à la moralité. Chaque homme, à ce point de vue, est un monde qui se suffit ; monde absolu et indépendant : il est cette réalité auguste qu'on appelle une personne. Contre la personne et son autonomie native, nulle puissance de fait ne saurait prévaloir.

Ce n'est pas une tâche facile que d'organiser entre eux, c'est-à-dire de subordonner les uns aux autres des éléments de valeur absolue. C'est cependant le but du *Contrat social*. Il ne s'agit de rien moins que de « 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'au paravant. » Une telle association ne peut d'abord se former que du consentement exprès de ses membres. Emile choisit la société civile où il aime le mieux vivre ; il ne naît pas citoyen d'un pays, il se fait tel au jour de sa maturité. Il reste libre, du reste, de se retirer de l'association dès qu'il le voudra. Chaque génération qui naît jouit de la même faculté ; l'Etat reste ainsi sans cesse en question dans le fait même de son existence. Et cela est juste ; loin d'opprimer les volontés libres qui le composent, il doit être incessamment leur œuvre. « La constitution de l'Etat est l'ouvrage de l'art. » De là résulte la nécessité pour chacun des membres de l'association d'intervenir à chaque moment dans l'entretien de ce frêle artifice : leur assemblée doit être pour ainsi dire permanente pour que la volonté qui maintient l'Etat reste perpétuellement en acte ; sans cela, il n'y a plus d'Etat. Que les citoyens ne s'avisent pas de se préoccuper des intérêts publics : « *ce mot de finances est un mot d'esclaves ;* » qu'ils se gardent surtout d'en confier le dépôt à un petit nombre d'hommes choisis : toute délégation est une abdication. La souveraineté est intransmissible, comme la liberté. « La volonté ne se représente point ; elle est la même ou elle est autre, il n'y a point de milieu... Le peuple anglais croit être libre ; il se trompe fort. Il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement. Sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. » La souveraineté réside donc dans le peuple, en tant

que composé d'individus libres, d'une manière continue et en totalité, sans exclusion de l'application qu'il en peut faire pour se dissoudre. Chacun des individus a toujours le droit de rentrer en possession de sa liberté naturelle; comment tous le perdraient-ils par le fait de leur réunion? Rousseau ne s'effraye pas de cette conséquence extrême du principe qu'il a posé : « l'association civile, dit-il lui-même, est l'acte du monde le plus volontaire. »

Ce n'est pas que les conséquences ne soient embarrassantes. Ainsi comment l'association pourra-t-elle mettre à mort légitimement un de ses membres révoltés? De quel droit frappera-t-elle une de ces *personnes* que sa fin est de protéger et de la volonté de laquelle dépend actuellement son existence? Rousseau déclare que quand la société saisit l'auteur d'un crime, elle n'est plus en présence d'une personne morale, mais d'un ennemi, d'un « homme physique »; il veut dire d'une bête. Mais par quel miracle subit la personne perd-elle son caractère inaliénable et comment la société qui n'a point investi l'individu de ses droits, puisqu'il les apporte en naissant, pourrait-elle légitimement les lui ôter? D'autre part une guerre que je trouve injuste est déclarée par mon pays : qui me dénierait le droit de rompre à ce moment le pacte social? Rousseau le fait, mais il ne dit pas en vertu de quelle raison. Il n'y en a pas de valable à tirer de son système.

Nul Etat n'est possible, ainsi constitué. On n'est pas surpris de voir Rousseau déclarer que l'avènement de sa cité idéale suppose un peuple de dieux. Un con-

cours permanent de volontés pleinement délibérées et toujours en acte, n'ayant pour objet que le maintien de droits abstraits, outre qu'il manque de toute raison d'être, puisque de l'aveu de Rousseau il porte à ces droits d'inévitables atteintes, est en dehors des conditions biologiques où se meut l'homme, être vivant qui naît, qui grandit, qui vieillit et qui meurt, qui a des besoins et des maladies, qui aime et qui hait, qui ignore et qui oublie, produit d'influences qu'il subit le plus souvent sans le savoir, et d'habitudes à peine conscientes, en partie personnelles, en partie héritées. Ce que Descartes avait fait pour l'âme individuelle, Rousseau le fait pour l'âme sociale; il y supprime l'involontaire. C'est ôter à l'une comme à l'autre le sol où elles reposent, où elles ont leurs racines.

Kant reprit cette thèse de la liberté absolue et en fit, comme on sait, la pièce maîtresse de sa métaphysique. Mais il en sut corriger les excès par ses vues aussi délicates qu'étendues sur l'accord de la nature et des réalités supérieures. Entre le monde des phénomènes réglé par des lois invariables qui sont en définitive celles du mécanisme, et le monde des noumènes qui ne connaît pas de loi, parce que c'est celui de la liberté pure, sa *Critique du jugement* montre un lien subtil, la finalité. En abordant l'étude du monde, notre esprit s'attend à le voir livré au désordre et à l'incohérence, car si le mécanisme implique la détermination des phénomènes, il n'en suppose en aucune façon l'arrangement harmonieux. Frappé de voir, au contraire, ce monde si plein dans toutes ses

parties d'un merveilleux accord, étonné d'y trouver ses propres intentions comme réalisées d'avance par la sourde nature, l'esprit est porté à *croire*, sans pouvoir le démontrer, à un ordre latent, substantiel, à une conspiration secrète des phénomènes en vue de la manifestation des noumènes ou réalités métaphysiques. Mais cette conspiration se fait au sein même du mécanisme et sans rompre l'inflexibilité de ses lois. Le divorce doit donc cesser à ce point de vue entre la métaphysique et la physique, entre la théologie et la science. La Providence agit et développe ses desseins au cœur même de la nature. Kant lui-même a pris soin d'appliquer ces vues profondes à l'évolution de l'humanité. Il l'a fait avec une précision telle que nulle analyse ne peut remplacer ses propres paroles. « De quelque façon, dit-il, que l'on veuille en métaphysique se représenter le libre arbitre, les manifestations en sont dans les actions humaines déterminées comme tout autre phénomène par les lois générales de la nature. L'histoire qui s'occupe du récit de ces manifestations, quelque profondément qu'en soient cachées les causes, ne renonce cependant pas à un espoir : c'est que, considérant en grand le jeu du libre arbitre, elle y découvre une nature régulière, et que ce qui, dans l'individu, frappe les yeux comme confus et sans règle, se reconnaisse dans l'espèce comme un développement continu, bien que lent, des dispositions originelles. Ainsi les mariages, les naissances et les morts paraissent n'être soumis à aucune règle qui permette d'en calculer à l'avance le nombre; et cependant les tables annuelles faites en de grands pays

témoignent que cela obéit autant à des lois constantes que les variations de l'atmosphère, dont aucune en particulier ne peut être prévue à point nommé, mais qui, en somme, ne manquent pas à procurer d'une façon uniforme et sans interruption, la croissance des plantes, le cours des fleuves, et tout le reste de l'économie naturelle. *Les individus et même les peuples entiers ne s'imaginent guère que tout en s'abandonnant chacun à leur propre sens, et souvent à des luttes l'un contre l'autre, ils suivent à leur insu, comme les abeilles et les castors, le dessein de la nature à eux inconnu, et concourent à une évolution qui, lors même qu'ils en auraient une idée, leur importerait peu (1) »*

Malheureusement les sages efforts de Kant pour concilier la métaphysique et la science, la liberté et le mécanisme, ne devaient pas être continués par son successeur immédiat. Fichte pose tout d'abord le caractère absolu des volontés humaines : aucune ne doit être, dans la société civile, considérée comme un moyen par rapport aux autres : toutes sont fins en soi, c'est-à-dire sans condition. Entre de tels éléments de société, il ne peut être question de subordination ; le seul rapport possible est un rapport de coordination. Mais les volontés libres ne constituent dans le fond qu'une seule volonté, puisque rien ne les distingue et ne les sépare que ce qu'il y a d'imparfait en elles, c'est-à-dire l'organisme. « La véritable destination de l'homme est donc de former avec les

(1) KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue de l'humanité*, 1784.

autres hommes une union qui par son intimité soit toujours plus étroite, par son étendue toujours plus large... Le but final et suprême de la société est d'amener à une entière unité tous ses membres possibles (1). »

En dépit des améliorations que le point de vue métaphysique où se plaçait Fichte après Kant lui permettait d'apporter à la doctrine de Rousseau, on voit que celle-ci subsiste ici dans ses traits essentiels. Une telle société est moins un corps vivant qu'une juxtaposition de volontés, un monde des âmes. Rousseau fixait à cette cité idéale d'étroites limites, pensant la rendre ainsi plus réalisable ; Fichte au contraire l'affranchit de toute limite et veut en faire une *communauté universelle*. Il a raison. Ainsi entendue, elle est en dehors des conditions de l'espace et du temps ; elle n'a plus aucun rapport avec la réalité. C'est une conception, non plus politique, mais morale, esthétique surtout, analogue à la cité de Jupiter des Stoïciens. Arrivée à ce point, la théorie qui élève la société au-dessus de la nature et n'emprunte rien à l'expérience pour se constituer atteignait sa limite extrême ; elle ne devait pas tarder à se résoudre en son contraire.

