

ton prochain comme toi-même » et il réalise cet amour sans limite, il pousse son sacrifice jusqu'au martyre. Il ne préconise pas seulement la sympathie, mais il la stimule en périssant sur la croix. Tous ses actes tendent à ce que les hommes s'identifient à son sort, l'applaudissent et même le souhaitent. Auparavant, ce même précepte de l'amour se lisait dans le *Pentateuque*, mais les scribes, les prêtres et le peuple s'attachaient peu à le suivre. Il fallut que le Christ se fit chair, dans un homme en chair et en os comme eux, et qu'il souffrit comme eux, et qu'il souffrit avec eux. Alors, quand ils virent le Christ agonisant sur la croix, ils sentirent ses angoisses et ses peines. Alors, ils comprirent ses doctrines.

Marc-Aurèle, lui aussi, enseigne dans ses admirables *Pensées*, une morale admirable ; mais la sympathie qu'il inspire n'est pas suffisante pour créer une nouvelle secte plus ou moins religieuse, car Marc-Aurèle ne souffre ni ne se sacrifie. C'est que la sympathie a beaucoup plus de force dans les cas de douleur ; ce n'est que dans la douleur, qu'elle provoque des réactions, qui ne se produisent pas quand elle se manifeste à propos de plaisir. Le plaisir de celui pour qui l'on sympathise peut laisser bien tranquille celui qui sympathise pour lui, et que la douleur du premier agiterait cependant comme si ce fût lui qui souffrait.

La religion, quelle qu'elle soit, présente ainsi, d'abord, deux formes d'utilité : elle resserre la sympathie sociale ; elle donne des bases à l'éthique. Outre ces formes générales d'utilité, chaque religion peut en offrir de spéciales. Dans la religion chrétienne, ou pour mieux dire, dans les religions chrétiennes, ces avantages particuliers consistent surtout en de puissants dérivatifs aux grandes amertumes de la vie. La prière est, pour beaucoup, un soulagement dans les grandes tribulations, et la croyance à l'immortalité les console de la perte de ceux qu'ils ai-

ment. Croire en un Etre suprême, qui s'occupe de leurs petites misères et qui entend leurs prières leur fait l'effet d'une caresse qui les reconforte et rend plus légères leurs peines et leurs charges.

Cette façon d'envisager les sentiments religieux, sur le terrain d'une argumentation utilitaire choquera sans doute les cerveaux unilatéraux. Ils posent encore la question comme au temps de saint Paul : la religion est-elle vraie ou fausse ? Les esprits modernes doivent reconnaître que le problème est aujourd'hui bien plus compliqué. La question de la vérité ou de la fausseté des religions est reléguée aujourd'hui dans l'*Inconnaissable*, dans ce qui ne doit pas être discuté scientifiquement. Nous sommes fixés, en revanche, d'une part, sur l'utilité des sentiments religieux, de l'autre sur leur sincérité... L'hérédité d'une longue série d'ascendants, tous plus ou moins mystiques, a gravé dans notre âme une tendance religieuse qui s'affaiblit aujourd'hui, mais que deux ou trois siècles de scepticisme n'effaceront pas facilement. C'est pourquoi, il est parfaitement possible en ce moment, que même chez les tempéraments positifs, même chez des hommes incroyants, il existe des sentiments religieux sincères. Darwin fréquentait le temple. Gladstone, chef du parti libéral anglais, a écrit, avec plus de bonne volonté que d'érudition, le livre intitulé : *Le Roc inexpugnable des Evangiles*. L'attachement de Pasteur à ses croyances religieuses est bien connu... Le cas de ces savants, de cet homme politique, offre des exemples d'un dualisme *sui generis* éminemment actuel : la coexistence de l'esprit critique et du sentiment mystique.

Et cette coexistence ne semble pas déraisonnable. En effet, quelle que soit l'étendue des connaissances scientifiques, elles laissent toujours, avec l'*Inconnaissable*, une porte ouverte sur le spiritualisme. Wundt, lui-même, le chef actuel de l'école allemande de psycho-physiologie, incline, si je le comprends bien, vers un vague spiritua-

lisme. Du spiritualisme au théisme, il n'y a que quelques pas ; il y en a moins encore du théisme aux religions.

Les *théories* scientifiques n'ont, en aucun cas, à entrer en lutte avec les *sentiments religieux*. Leur sphère d'action est distincte. Le transformisme sera admis par les croyants, comme l'est la rotondité de la terre. D'un bout à l'autre de leur œuvre, ni Darwin, ni Galilée ne touchent à la cause première ; leurs découvertes laissent toujours place aux conjonctures théologiques... Dieu a pu donner à l'homme un *quid divinum*, aussi bien qu'en le tirant directement du limon, en le formant d'autres espèces animales tirées auparavant du limon.