Fichte lui-même, quelque temps après, prenait les armes pour combattre la réalisation de cette cité universelle tentée par la révolution française. A partir de ce moment commence en Allemagne même une réaction contre cette doctrine. On y cherche dès lors à constituer la science de la cité concrète, particulière, de

(1) *Destination du Savant*, p. 39 de la trad. française.

l'Etat réel; et par suite on est forcé de tenir compte de ces conditions de temps et de lieu, de race et de tempérament, hors desquelles il n'y a place que pour des chimères. D'autre part ce ne sera plus seulement la volonté libre, délibérée, qui sera regardée comme l'auteur de la société; ce sera l'impulsion plus ou moins consciente; et l'involontaire, un instant méconnu, reprendra ses droits dans la psychologie sociale. Partant la société ne sera plus considérée comme un pur produit de l'art, indépendant de la nature au-dessus de laquelle elle serait suspendue dans une sphère différente; on y verra un être physique qui ne peut devenir un être moral et s'élever au-dessus du monde matériel qu'en obéissant à ses lois. Tel est le point de vue de Hégel(1).

L'absolu est partout dans le langage de Hégel; dans le fond de sa doctrine il n'est nulle part.. Toutes les existences, suivant lui, manifestent l'idéal absolu, mais comme aucune de ces manifestations particulières ne l'épuise, toutes sont relatives et réelles, c'est-à-dire concrètes, soumises aux conditions de l'espace et du temps. La société humaine est l'une de ces existences. Elle a pour conditions toutes les existences inférieures qui l'ont précédée, toutes les influences du milieu d'où elle se dégage. Comme tout ce qui est, elle est soumise à la loi du développement successif et de

(1) Nous omettons à dessein les idées de Herder dans cette revue des systèmes originaux de philosophie sociale. Herder (1744-1803), après Montesquieu et Kant, n'apporte rien de nouveau en proclamant l'enchaînement des phénomènes historiques. Son système (si ses idées diffuses méritent ce nom) est celui même de Kant, avec la netteté en moins.

l'organisation par parties. La famille en est le germe : la société civile montre ce germe développé ; mais il n'atteint son achèvement que dans l'Etat, supérieur à la société civile.

Tout d'abord l'individu sort de soi par l'amour. Dans l'union qui en résulte, les deux sexes prennent conscience d'eux-mêmes comme parties d'un tout unique ; mais cette abdication de leur indépendance, loin de les diminuer, les accroît, en les élevant à la conscience d'eux-mêmes comme espèce. L'espèce en effet, ou le genre, est plus réelle que l'individu. Le mariage, fondé sur le rapport sexuel, dépasse de beaucoup ce lien sensible et temporaire par la confiance réciproque, par le partage des sentiments, par l'éducation en commun des enfants, et revêt ainsi une haute signification sociale. Mais cela n'est possible que par la communauté des biens et la permanence de l'union, par conséquent par un contrat : c'est par là que le mariage suppose l'intervention de la société civile.

On est encore conduit à celle-ci par la considération des enfants issus de la famille. Ils font d'abord partie intime de la famille. Ils sont l'amour mutuel des époux, devenu de subjectif objectif, c'est-à-dire extérieurement réalisé et vivant. Mais bientôt l'unité de la famille se rompt. L'individualité des enfants se sépare de celle des parents, se pose même en face de la leur. De plus chacun s'oppose aux autres et veut vivre pour soi. Ils resteraient à l'état de dispersion et d'isolement sans le besoin qui les unit. La satisfaction des exigences les plus pressantes du besoin amène un progrès d'intelligence et celui-ci rend possible la division

du travail, par où la dépendance de l'individu vis-à-vis de la société se trouve solidement établie. Il y gagne en revanche une valeur nouvelle par sa participation à une production plus abondante de richesses et d'idées, surtout par l'estime et la dignité que lui vaut son travail, utile à tous. La conscience généralisée des rapports réciproques de ces individus, dans le travail et la possession, fonde la loi. Il y a des lois dans tout être de nature, les animaux aussi bien que les astres. Mais ces lois ne sont pas connues de ceux qu'elles régissent. Au contraire la loi pour l'homme n'existe qu'autant qu'elle est à quelque degré connue de lui. Elle est en lui à la fois idée et mode essentiel d'existence.

Cependant, en raison de leur généralité même, les lois ne peuvent tout prévoir ; le conflit des intérêts exige l'intervention d'une force collective supérieure. D'ailleurs l'intérêt est toujours égoïste ; il faut que des sentiments plus puissants obligent les individus à sortir d'eux-mêmes en vue d'un grand objet qui les unisse tous : sans quoi la société, née des besoins, va se dissoudre. Cette force coercitive et cet attrait se trouvent dans l'Etat. « Il est la substance sociale arrivée à la conscience d'elle-même (*Philosophie de l'esprit*, trad. Vera, vol. II, p. 319). » Sa fin est plus haute que celle de l'association civile. Dans celle-ci les individus peuvent encore poser leur intérêt comme but de l'action commune, d'où il suit que le lien commun est arbitraire et dépend de ceux qu'il unit. Ici l'union à elle seule et pour elle seule est la fin ; conserver la famille, maintenir les droits de l'associa-

tion civile, l'Etat doit le faire, mais il doit aussi briser les résistances qui lui pourraient venir de ces sphères inférieures dans la réalisation de son œuvre.

Les aspirations subjectives de chacun vers l'unité entrent dans le domaine de la réalité par l'action du gouvernement, lequel, représentant la volonté de l'Etat, en est le point culminant, en pénètre toutes les parties et en figure l'unité vivante. C'est lui qui pourvoit au concert des différents pouvoirs ; sans son initiative ceux-ci s'opposeraient incessamment les uns aux autres dans un balancement stérile ; c'est lui qui crée parmi les activités particulières les différenciations nécessaires aux jeux de l'organisme, et c'est à lui que ces activités diverses aboutissent comme à leur suprême résultat. C'est cette différenciation qui rend l'égalité absolue chimérique comme la liberté absolue : ces deux prétentions sont faites pour dissoudre le plus solide des Etats. Néanmoins, ce que les citoyens ont de liberté et d'égalité, c'est de l'Etat qu'ils le reçoivent, puisque l'un et l'autre sont impossibles sans la loi, œuvre de l'Etat. La limite seule des concessions est assez difficile à fixer d'une manière générale ; elle s'écarte ou se rapproche suivant les mœurs, les circonstances, l'esprit de la législation. Plus l'Etat est fort, plus les citoyens sont libres, et réciproquement. En principe, aucune loi ne vaut par sa lettre seule. Ce qui en détermine la portée, ce sont les habitudes plus ou moins conscientes des individus. La constitution d'un peuple, plus que tous les autres groupes de lois, reçoit sa réalité de cette sorte d'influences ; on ne la fait pas, *elle se fait* ;

mieux encore, elle est. Tout changement dans la constitution suppose déjà une constitution, puisque ce changement est un acte collectif que l'Etat ne peut accomplir s'il n'est assis déjà sur certaines bases. « *C'est l'esprit immanent des peuples et l'histoire qui ont fait et qui font les constitutions.* » Ils les défont aussi, d'une manière également insensible, quand l'individu social subit la loi de toute vie et meurt, ayant achevé son œuvre.

L'unité nationale se manifeste surtout dans les rapports d'un peuple avec les autres. C'est là, c'est dans cette opposition violente que l'individualité de l'Etat se détermine et affirme son caractère absolu; à l'extérieur, en brisant les obstacles qui s'opposent à son indépendance, à l'intérieur en absorbant les existences individuelles dans la sienne propre. La guerre est « le moment où l'Etat atteint à son unité idéale, à son idéalité, en ce que toutes les autres fins, tous les autres biens, la propriété et la vie elles-mêmes, viennent se concentrer et s'absorber en lui (Op. cit., p. 417).

Mais quelle est cette idée en qui une société prend conscience d'elle-même comme Etat? C'est ici que réapparaît la notion de l'absolu, mais transportée de l'individu à la société. Le pouvoir collectif, expression de la conscience et de la volonté commune, représente un moment de la manifestation de l'absolu, et tant que la pensée n'a pas dépassé ce moment, tant que les contradictions qu'il renferme inévitablement n'ont pas apparu aux yeux, il doit passer pour l'absolu lui-même. De là le caractère divin de l'Etat. L'Etat est un Dieu réel. Cependant ce qu'il y a de divin en lui

n'est pas l'organisation concrète par laquelle il exerce son action, c'est l'esprit collectif d'où il émane. Et cet esprit prend conscience de lui-même comme conception religieuse avant de se déterminer sous forme d'Etat. La séparation absolue que l'on tente d'établir entre les sentiments religieux d'un peuple et sa constitution politique part d'une « erreur monstrueuse..... Il ne peut y avoir deux consciences : une conscience religieuse et une conscience sociale » (Op. cit., p. 434).

— « L'idée de Dieu constitue la base sur laquelle repose toute nationalité. De la religion découle fatalement la forme de l'Etat et sa constitution, et cela à tel point que la constitution politique d'Athènes et de Rome n'est possible qu'avec le paganisme particulier de ces peuples... Le génie d'un peuple est un génie déterminé, individuel, qui prend conscience de son individualité en différentes sphères : il en prend conscience par son art, par sa religion, par sa science. » La pensée de Schelling est la même sur ce point, puisqu'on a pu se demander si les lignes précédentes ne sont point un écho de son enseignement, déjà prêt à cette époque, sur la Philosophie des mythes (1).

Ce qu'il y a d'essentiel et de vraiment personnel dans la philosophie sociale de Hégel, c'est la synthèse des deux doctrines dont nous venons de voir l'opposition se manifester pendant le dix-septième et le dix-huitième siècle. D'une part l'Etat était considéré comme

(1) Voir SCHELLING, *Leçons sur la Philosophie de la Mythologie*, I, p. 107 (all.), et Max MULLER, *Science des religions*, p. 77 de la trad. franç.

un être vivant soumis aux lois biologiques, et dont l'étude appelait la méthode même des sciences naturelles ; d'autre part il était regardé comme un produit de l'artifice humain, comme une œuvre arbitraire de la volonté individuelle, soumis en tant que conception de l'esprit aux lois absolues de la logique, et formant en dehors de la nature un monde à part. Hegel fait sentir pleinement, en vertu de son principe de l'identité de l'idée et de l'être, de la logique et de la vie, que l'Etat, notion abstraite dans chaque intelligence, est en même temps principe d'action et source de vie pour les volontés conspirantes, en sorte que les individus ont à la rigueur leur réalité en lui, et qu'ils forment en lui un tout organique, un corps à la fois intelligible et naturel. Bref, la société humaine apparaît comme un organisme concret, mais en même temps comme un organisme moral. C'est une conscience vivante dont le fond substantiel est une réciprocité de penchants et de besoins, mais dont l'épanouissement suppose chez tous ses membres la volonté plus ou moins définie de ne plus faire qu'un dans une seule idée. Ainsi se trouve levée l'opposition radicale qui semblait exister entre l'individu et l'Etat. Ainsi se trouve ramené à une direction unique, par un retour à la conception d'Aristote, le double mouvement que nous venons de suivre.

Bien que professant une métaphysique toute différente, l'école antirévolutionnaire française obéissait, dans sa lutte contre Rousseau, à des tendances semblables. Joseph de Maistre nous en fournira l'expression la plus complète.

C'est très vraisemblablement à Vico que celui-ci a emprunté ses idées. Vico (1668-1744. — La science nouvelle est de 1725), antérieur à Montesquieu, mais presque ignoré de ses contemporains, ne mérite pas d'occuper une place distincte dans l'histoire de la philosophie sociale : à l'époque où il a commencé à être connu, il était déjà de beaucoup dépassé ; son obscurité est si grande que ce qu'on admire chez lui, ce que l'on cite d'ordinaire, à savoir sa théorie des âges et des *ricorsi*, n'est pas ce qu'il a de plus original, ni même ce à quoi il tient le plus. L'idée fondamentale de ses ouvrages est la restauration du fait, c'est-à-dire de l'expérience dans la science sociale à la place qu'avait usurpée la raison a priori. Nettement opposé à Descartes, il aspire à remplacer les conceptions abstraites, géométriques, dont se nourrissait déjà la spéculation dans les sciences juridiques et morales, par les données concrètes de ce qu'il appelle la philologie, c'est-à-dire de l'histoire. La société n'est pas l'œuvre de la raison explicite à laquelle le cartésianisme veut tout subordonner ; elle n'est pas l'œuvre du sens individuel. Elle résulte de la sagesse inconsciente et collective qui se manifeste dans les institutions même des peuples primitifs et qui n'est que l'expression des nécessités sociales. Pour exister, une société doit être régie par des coutumes appropriées à son état ; ces coutumes, la Providence, c'est-à-dire la nature, les produit sans que personne les invente expressément, sans que ceux qui les observent sachent même quel en est le but. « Sans doute les hommes ont fait eux-mêmes le monde social,

c'est le principe essentiel de la science nouvelle ; mais ce monde n'en est pas moins sorti d'une intelligence qui souvent s'écarte des fins particulières que les hommes s'étaient proposées, qui leur est quelquefois contraire et toujours supérieure. Ces fins bornées sont pour elle des moyens d'atteindre les fins plus nobles qui assurent le salut de la race humaine sur cette terre. » (P. 384 de la trad. Michelet.) Bref, la société est l'œuvre d'une raison, mais d'une raison instinctive, implicite, non d'une raison réfléchie et savante ; les lois ne sont que la tardive expression des conditions d'existence de chaque société. Telle est l'idée fondamentale de Vico ; on va voir que c'est celle de Joseph de Maistre. Si le parallèle offrait plus d'intérêt, nous verrions que la pensée des deux auteurs coïncide jusque dans les détails ; mais celle du plus récent est de beaucoup plus précise et dans le fond et dans la forme. Elle a eu de plus un grand retentissement au commencement de ce siècle. Voilà pourquoi nous nous y attachons surtout.

Joseph de Maistre s'élevait vigoureusement contre la méthode chère à l'auteur du *Contrat social*. Il n'y a, suivant de Maistre, qu'une bonne méthode en politique, la méthode expérimentale ; « toute question sur la nature de la société doit se résoudre par l'histoire. » (Œuvres inédites. Vaton frères, éd., Paris, 1870.)

— « Si un être d'un ordre supérieur entreprenait l'*histoire naturelle* de l'homme, certainement c'est dans l'histoire des faits qu'il chercherait ses instructions. Quand il saurait ce que l'homme est et ce qu'il a toujours été, ce qu'il fait et ce qu'il a toujours fait, il

écrivait, et sans doute il repousserait comme une folie l'idée que l'homme n'est pas ce qu'il doit être et que son état est contraire aux lois de la création. »

Cette méthode est peut-être plus nécessaire dans l'étude des corps politiques que partout ailleurs en raison de la complexité de leur structure et de la délicatesse de leurs organes. En effet, s'il s'agit ici d'un édifice soumis aux lois de l'équilibre comme tous les autres, si « au physique et au moral les lois sont les mêmes », cependant il ne faut pas oublier que les lois de la société diffèrent des autres lois. « Dans le monde physique nous sommes sans doute entourés de merveilles, mais les ressorts sont aveugles et les lois raides. Dans le monde moral et politique, l'admiration s'exalte jusqu'au ravissement lorsqu'on réfléchit que les lois de cet ordre *non moins sûres que les lois physiques* ont en même temps une souplesse qui leur permet de se combiner avec l'action des agents libres. C'est une montre dont toutes les pièces varient continuellement dans leurs forces et leurs dimensions et qui marque toujours l'heure exactement. »

En raison de cette variabilité des phénomènes et de cette flexibilité des lois de la vie sociale, l'observateur désireux d'obtenir des résultats précis est contraint de se contenter de *moyennes*, partageant en cela le sort de l'astronome lui-même. « Par quelle bizarrerie ne veut-on pas employer dans l'étude de la politique la même manière de raisonner et les mêmes analogies générales qui nous conduisent dans l'étude des autres sciences? Toutes les fois qu'il s'agit dans les recherches physiques d'es-

timer une force variable, on la ramène à une quantité moyenne. Dans l'astronomie en particulier on parle toujours de distance moyenne et de temps moyen. Pour juger le mérite d'un gouvernement il faut opérer de même. De cette façon, on voit que les corps politiques ont une durée moyenne suivant leur genre; qu'ils naissent, se développent et meurent « au pied de la lettre » comme les corps vivants.