Rien n'est plus imprudent de nos jours que la lutte religioso-libérale. Elle sépare en deux camps les forces vives du peuple ; elle leur inspire un dégoût mutuel ; leur résultat forcé est un affaiblissement national... Les sentiments religieux et la critique scientifique ont leur utilité respective et même leur utilité commune. Loin de se contredire, ils doivent se contrôler, se faire valoir, et même se compléter. Tandis que les sentiments religieux maintiennent un milieu de moralité favorable, la critique, à la faveur de ce milieu, avance sur le chemin du progrès.

On met en avant, contre les sentiments religieux ou plutôt contre les croyances religieuses, les victimes si nombreuses qu'elles ont faites, depuis Iphigénie jusqu'à Dreyfus... S'il s'agit des formes modernes du christianisme, cet argument a bien peu d'importance, et il semble que le mal résultant dans le passé de l'immolation de victimes religieuses a toujours été moindre que les effets sociaux bienfaisants que j'attribue aux sentiments religieux.

On dit du christianisme qu'il affaiblit la virilité, qu'il empêche l'étude critique et raisonnée de l'éthique. Sur le premier point, je suis loin de croire que les sentiments chrétiens affaiblissent toujours l'énergie vitale ; je reconnais, pourtant, que sous une certaine forme, ils peuvent manquer de force et avoir même des inconvé-

nients dans la lutte pour la vie... Mais cette forme des sentiments religieux, dont je m'occuperai plus loin, concerne plutôt la vie extérieure ou internationale que la vie intérieure ou nationale. D'autre part, je me borne à reconnaître, en vertu de ce qui précède, l'utilité incontestable des sentiments religieux quelconques par rapport à la sociabilité, par rapport à la sympathie sociale.

Je ne crois pas davantage que les systèmes religieux empêchent l'étude critique de la morale. Chez les sectes protestantes, le libre examen laisse la morale au pouvoir de la critique théologique. Dans les pays catholiques, elle est de fait entre les mains de la philosophie. Le principe dogmatique n'a pu empêcher la discussion scientifique, l'importance du principe dogmatique repose plutôt dans la doctrine que dans la pratique. Ce n'est donc heureusement pas la vérité que la religion empêche toute critique de l'éthique. Et la preuve en est des hautes études morales qui se font chez les nations catholiques, études dont ce livre est un témoignage.

On dit aussi que la croyance en l'immortalité de l'âme n'est plus nécessaire. L'homme moderne se sentirait plus satisfait et plus léger, quand ne pèserait plus sur lui le poids de cette conception d'une existence consciente sans fin... Peut-être. Mais il n'est guère possible de détruire en un jour les sentiments religieux, œuvre de l'expérience ancestrale de tant de siècles. S'ils doivent disparaître, ils s'en iront d'eux-mêmes, petit à petit, lentement, comme le reflux de la mer laisse, en se retirant, de nouvelles terres à découvert.

§ 81.

L'unité intrinsèque et les divisions extrinsèques du droit et de la législation.

Dans le chapitre précédent, j'ai exposé les divisions objectives et en quelque sorte extrinsèques du droit et de

la législation. Dans celui-ci, j'ai expliqué son unité intrinsèque et subjective, en la rapportant à ses antécédents et à ses facteurs psychiques et historiques. Pour compléter ces deux chapitres, il me faut encore mettre en harmonie ces divisions extrinsèques avec cette unité intrinsèque... Je l'essayerai donc dans le présent paragraphe, en synthétisant certaines lignes générales de ma théorie du droit.

Le droit, comme phénomène objectif et social, répond, à l'époque historique, à un sentiment héréditaire et individuel de la justice. La croissance spontanée du droit et la lutte pour le droit ont gravé dans l'âme de la race et dans celle de chaque homme, une certaine tendance à distinguer le juste de l'injuste ; cette tendance est l'orientation éthique, dont une des formes constitue ce que j'appelle la conscience juridique. C'est pourquoi, sans avoir étudié les lois, lorsque nous sommes en présence d'un conflit de droit, nous trouvons dans notre critérium une propension à lui donner une solution que nous proclamons la seule juste. C'est pour cela, plutôt qu'en vertu de l'influence de la tradition consciente, à laquelle Savigny attribue tant de poids, que tout nouveau cas qui se pose est résolu d'avance dans l'esprit du juge. La conscience juridique est, dès lors, un *critérium* général, ou pour mieux dire, une prédisposition psychologique, qui tend toujours à s'appliquer aux cas particuliers. Son origine n'est ni divine, ni rationnelle ; elle n'en a d'autre que l'expérience héréditaire, les lois biologiques au travers de la préhistoire et de l'histoire, les principes de la vie à travers le passé.