Bien plus, ils ont une âme commune en qui réside leur individualité. Ils sont doués d'une véritable unité morale. Mais, pas plus que l'être vivant ne se donne à lui-même le principe qui l'anime, la nation ne se constitue elle-même de toutes pièces, après une délibération explicite, par le vote d'une assemblée. Œuvre de la nature, c'est-à-dire de Dieu, elle « germe presque toujours insensiblement comme une plante, par le concours d'une infinité de circonstances que nous nommons fortuites. » — « La constitution *naturelle* des nations est toujours antérieure à la constitution *écrite* et peut s'en passer..... Toute constitution proprement dite est une création dans toute la force du terme, et toute création passe les forces de l'homme. » L'art humain y a contribué, puisque tout ce à quoi travaille l'homme est un produit de l'art; mais *l'art, c'est la nature de l'homme* (p. 189)... L'homme, avec toutes ses affections, toutes ses connaissances, tous ses arts, est véritablement l'homme de la nature, et la toile du tisserand est aussi naturelle que celle de l'araignée. « Le castor, l'abeille et d'autres animaux déploient bien aussi un art dans la manière dont ils se logent et

se nourrissent : faudra-il aussi faire des livres pour distinguer dans chacun de ces animaux ce que la volonté divine a fait de ce qu'a fait l'art de l'animal ? Suivez ce raisonnement (le raisonnement de Rousseau : que l'activité humaine viole les lois de la nature en modifiant l'ordre des phénomènes), et vous verrez que c'est un abus de faire cuire un œuf. Dès qu'on oppose l'art *humain* à la *nature*, on ne sait plus où s'arrêter : il y a peut-être aussi loin de la caverne à la cabane que de la cabane à la colonne Corinthienne, et comme tout est *artificiel* dans l'homme en sa qualité d'être intelligent et perceptible, il s'ensuit que, en lui ôtant tout ce qui tient à l'art, on lui ôte tout. »

La souveraineté n'a donc point une origine extranaturelle ; elle fait partie de la structure native des sociétés. « Il est aussi impossible de se figurer une société humaine, un peuple sans souverain qu'une ruche ou un essaim sans reine : car l'essaim, en vertu des lois éternelles de la nature, existe de cette manière ou n'existe pas. » Les sauvages eux-mêmes sont gouvernés, et ils le sont d'une manière conforme à leur état ; leur gouvernement ne nous conviendrait pas à nous, ni le nôtre à eux. Il n'y a pas de gouvernement absolument bon (p. 197). Il est absurde de chercher le meilleur gouvernement. « Le meilleur gouvernement pour chaque nation est celui qui, dans l'espace de terrain occupé par cette nation, est capable de procurer la plus grande somme de bonheur et de force possible au plus grand nombre d'hommes possible, pendant le plus longtemps possible. » Ce

n'est pas qu'il n'y ait de mauvais gouvernements, mais ils ne tardent pas à périr par leurs excès, parce que la souveraineté est de sa nature incoercible, si ce n'est par les lois naturelles qui interdisent à toute force de dépasser ses propres limites et d'ailleurs la raison individuelle qui prétendrait les détruire pour en fabriquer de nouveaux, comme l'horloger fabrique une montre (p. 212), échouerait misérablement dans cette entreprise insensée. La vie d'un corps politique repose sur des préjugés communs à une multitude d'hommes; la raison individuelle qui analyse et discute ces croyances ne produit que divergences et conflits. « Qu'est-ce que la philosophie dans le sens moderne? C'est la substitution de la raison individuelle aux dogmes nationaux. » Or, partout où la raison individuelle domine, il ne peut exister rien de grand : le scepticisme est le dissolvant universel..... « Si l'on veut, dans l'ordre politique, bâtir en grand et bâtir pour des siècles, il faut s'appuyer sur une croyance large et profonde. » « La foi et le patriotisme sont les deux grands thaumaturges de ce monde. Tous les deux sont divins. N'allez pas leur parler d'examen, de choix, de discussion....., ils disent que vous blasphémez; ils ne savent que deux mots : *soumission* et *croyance*; avec ces deux leviers, ils soulèvent l'univers..... Mais ce feu sacré qui anime les nations, est-ce toi qui peux l'allumer, homme imperceptible? Quoi! tu peux ne faire qu'une volonté de toutes les volontés? les réunir sous tes lois? les serrer autour d'un centre unique? donner ta pensée aux hommes qui n'existent pas encore? te faire

obéir par les générations futures et créer ces coutumes vénérables, ces préjugés conservateurs, pères des lois et plus forts que les lois ? — Tais-toi. » (1).

Nous n'avons pas à examiner si, poussée jusqu'à cette conséquence, la théorie ne renferme pas déjà quelque contradiction ; car la raison commune ne se forme que des pensées individuelles, et un préjugé a toujours commencé par quelque jugement. Même à regarder les conséquences politiques que de Maistre a tirées de sa doctrine, il semble bien près de mériter à son tour le reproche qu'il adresse à Rousseau ; s'il n'est pas vrai que la moitié de son livre soit consacrée à réfuter l'autre, il lui arrive du moins d'exprimer dans une même page des idées fort opposées. Mais nous ne nous occupons ici que des problèmes généraux de philosophie sociale. La solution que nous ve-

(1) Il faut rapprocher des doctrines de Joseph de Maistre, outre celles de Bonald et de Ballanche, celles qui se trouvent exposées dans le livre intitulé : *Restauration de la science politique, ou Théorie de l'état social naturel opposée à la fiction d'un état civil factice*, par Charles-Louis DE HALLER, 1824, 3 vol. in-8°.

« Voici, dit l'auteur, les véritables principes de ma théorie que je ne crains pas d'énoncer en peu de mots : — Le prétendu abandon de l'état de nature, la formation d'un contrat social arbitraire ou factice, soit qu'on le considère comme un fait, comme une hypothèse ou comme un idéal, n'est qu'une chimère fautive, impossible et contradictoire. — La nature, au contraire, produit par l'inégalité des moyens et des besoins naturels divers rapports sociaux entre les hommes, tels que nous en voyons tous les jours. — Dans chacun d'eux (de ces rapports) elle assigne l'empire au plus puissant et la dépendance ou le service volontaire au plus faible, c'est-à-dire à celui qui a besoin de secours. — Cet empire ou cette puissance a pour règle de son exercice une loi naturelle de justice ou de charité, la même qui est donnée à tous les hommes sans exception. — La nature seule fournit assez de moyens de faire respecter cette loi et d'empêcher les abus de pouvoir en tant que le comporte la condition humaine. — Les Etats ne se distinguent des autres rapports sociaux que

nons de retracer est assurément sinon l'une des plus complètes, du moins l'une des plus profondes qu'on en ait présentées avant les grands systèmes que nous devons analyser tout à l'heure. Et c'est à notre avis un fait très significatif que cette adhésion de l'école théologique à la doctrine qui fait de la société un être de nature et veut qu'on applique à ce grand objet la méthode expérimentale. Rien ne montre mieux le faible lien qui rattache telle conception sociale théorique à telle métaphysique d'une part, et d'autre part, tant que la science n'est pas organisée, à telle politique. Mais rien ne montre mieux surtout que cette doctrine, en possession dès lors de tout ce qui pouvait séduire les esprits les plus fidèles aux traditions religieuses, était à la veille d'être acceptée presque universellement. Aucun de ceux qui seraient tentés de l'attaquer

par plus de puissance et de liberté, par l'indépendance de leur chef. — Cette indépendance est le comble de la fortune (*summa fortuna*) à laquelle l'homme puisse atteindre ; elle est le résultat naturel de la puissance relative, et peut appartenir soit à un individu, soit à une corporation. Dans le premier cas, qui est beaucoup plus fréquent, on voit naître des monarchies ; dans le second, des républiques. — Enfin, les droits des princes sont comme ceux des autres hommes, fondés sur leur liberté ou sur leur propriété, et leurs obligations sur les devoirs communs à tous. Ces principes seuls sont la base de notre système ; *ils deviendront la profession de foi de tous ceux qui combattent le jacobinisme avec les armes de la science.....* Quelque simples qu'ils paraissent, et qu'ils soient en effet, ils renferment néanmoins la véritable *contre-révolution de la science*, et ce n'est pas ma faute si mes recherches m'ont conduit à des résultats diamétralement opposés aux doctrines révolutionnaires de nos jours. » (Discours préliminaire, p. xlvij.)

Louis de Haller, petit-fils du célèbre physiologiste de ce nom, attaché sous la Restauration au ministère des affaires étrangères, se convertit au catholicisme (1768-1854). On voit que son système se rapproche beaucoup de celui de Spinoza. C'est, pour la politique, un Spinoza royaliste et chrétien.

comme contraire aux intérêts moraux de l'humanité ne devra dans l'avenir oublier que cette parole hardie : « Ce ne sont pas seulement les individus qui constituent la société, mais la société qui constitue les individus, puisque les individus n'existent que dans et pour la société », a été prononcée par le vicomte de Bonald.

### III

A partir de ce moment aucune contribution nouvelle de quelque importance ne viendra plus vivifier la théorie nominaliste de la société. Elle semble maîtresse des esprits, et porte dans le domaine des faits ses conséquences heureuses ou malheureuses ; mais elle perd en profondeur ce qu'elle gagne en surface. Bientôt une infiltration lente emplit le langage d'expressions conformes à la théorie adverse ; puis le courant se détermine et s'accélère : tandis que la pensée dans les siècles précédents n'était parvenue au point où nous venons de nous arrêter avec Hegel que par des voies divergentes, à travers des oppositions plus ou moins décidées, c'est, en ce siècle, par des voies convergentes, partant à la fois de tous les points de l'horizon intellectuel, qu'elle tend à la confirmation des mêmes principes désormais de moins en moins contestés.

La linguistique est la première des sciences historiques qui soit venue dévoiler l'une des faces de l'organisme social. Elle a montré que les phénomènes du langage sont soumis à des lois naturelles, et elle a déterminé quelques-unes de ces lois. Elle a exposé le

mode de formation des langues qui évoluent à partir de racines élémentaires toujours simples et flottantes, jusqu'à ce qu'elles constituent des agrégats volumineux de mots complexes et définis; et elle a comparé cette œuvre d'une raison qui s'ignore elle-même à une végétation, à un processus organique. Elle a su découvrir que cette manifestation partielle de la raison d'un peuple se lie à toutes les autres et peut en quelque sorte s'en déduire, comme on peut, étant donné un type zoologique, déduire d'un seul organe tous les autres. L'histoire littéraire et esthétique a adopté les mêmes principes. Elle a montré les arts et, parmi eux, la poésie elle-même se développant au sein d'un peuple en vertu de ses caractères ethniques et des influences de son habitat, en connexion avec les événements de sa vie, son langage, ses institutions, ses mœurs et ses croyances. L'histoire proprement dite, enfin, était, dès avant le commencement du siècle, entrée dans cette voie. Elle avait d'abord, elle aussi, proclamé le déterminisme des faits sociaux dans le temps, y compris ceux qui émanent de la liberté humaine. « Comme l'homme, avait dit Herder, dans l'ordre des choses naturelles ne s'enfante pas lui-même, il est tout aussi loin de se donner l'être quand il s'agit de ses qualités intellectuelles. Chacun de nos développements est ce que l'ont fait être le temps, le lieu, l'occasion, toutes les circonstances de la vie. C'est sur ce principe que repose l'histoire de l'humanité. C'est lui qui fait que l'histoire du genre humain est nécessairement un tout, c'est-à-dire une chaîne de traditions depuis le premier anneau jusqu'au dernier. » Le déterminisme des faits

posé, il en fallait chercher les lois. C'est ce que les historiens de ce siècle ont fait avec plus ou moins de succès. Tous cependant croient à l'existence des lois, et les plus grands attribuent à la nouveauté de cette recherche, au petit nombre des faits comparés, l'insuffisance des résultats (Macaulay). La moins contestée des lois de l'histoire est celle du progrès. Ses origines sont déjà anciennes. Pascal l'a formulée, Leibniz l'a justifiée a priori indirectement, Condorcet l'a vérifiée par un rapide examen des faits. Les historiens plus modernes n'ont eu qu'à la recueillir, peut-être sans l'examiner assez sévèrement dans ses conséquences les plus étendues. Ainsi donc la durée des nations est, pour la plupart de ceux qui écrivent leur histoire, une succession d'états dont le désir du mieux est le secret principe; c'est un mouvement, une marche vers un idéal, c'est une véritable vie. Et si cette marche est réglée, si cette vie a ses conditions, on ne peut dire que la loi empêche la spontanéité, ni que la liberté détruise la loi. Michelet, celui des historiens français qui est le plus pénétré de l'idée que chaque événement a ses causes, et que ces causes sont générales, salue en maint endroit de ses œuvres le génie de la France dont la spontanéité se révèle à travers la trame des événements. Il repousse également le fatalisme historique qui explique tout par les influences extérieures, et cette méthode biographique qui fait tout dépendre des impulsions isolées des individus, comme si un homme pouvait être grand autrement que pour participer en quelque chose à l'âme de la patrie ! La Grèce, la France, sont pour lui des organismes, des êtres animés, des personnes

fait de la vie collective, à en suivre les manifestations de plus en plus éclatantes dans toute l'échelle zoologique, à en chercher les lois essentielles. C'est là ce que nous allons tenter, sans nous dissimuler la nouveauté, et, partant, les difficultés de l'entreprise.

Mais des questions plus délicates, d'une portée supérieure, viendront se mêler à cette recherche expérimentale et en accroîtront les difficultés en même temps qu'elles en doubleront l'intérêt.

En effet, nous ne tarderons pas à nous apercevoir, en suivant la série des groupes sociaux formés par l'animalité, que la représentation, c'est-à-dire un phénomène psychologique, y joue un rôle de plus en plus important, et qu'elle y devient bientôt la cause prépondérante de l'association. Nous verrons dès lors que comme les éléments constitutifs du corps vivant forment par leur participation à une même action biologique un seul tout qui n'a dans la pluralité de ses parties qu'une seule et même vie, de même les animaux individuels qui constituent une société tendent à ne former, par l'échange de leurs représentations et la réciprocité de leurs actes psychiques, qu'une conscience plus ou moins concentrée, mais une aussi et en apparence individuelle. De là naîtra un double problème que nous n'aborderons pas de front dès l'abord, mais dont nous préparerons la solution au cours de notre classification des sociétés : 1° Quel est le rapport des individus avec le centre psychique auquel leur activité se rattache, avec le groupe dans lequel ils naissent à la vie comme corps séparés et comme consciences distinctes ? Comment concilier l'individualité des par-

important

N.B.

N.B.

ties et celle du tout? et si le tout forme un individu véritable, comment, dans l'animalité, une conscience collective est-elle possible? 2° Quelle sorte d'être est la société? est-elle un être à proprement parler, quelque chose de réel et de concret, ou bien ne faut-il voir en elle qu'une abstraction, une conception sans objet, un mot? Bref, la société est-elle un vivant comme l'individu, aussi réelle, et dans ce cas même plus réelle que lui, ou bien n'est-elle qu'une unité de collection, une entité verbale dont l'individu forme toute la substance?

N. B.

La gravité de ces problèmes n'est point restée inaperçue. Ils n'ont pas encore été posés nettement au sujet des sociétés animales, mais ils ont été agités plus d'une fois à propos des sociétés humaines. Çà et là dans ces controverses, le fait des sociétés animales a été indiqué sommairement, et on s'en est servi comme d'un argument pour soutenir les doctrines les plus opposées. Il nous appartient donc, avant d'entrer dans l'étude de ce fait, de passer en revue les principaux systèmes de philosophie sociale, ne serait-ce que dans leurs principes essentiels, d'abord pour découvrir quelles sont les solutions diverses que comporte le problème de la vie sociale en général, ensuite pour déterminer quelles sont les théories produites jusqu'ici, bien qu'en passant, par les philosophes sur les sociétés animales en particulier.

Les premiers qui aient, en Grèce, présenté une vue synthétique sur la nature de la société humaine sont les Sophistes. Quels sont ceux d'entre eux à qui nous devons faire honneur de cette conception? L'antiquité est muette à ce sujet; il semble que les idées que nous allons exposer appartenaient moins à un homme ou même à un groupe d'hommes qu'à un temps et à une société. Elles paraissent s'être répandues à Athènes comme d'elles-mêmes vers le moment où florissaient les Sophistes et n'avoir reçu d'eux qu'une forme plus frappante et des développements plus hardis. C'étaient à la vérité plutôt les citoyens épris de nouveautés qui les adoptaient; mais ils les adoptaient sans cesser d'être et de se croire honnêtes citoyens; et tandis qu'ils s'en servaient avec empressement pour critiquer les anciens abus, ils étaient loin de se douter qu'ils exposaient ainsi le vieil édifice de la cité à une ruine irrémédiable.