La conscience juridique n'est qu'une forme de la conscience éthique ; la conscience éthique, qu'une partie substantive de la conscience sociale ; le fondement psychologique de cette conscience sociale, que la sympathie basée à son tour sur la ressemblance. Des hérédités semblables produisent des consciences semblables chez les individus ;

la similitude facilite alors une sorte d'identification mentale entre celui qui sympathise et celui pour qui il sympathise, ce qui est, à bien dire, la forme interne et spirituelle de la sympathie. Et la fonction biologique de la douleur rend d'autant plus forte la réaction de celui qui sympathise que le cas de celui pour qui il sympathise est plus douloureux. Cette force subjective de réaction est la forme psychologique du sentiment de la justice. Le juriste, le législateur, le juge se mettent mentalement à la place de celui qui souffre l'injustice et réagissent par lui contre elle. La vengeance et la loi du talion ne sont que des formes primitives, — aujourd'hui antisociales ou extra-sociales de la réaction vitale de la justice.

Les religions se sont créées pour soutenir un ordre éthique déterminé ; les sentiments religieux ont donc toujours leur transcendance morale et juridique. Ils font partie de la conscience de la société et de la conscience du droit. De nos jours, un scepticisme marqué éloigne les esprits des croyances religieuses. Cela ne fait pas obstacle à ce que les principes moraux du plus sceptique n'aient eu leur passé ancestral plus ou moins mystique ; et cela, partant, ne s'oppose pas à ce que l'incrédule ne professe des tendances morales qui ne sont que des sentiments religieux renouvelés sous forme laïque. Alors même que cette forme laïque marquerait une évolution plus avancée, j'estime que le culte des sentiments religieux n'est pas forcément contraire au criticisme scientifique. La conservation de ces sentiments religieux convient à cause de leur efficacité pratique. Le progrès ne fait pas de saut, il va pas à pas. Rompre brusquement avec le passé peut, dans la société, produire des réactions rétrogrades, et, chez les individus, enlever à la psychologie du sujet une part utile de son équilibre mental et de sa santé physique.

En ce qu'il y a d'intrinsèque, de subjectif, de biologique, de psychologique, de physiologique, de sociologique, — enfin dans son essence scientifique — le droit est un

et unique. Mais pratiquement, critiquement, objectivement et historiquement, il se divise en deux grandes catégories, le droit public et le droit privé, et en une série de branches. J'estime qu'il y a une convenance évidente dans ces divisions, parce que, malgré leur inexactitude relative, elles sont les seules possibles ; elles sont, de plus, consacrées par l'usage, et consacrées à tel point que cet usage les a séparées presque essentiellement, en dépit de leur origine et de leur nature véritables. Telle est la simple réalité des faits.

Si l'on considère comme des « institutions » les divers groupes de relations juridiques, la division du droit en devient impossible. La famille, la propriété, le mandat appartiennent au droit privé et au droit public, ils appartiennent encore au droit civil, pénal, constitutionnel, à toutes les sortes de droit. Le fait est que cette forme de groupement par « institutions » juridiques est antipositive ; c'est une généralisation irréaliste, due en partie à l'insuffisance des langues. Les relations et les faits juridiques les plus divers se classent dans la même « institution », de sorte qu'on peut leur appliquer les règles les plus diverses du droit public et privé...

Si, laissant de côté les « institutions », à cause du manque absolu d'exactitude scientifique qu'elles présentent, nous étudions seulement les faits, nous trouvons que là aussi, le fait juridique en soi n'est pas la forme-limite du droit. Tout fait donne lieu, en effet, à une multitude de relations juridiques, auxquelles les règles les plus variées peuvent, à leur tour, être applicables.

Par suite, le fait en lui-même n'est pas la forme-limite du droit, et la relation juridique ne l'est pas plus ; cette forme-limite est la règle. Lorsqu'un individu en tue un autre, il y a un fait, l'homicide. Ce fait anti-juridique crée une relation juridique par rapport à l'Etat, parce que l'ordre public a été troublé, et une autre relation juridique par rapport aux personnes lésées par ce délit.