Les Sophistes pensaient donc en général plus ou moins explicitement (c'est Platon, un ennemi, qui résume ainsi leur doctrine) que le monde se divise en deux parts : l'une régie par la nature et ses lois immuables, l'autre gouvernée par l'arbitraire volonté des hommes (*Lois*, 889, b). La première est immense : tous les êtres inanimés et animés, l'homme lui-même en tant que production de la nature, y sont compris; la seconde est petite et inféconde, elle ne contient que les œuvres humaines, nos instruments, nos demeures, nos lois et nos croyances. De là, deux sortes de manière d'être : par nature (*φύσει*), par position ou artificiellement (*θέσει*).

La société est-elle donc un être de convention, créé et entretenu par l'artifice humain ? Telle n'est pas précisément la doctrine des sophistes. A en juger par le discours de Calliclès dans le *Gorgias*, elle serait plutôt le contraire. La plupart de nos lois sont, il est vrai, arbitraires et conventionnelles ; mais il y en a d'autres que nous négligeons, qui dérivent du jeu des forces sociales, du choc des intérêts et des passions, et celles-ci sont naturelles. C'est sur celles-ci que doivent se modeler les autres ; on se révolte inutilement contre elles ; il faut toujours y revenir bon gré mal gré. En vain les hommes ont cherché à faire prévaloir le droit conventionnel sur le droit naturel ; la volonté du plus fort rompt facilement ces fragiles barrières (*Gorgias*, Discours de Calliclès). Du reste, la doctrine est susceptible, comme le fait remarquer Platon lui-même, d'une interprétation fort acceptable, si l'on considère que la volonté générale, d'où résulte la détermination du bien et du mal suivant la loi civile, est en somme plus forte que les caprices individuels. Nous trouvons donc là pour la première fois exprimée cette idée, que l'organisation sociale est un fait de nature, qui se produit, sinon au hasard, du moins spontanément, antérieur et supérieur aux conventions et aux artifices humains.

N.

N. B.

Un passage ironique d'Aristophane (*Nuées*, 1410-1430) nous apprend que les partisans de la sagesse nouvelle recouraient à la comparaison de la société humaine avec les sociétés animales pour découvrir le vœu de la nature dans l'organisation de la famille et de la cité. « N'était-il pas un homme comme nous, celui qui porta

ces phénomènes. Il était pénétré de la croyance que tous les corps naturels ayant leurs proportions et ne se maintenant qu'en vertu d'un certain équilibre constant de leurs parties, les corps sociaux devaient aussi offrir des phénomènes non seulement réguliers, mais harmoniques, et avoir une certaine constitution qui les conservât dans leur intégrité.

C'est dans cet esprit qu'il aborda l'étude des faits sociaux. Il ne tarda pas à s'apercevoir qu'en effet ils présentaient une certaine fixité; que d'une année à l'autre les nombres qui les résument, pourvu qu'ils fussent suffisamment considérables, ne variaient pas d'une manière sensible; bref, qu'ils oscillaient au delà et en deçà d'un nombre moyen. La moyenne est une fiction, mais qui permet à l'esprit de se représenter en abrégé beaucoup de nombres particuliers dont les différences encombreraient inutilement la mémoire; c'est ainsi que l'idée générale, qui n'existe nulle part en dehors de nous, embrasse, tout en les effaçant, les cas particuliers. Mais l'idée générale comporte des variations quelconques dans les cas particuliers qu'elle résume, et ceux-ci n'en peuvent être tirés. Ne serait-il pas possible, au contraire, de tirer du nombre moyen les nombres particuliers qui y sont contenus puisqu'ils en constituent les matériaux premiers? En d'autres termes, n'y a-t-il pas entre les éléments d'une moyenne un rapport tel qu'on puisse en quelque sorte en dérouler la série a priori, du sein du nombre moyen qui les enveloppe? Quételet trouva cette belle loi. Il montra que les oscillations en deçà et au delà de la moyenne sont régulières aussi, qu'elles suivent une courbe géomé-

trique et qu'on peut les en déduire à priori sans craindre d'être démenti par les faits. Il y a une condition cependant : c'est que les éléments qui ont servi à former le nombre moyen soient puisés dans un milieu homogène, *c'est que les faits mesurés appartiennent à un ensemble naturel*. Car entre les faits empruntés partie à une nation, partie à une autre, il ne faudrait pas s'attendre à rencontrer une harmonie.

La loi est ingénieuse ; mais qu'il nous soit permis d'insister surtout, conformément à notre dessein, sur cette dernière condition.

Entre les faits pris au hasard il n'y a pas d'harmonie. Il y en a une et des plus étonnantes entre des faits empruntés à l'un de ces tous de formation spontanée, l'individu, la famille, la cité, la nation, ensembles dont les parties sont liées par la corrélation de leur croissance et les nécessités de leur équilibre. C'est que les moyennes ne sont pas absolument constantes, mais qu'elles se déplacent elles-mêmes graduellement dans la suite des temps, quand on considère une longue série de nombres. Ce fait révèle dans l'objet étudié une force de développement qui ne peut être que la vie. Les corps sociaux naturels sont vivants, Quételet le reconnaît. « Un peuple ne doit donc pas être considéré comme un assemblage d'hommes n'ayant aucun rapport entre eux ; il forme un ensemble, un corps des plus parfaits, composé d'éléments qui jouissent des propriétés les plus belles et les mieux coordonnées (*Anthropométrie*, p. 413)..... La vie d'un Etat est comme la vie d'un simple particulier ; elle a

sa jeunesse, son âge mur, elle atteint le développement de sa puissance et de sa richesse en même temps que se produit le complet épanouissement des arts, des sciences, des lettres, qui est assez généralement l'indice de sa prochaine réforme. » — « Les caractères de la jeunesse, de l'âge mur, de la décrépitude se dessinent dans ce grand corps avec autant d'énergie que chez les différents êtres de la création. Un pareil corps a sa physiologie spéciale » (*Du Système social et des lois qui le régissent*, Préface, p. XII et XIII). Des lois spéciales président à son développement et règlent ses destinées. Et cependant un objet aussi distinct n'a pas sa science propre ! « L'économie politique se borne à rechercher comment les richesses se produisent, se distribuent et se consomment. Elle examine la plupart des grands problèmes qui touchent à la vie matérielle des peuples. Mais aucune science jusqu'à présent n'a recherché les principes d'équilibre et de mouvement et surtout les principes de conservation qui existent entre les différentes parties du système social » (loc. cit.).

Quételet va plus loin. Il sait que tout déterminisme suppose un mécanisme caché. Aussi a-t-il tenté, mais seulement en passant et sous forme d'hypothèse timide, de réduire les phénomènes sociaux où la volonté se déploie à de simples applications de la force. Cette analogie l'avait séduit ; il se contente de l'indiquer sans en poursuivre la preuve. D'autres la développeront.

Ces vues hardies devaient rencontrer des objections. Aussi Quételet a-t-il pris soin de les réfuter par avance.

On accorde que les faits d'ordre physique concernant le corps social se prêtent à une mesure exacte. Rien ne s'oppose à ce qu'on mesure la taille d'un homme ou son poids. Mais les faits qui émanent de l'activité morale, s'ils se prêtent à la mesure en eux-mêmes, ne nous apprennent rien sur la cause dont ils sont les effets. Il n'y a entre eux et elle aucun rapport direct réductible à une formule. En mesurant les uns on ne mesure donc pas l'autre : les qualités morales échappent à toute détermination numérique. — Quételet ne le nie pas; sans se demander quel rapport absolu unit les qualités morales aux mouvements qu'elles engendrent, persuadé seulement qu'il y a entre ces deux termes un rapport, puisque l'un sort de l'autre, il cherche à obtenir du premier par le second une mesure toute relative. Se trouve-t-il par là en dehors des conditions ordinaires de la science? Nullement, et il ne fait que subir des conditions qui lui sont communes avec le physicien. « Nous devons procéder comme le physicien qui, pour les phénomènes électriques, ne peut donner également que des valeurs relatives et se trouve réduit à juger des causes par leurs effets. Nous ne percevons pas plus ce qui donne naissance au phénomène moral que ce qui a produit le phénomène électrique. Nous ne voyons que l'effet lui-même et c'est cet effet que nous cherchons à apprécier » (*Du système social*, p. 74).

Mais une pareille méthode ne supprime-t-elle pas la liberté, trait essentiel des activités morales? Que devient le libre arbitre emprisonné dans des nombres qui lui tracent d'avance les étroites limites où il se peut

mouvoir? Il résulte par exemple de statistiques antérieures qu'il y a par an tant de suicides, tant de vols, tant d'assassinats dans une population donnée; faut-il considérer comme libres les hommes qui commettent de tels actes au sein de cette population dans le courant de cette année, alors qu'ils doivent les commettre nécessairement puisque leur nombre est déjà compté? Quételet présente à cette question plusieurs réponses. Il recourt d'abord pour expliquer la liberté à ce qu'il reste d'*alea* dans les évaluations de la statistique sur les phénomènes à venir. Jamais l'action de l'individu n'est prévue ni ne peut l'être. Un joueur a, dans une suite de parties, des chances qui sont déterminées par le calcul. Cependant nul ne peut dire quand il s'assied à la table de jeu quelle sera l'issue de cette partie.— On peut répliquer que cela prouve, non pas l'indétermination de la partie, mais notre ignorance de ses conditions spéciales. Il en est de même de l'action de l'individu dans un ensemble de faits sociaux. Si on ne peut la prévoir, ce n'est pas qu'elle soit indéterminée, c'est parce que nous ignorons le détail de ces déterminations ou conditions. — Quételet recourt donc à une autre théorie pour sauver la liberté telle qu'on l'entend d'ordinaire. La liberté, dit-il, apporte dans les nombres un élément de variation et d'irrégularité et « joue le rôle d'une cause accidentelle » (*Du système social*, p. 69)... Nous en usons rarement (*Du système social*, p. 104), et « il arrive alors que, en faisant abstraction des individus et en ne considérant les choses que d'une manière générale, les effets de toutes les causes accidentelles doivent se neutraliser et se détruire mutuellement

de manière à ne laisser prédominer que les véritables causes en vertu desquelles la société existe et se conserve. » Ces causes sont en quelque sorte instinctives. « L'homme possède avant tout son individualité; mais il est éminemment sociable et son individualité se trouve engagée dans celle d'un grand corps qui a sa vie et sa volonté propres. » Cette volonté pèse sur lui d'autant plus lourdement qu'il en aperçoit moins l'effet; elle l'enveloppe d'influences tyranniques et invisibles; ses moindres actions, ses coutumes, ses promenades, ses discours, ses plaisirs, les heures de ses repas et de son sommeil; comme les plus importantes : le moment de son mariage, le choix de sa compagne, le mode d'éducation de ses enfants, etc..., ont pour régulateur non plus son vouloir seul, mais celui du peuple auquel il appartient. Sa liberté consisterait à s'en affranchir dans des cas exceptionnels. — Cette théorie qui confine la liberté dans ce qui reste d'indéterminé et de hasardeux au sein des mouvements sociaux, qui la représente comme luttant contre le courant des forces inconscientes avec un si mince succès que son effet ne compte pas dans la résultante totale, cette théorie ne pouvait satisfaire Quételet tout le premier. D'ailleurs n'avait-il pas lui-même montré que ces variations de la cause accidentelle sont elles-mêmes « groupées symétriquement autour de la moyenne » et soumises à une loi qu'il a précisément appelée la loi des causes accidentelles? (Préf., p. VIII). Et les différences individuelles, loin d'être le propre de la liberté, ne se rencontrent-elles pas aussi dans les faits les moins volontaires comme la taille et le poids

du corps, comme les décès? Il fallait renoncer à cette explication. — La vraie pensée de Quételet et la plus profonde est que le libre arbitre est en réalité soumis, quant à ses effets extérieurs, à la mesure et à la prévision comme toutes les autres forces. « L'homme, dit-il, est donc pour les facultés morales comme pour les facultés physiques soumis à des écarts plus ou moins grands autour d'un état moyen, et les oscillations qu'il subit autour de cette moyenne suivent la loi générale qui régit toutes les fluctuations que peut subir une série de phénomènes sous l'influence des causes accidentelles » (*Système social*, p. 92). Eh quoi! il n'y a aucune différence entre l'action de la volonté et celle des autres forces! Il y en a une. L'action de la volonté est plus régulière. Plus rationnelle, elle est plus calculable, elle produit des effets plus constants. C'est la force aveugle qui est perturbatrice, parce qu'elle est irrationnelle. « Bien loin de jeter des perturbations dans la série des phénomènes qui s'accomplissent avec cette admirable régularité, le libre arbitre les empêche au contraire dans ce sens qu'il resserre les limites entre lesquelles se manifestent les variations de nos différents penchants. L'énergie avec laquelle notre libre arbitre tend à paralyser les effets des causes accidentelles est en quelque sorte en rapport avec l'énergie de notre raison. Quelles que soient les circonstances dans lesquelles il se trouve, le sage ne s'écarte que peu de l'état moyen dans lequel il croit devoir se resserrer. Ce n'est que chez les hommes entièrement abandonnés à la fougue de leurs passions qu'on voit ces transitions brusques, fidèles reflets de toutes les

causes extérieures qui agissent sur eux. Ainsi donc le libre arbitre, loin de porter obstacle à la production régulière des phénomènes sociaux, la favorise au contraire. Un peuple qui ne serait formé que de sages offrirait annuellement le retour le plus constant des mêmes faits. Ceci peut expliquer ce qui semblait d'abord un paradoxe, c'est-à-dire que les phénomènes sociaux, influencés par le libre arbitre, procèdent d'année en année avec plus de régularité que les phénomènes purement influencés par des causes matérielles et fortuites » (*Système social*, p. 96, 97).

La méthode que nous venons d'exposer, par laquelle Quételet s'efforce de découvrir les harmonies qui unissent les divers groupes de faits tirés d'un organisme social humain ne s'applique pas seulement selon l'auteur à l'humanité. Les sociétés animales devraient être étudiées au même point de vue et ne manqueraient pas de donner les mêmes résultats. La loi de proportion qu'il a découverte comporte la plus grande généralité (*Anthropométrie*, p. 414).

L'économie politique, sans doute en raison du caractère particulier de son objet, a le plus souvent négligé ces vues générales. Cependant l'un de ses premiers principes a été, comme nous l'avons vu, que la société économique s'organise de la manière la plus avantageuse sans requérir l'intervention d'une autorité politique extérieure. Le principe implique lui-même la reconnaissance des lois naturelles qui résultent d'une certaine communauté de sentiments et d'idées antérieure à toute délibération. C'est par là que les économistes ont été conduits à se servir d'expressions

comme celles de corps social, d'organisme social, de physiologie sociale, expressions qui trahissent toutes l'idée d'un *consensus* d'autant plus harmonieux qu'il est moins expressément volontaire. C'est sur cette idée que repose le principe que les économistes ont poussé si loin, du *laissez faire* et du *laissez passer*. Il n'est donc pas étonnant que les sciences naturelles aient rencontré dans les sciences économiques la matière d'importants emprunts. On sait que la loi de la division du travail a trouvé dans la biologie des applications fécondes. Et c'est aussi à l'un des plus illustres économistes qu'est due l'observation d'un fait si souvent invoqué par les biologistes modernes, le fait de la concurrence pour la vie. D'autre part, la science des êtres vivants n'a pas manqué de rendre à l'Économie les services qu'elle avait reçus d'elle. De tout temps, les vrais économistes, instruits par le spectacle de la lente croissance des corps naturels, ont su distinguer l'évolution de la révolution, et tout en proclamant la nécessité du progrès, ont banni les coups de théâtre de la vie sociale. Enfin plusieurs, renonçant aux traditions de leurs devanciers, ont soutenu que la science économique était à la fois l'une des sciences naturelles et l'une des sciences sociales. « N'est-ce pas, a dit l'un d'eux, une partie des études du naturaliste et l'une des plus intéressantes d'observer les travaux de l'abeille au sein d'une ruche, d'en étudier l'ordre, les combinaisons et la marche. Eh bien ! l'économiste fait exactement de même par rapport à cette abeille intelligente qu'on appelle l'homme : il observe l'ordre, la marche et la combinaison de ces travaux.

*Les deux études sont absolument de même nature »* (COQUELIN, *Dictionnaire d'Economie politique*). De tels échanges d'idées indiquent assurément une tendance de l'économie politique à considérer comme un être vivant la société, objet de son étude; mais cette tendance ne devait pas aboutir à une théorie expresse de la nature du corps social avant l'apparition d'une science qui pût embrasser dans son ensemble un si vaste objet, la *Sociologie*.

Toutefois, avant ce progrès décisif, la vie elle-même et les êtres vivants devaient être mieux connus. La biologie et la zoologie, qui étudient, l'une les conditions générales de la vie, l'autre les êtres vivants réels, sont comme les degrés que l'esprit humain devait franchir avant d'aborder définitivement l'étude expérimentale des groupes sociaux supérieurs.