La première est de droit public et pénal, la seconde de droit privé et civil. Voici donc un seul fait, l'homicide, qui se prête à des conséquences juridiques bien diverses. C'est pourquoi la manifestation du droit, en dernière analyse, se trouve moins dans les institutions, les faits et les relations juridiques, que dans les règles. Et les règles, comme nous l'avons vu, peuvent toujours être rangées en groupes et en classes. Ces groupements ont principalement un caractère graphique et législatif ; ce sont des produits occasionnels et expérimentaux ; mais la tradition juridique, continuée pendant longtemps et qui a presque pénétré jusqu'à l'essence et la conception du droit historique, leur donne un certain caractère, à la fois semi-extérieur et semi-organique, enfin, une individualisation vaguement substantielle et philosophique. Bien qu'extrinsèques et postérieures, les divisions du droit peuvent ainsi être considérées comme stables et comme scientifiques jusqu'à un certain point.

Dans la législation d'un Etat, l'unité est toujours produite par la souveraineté qu'exerce le groupe gouvernant. L'unité intrinsèque et subjective du droit, conçue par ce groupe, se traduit, pour la nation, par l'unité de lois. Cette unité présente, cependant, une certaine diversité, quand il existe à la fois un Etat fédéral et des Etats provinciaux fédérés ou des corps municipaux relativement autonomes. En pareil cas, la souveraineté nationale délimite les pouvoirs législatifs des divers corps politiques unis ou fédérés ; et, par cette délimitation, elle établit l'unité de la loi. Par dessus la variété des lois provinciales ou municipales, il y a l'unité de la loi nationale.

LIVRE V

Evolution du droit.

CHAPITRE XVI

L'ÉVOLUTION UNIVERSELLE DU DROIT

§ 82. La spéciéité humaine et le principe aristocratique. — § 83. La dégénérescence et le principe égalitaire. — § 84. La réaction égalitaire en Orient. — § 85. La réaction égalitaire en Occident.

§ 82.

La spéciéité humaine et le principe aristocratique.

RANKE, *Weltgeschichte*. — LASAULX, *Philosophie der Geschichte*. — J.-A. GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*. — GUMFLOWICZ, *Verwaltungslehre, Philosophie du droit de l'Etat, La lutte des races* (trad. française).

Nous avons vu que le droit peut être considéré comme universellement produit par deux principes combinés : la coutume, qui est le principe conservateur, l'élément femelle, et l'innovation, le principe progressiste, l'élément mâle. Mais la combinaison de ces deux facteurs séculaires ne suffit pas pour nous expliquer le phénomène historique de l'évolution démocratique et égalitaire du droit. Pourquoi tous les privilèges, tous les droits de caste et de classe vont-ils chaque jour en se perdant de plus en plus et de mieux en mieux ? Comment expliquer le fait de l'évolution uniforme, lente, continuelle du droit vers l'« égalité sociale » ? Cette évolution est-elle inhérente à la nature humaine, le principe de l'égalisation de la condition ju-

ridique des hommes est-il une tendance fatale de l'esprit humain ? Comment expliquer alors la réalité historique des castes et des conquêtes ? La narration historique des faits ou leur description économique suffirait-elle à fournir cette explication ?...

En recourant ici à la méthode de chercher la cause directe, je trouve, dans la biologie, l'explication du processus égalitaire du droit, explication qui s'applique naturellement aussi à la religion, à la morale, à la politique. Je vais donc développer, dans ce chapitre, ce que j'estime être les causes premières des castes et de la lutte des classes. Ce que je tente ainsi n'est rien moins qu'une théorie biologique de l'histoire. Ce n'est que grâce à elle que l'on peut, je présume, déterminer l'importance et la portée du mouvement socialiste actuel, qui tend à troubler si profondément notre vieux concept du droit.

Le mot « droit » renferme aujourd'hui en lui une série de préjugés théologiques et métaphysiques, qui obscurcissent et changent même sa véritable signification scientifique. Il se passe, au sujet de ce mot, quelque chose de semblable à ce que Spencer fait observer, comme je l'ai indiqué au § 38, par rapport aux termes « douleur » et « plaisir ». Par une vague association d'idées, le droit évoque les principes d'égalité, de dignité, de philanthropie et même de justice divine. Cependant, à toutes les époques et dans toutes les langues, un droit, c'est toujours un pouvoir reconnu à un individu ou à un groupe. Le droit de puissance paternelle est un pouvoir de père sur sa famille ; le droit de propriété, celui d'une personne sur un objet ; le droit de souveraineté, celui de l'Etat sur les citoyens, etc., etc... Ces pouvoirs ne consacrent pas le principe de l'égalité, mais bien celui de l'inégalité. Les droits divers de chaque homme, de chaque groupe, de chaque Etat distribuent de telle sorte tous les pouvoirs qu'ils impliquent, par leur seule existence, l'inégalité humaine. Le droit à l'égalité politique de la Révolu-