La biologie a établi trois propositions importantes qui forment à elles seules une science sociale en raccourci, bien que dans les limites de l'individu. Il est maintenant hors de doute : 1° que l'individu est une société, c'est-à-dire que tout vivant est lui-même un composé de vivants; 2° que l'individualité du composé, loin d'exclure celle des éléments composants, la suppose au contraire et croît avec elle; 3° que la composition organique comporte un nombre indéterminé de degrés superposés (ou mieux de sphères concentriques).

1° L'individu est une société. En effet, tout vivant est organisé. Or la notion d'organisation se réduit à celle d'une association de parties diverses accomplissant des fonctions distinctes. Les dernières de ces parties, physiologiquement irréductibles, bien qu'elles

ne le soient pas chimiquement, portent le nom d'éléments anatomiques. Leur extrême petitesse n'ôte rien à leur individualité. Ce sont des animaux doués d'une forme propre, de véritables infusoires, que l'on classe comme les animaux qui se développent à l'état libre, hors de l'organisme. L'œil, aidé du microscope, les distingue; la physiologie leur assigne des fonctions spéciales. Ils empruntent à l'organisme un milieu favorable à leur développement: « chaque élément anatomique, dit M. Robin, se comporte à l'égard du sang comme l'organisme entier par rapport aux milieux ambiants où il puise ses éléments et où il rejette ses excréments. » Mais, hors de cet organisme, ils accomplissent encore leurs fonctions sous l'influence d'excitants appropriés. La fibre musculaire isolée se contracte sous l'action de l'électricité. Les organes globulaires du sang sont empoisonnés par l'oxyde de charbon dans une éprouvette comme dans les canaux sanguins. L'organisme est-il virtuellement détruit par la mort récente, il suffit que les milieux partiels subsistent quelque temps pour que les fonctions de chaque groupe d'organes élémentaires suivent encore leur processus normal. Le bulbe pileux donne naissance, chez le cadavre, à ses produits spéciaux. Le foie fabrique du sucre. Dans la mort causée par le choléra, l'éréthisme du grand sympathique cessant, les tissus reprennent un instant leur activité et le corps se réchauffe. Il y a plus, qu'on enlève un groupe d'éléments anatomiques superficiels à leur milieu natal et qu'on les transplante dans un milieu analogue, ils continueront de vivre, et quelquefois avec une nouvelle intensité.

Les expériences de greffe animale sont trop connues pour que nous y insistions ici. La transfusion du sang est un fait de même ordre encore plus frappant peut-être. Qu'est-ce d'ailleurs que le fait de la génération chez les animaux supérieurs si ce n'est l'acte par lequel un ou plusieurs éléments anatomiques émis hors de leur milieu natal passent d'un individu dans un autre et vont chercher un milieu nouveau où leur évolution s'achèvera ? Ces derniers éléments passent normalement, disons-nous, d'un organe dans un autre et sont par conséquent mobiles ; mais, quoique le mouvement soit le signe de l'indépendance, il ne la fait pas seul, et elle résulte avant tout de la spécialité des fonctions. Si les leucocytes et les globules sanguins voyagent, eux aussi, dans les liquides où ils sont baignés, les autres éléments anatomiques, fixés dans les tissus solides, restent immobiles. Aucun d'eux cependant ne se confond avec son voisin ; « ils s'unissent et restent distincts comme des hommes qui se donneraient la main » (Cl. Bernard). Chacun réagit en effet pour son compte sous les excitations qu'il reçoit du milieu commun. Chacun a son histoire séparée, naît et périt à son heure. Chacun réunit en lui, à un degré éminent, les caractères qui constituent l'individu.

2<sup>e</sup> Mais cette individualité des éléments anatomiques ne rompt pas l'individualité du vivant formé de leur réunion. Au contraire. Dans l'espace actuel comme dans les temps successifs, leur conspiration universelle et incessante est précisément ce qui produit l'unité de la vie. Leur indépendance montre assez qu'ils y travaillent comme d'eux-mêmes, et que d'eux-

mêmes ils fournissent à l'activité générale les forces nécessaires à l'exercice de sa suprématie. Certes, les fonctions supérieures de commandement et de prévoyance sont dévolues à celles-ci ; mais les fonctions les plus humbles et les plus intimes, comment y saurait-elle pourvoir, complexes et multiples comme elles sont ? Elles ont donc dû rester confiées aux organismes élémentaires qui s'en acquittent spontanément avec un accord et une régularité irréprochables (Bert). Il n'est pas un seul d'entre eux qui n'ait besoin du concours de tous les autres et ne puisse en effet compter sur ce concours. Chargés comme ils le sont chacun d'une fonction différente, leur existence commune repose sur la plus étroite solidarité. Mais ce qui décèle l'unité la plus parfaite, ce sont les correspondances de leurs processus divers à travers les temps. De sa naissance à sa mort, l'individu total traverse une multitude de phases tant spécifiques que personnelles en vue desquelles les organismes composants évoluent tous à point nommé, et dans chacune desquelles ils ont soin en quelque sorte de représenter ce qu'ont été et ce que seront toutes les autres. Et plus ils sont eux-mêmes complexes dans leur structure, c'est-à-dire plus leur individualité est décidée, plus leur conspiration est énergique, plus par conséquent est élevé dans l'échelle l'être total qui en résulte. « Plus au contraire l'organisme d'un animal est simple, plus simple est aussi la constitution de chacun des ordres d'éléments anatomiques dont ses tissus sont formés » (Robin), plus par conséquent est faible l'individualité de ces éléments. En d'autres termes, loin qu'il

y ait opposition entre le tout et les parties sous le rapport de l'individualité, l'unité organique, la division du travail, la différenciation des individus sont dans tout le domaine de la vie en raison directe les uns des autres.

3° Si la vie est composition, groupement, association, il est difficile d'admettre que les « millions de milliards de petits êtres » ( Claude Bernard ) qui composent un vivant supérieur soient directement subordonnés à son activité centrale : des intermédiaires doivent nécessairement exister de ceux-là à celle-ci. D'après les doctrines généralement admises en France, les *éléments anatomiques* commencent par se grouper en *tissus*, puis les tissus s'entrelacent pour ainsi dire de manière à former des *organes*, et les organes se fédéralisent en *appareils* qui constituent l'*individu*. Les organes, il est vrai, jouissent d'une notable individualité. Le cœur par exemple continue à se contracter sous les excitants convenables quand la vie générale s'est retirée, les systèmes nerveux partiels entrent pareillement en action sous l'influence de l'électricité. Mais les tissus répondent-ils aussi bien à ce que nous entendons par une unité organique, un tout vivant ? Et que faut-il penser de l'unité des appareils ? (1) Certains biologistes ont cru pouvoir envisager autrement les rapports des parties élémentaires au tout. Suivant eux

(1) « Quelque grandes que soient les complications et les divisions du travail que nous offrent ensuite les appareils digestif et circulatoire chez les êtres placés au sommet de l'échelle animale, ces appareils ne nous représentent toujours qu'un mécanisme destiné à servir d'intermédiaire

le mode de constitution attribué jusqu'ici aux seuls invertébrés se retrouverait, quoique moins apparent de beaucoup, chez les vertébrés. Certains animaux inférieurs sont, comme on le sait, composés de parties qui se suffisent plus ou moins à elles-mêmes, et sont déjà chacune un animal distinct (métamère). Cette proposition ne fait pour personne l'objet d'un doute. « Chez les annelés, chaque ganglion correspond à un segment du corps formé souvent de plusieurs anneaux, comme par exemple chez la sangsue, dont toutes les parties se répètent de cinq en cinq anneaux (1). » Et même, d'après Gratiolet, chez les annelés placés très bas dans l'échelle, à chaque anneau correspond un ganglion distinct : il en est ainsi dans le lombric terrestre. « Chaque segment possède ainsi, outre son ganglion, une portion semblable des principaux appareils, même parfois des appareils des sens... Ces segments séparés ont été appelés des *zoonites* par Moquin-Tandon. Ce professeur considérait les animaux de cet embranchement comme formés chacun de plusieurs animaux élémentaires placés les uns à la suite des autres » (VULPIAN, *Leçons de physiologie générale du système nerveux*). C'est cette

entre les éléments anatomiques et le milieu extérieur; mécanisme dont le fonctionnement, en raison même de son perfectionnement, devient indispensable, mais qui néanmoins ne présente rien d'essentiel dans les phénomènes de la vie : les éléments anatomiques, par leurs propriétés, sont seuls le siège de ces phénomènes essentiels. » (C. BERNARD, *Revue des Cours scientifiques*, 1875, p. 778.)

(1) DURAND DE GROS. Les vues de M. Durand de Gros sur la constitution des êtres vivants nous paraissent de la plus haute importance pour la science sociale.