tion ou le droit à l'égalité économique du socialisme sont, eux-mêmes, dans leur essence, un pouvoir octroyé aux opprimés et aux déshérités contre les oppresseurs et les capitalistes ; c'est un droit de rébellion donné aux uns par rapport aux autres et qui pose comme cause finale une égalité utopique. Et je dis utopique, parce qu'elle est contraire au principe biologique de la spéciété humaine que nous avons étudiée. Nous allons voir ici comment cette spéciété se manifeste, avant tout, sinon dans les « races », car ce mot est un fantôme bien difficile à définir, mais dans les *différenciations ethniques* ; qu'il soit donc entendu que je désigne ces *différenciations* indiscutables, lorsque j'emploie le terme de races.

Les phénomènes biologiques peuvent légitimement se réduire aux trois formes ou modalités suivantes : Le milieu crée la fonction. La fonction crée l'organe. Les organes créent les espèces.

Comme tous les animaux, le genre ou l'espèce *homo* est sujette à cette succession causale de la vie. Quelles que soient les doctrines que l'on professe sur l'origine des races, il est évident que le *milieu géographique forme les races*. Le résultat de l'adaptation et de l'hérédité n'est pas autre chose que les différenciations ethniques plus ou moins accentuées et durables. La physiologie et la psychologie des races dépendent des ambiances où elles ont respiré, de la température, de l'alimentation. Plus longue est la durée du séjour d'une race dans un milieu géographique, plus forte est l'influence de ce milieu. C'est pourquoi, si l'ancienneté de l'homme remonte au delà de l'époque quaternaire, c'est la vie préhistorique, immensément plus longue de durée que la vie historique, qui a formé les races ; la vie historique n'a pas eu le temps d'y apporter des modifications profondes autrement que par les croisements.

En plus de cette ancienneté très reculée que démontrent la paléontologie et la géologie, l'isolement causé par les

NOTE

N.B.

guerres des époques sauvages et barbares a enfermé et circonscrit les races et a facilité leurs différenciations ethniques. Gumpłowicz (1) observe ainsi fort bien que le développement de l'humanité préhistorique se présente à l'inverse de celui de l'humanité historique, puisque le premier comporte un *processus de différenciation*, et le second, au contraire, un *processus d'assimilation des éléments hétérogènes*. Que l'origine de l'homme soit une ou diverse, monogénistes et polygénistes ne peuvent nier le fait d'un isolement ethnique des tribus préhistoriques relativement beaucoup plus grand que celui des peuples modernes. La fusion systématique des races est un phénomène historique, dont les exemples les plus importants, ceux que fournissent l'Empire austro-hongrois et l'Amérique, sont, on peut dire, récents.

Deux grands principes politiques maintenaient, à mon sens, l'isolement des races à l'époque préhistorique et dans les premiers temps de l'époque historique : l'un était le système des castes et de l'esclavage qui avilissait et prohibait les croisements entre les tribus conquérantes et les tribus conquises. Nul peuple de ces époques n'a échappé à ce régime, plus ou moins strict dans les lois, plus ou moins relâché dans les mœurs.

Le second principe politique auquel je fais allusion est le concept de la conquête et de l'organisation des empires antiques. Toute l'histoire de Rome démontre jusqu'à la satiété que son idée, en fait de conquête, n'était pas d'assimiler, mais de dominer par les armes pour lever des tributs. Ce caractère est encore plus accentué en ce qui concerne la conquête des peuples asiatiques, spécialement des Egyptiens, des Perses ou des Mèdes. L'*Edit perpétuel* ou la *Loi qui ne change pas des Mèdes et des Perses* est une loi édictant des impôts très onéreux. D'autres fois, le tribut ne se levait pas en argent, mais il était payé directement en travail, par l'établissement de l'esclavage où des

(1) *La lutte des races*.

castes, ce dernier cas se produisant quand le vainqueur s'établissait sur le territoire du vaincu, ou bien, ce qui est plus rare, quand il transportait en masse le peuple vaincu sur son territoire. Tributs en argent ou tributs en travail, c'étaient toujours des tributs que la conquête et l'impérialisme imposaient dans l'antiquité.

Le tribut en argent ou en travail, la conquête romaine, supposent une différenciation ethnique accentuée et déjà spécifique. Le processus préhistorique est arrivé alors à un degré où il produit l'histoire, puisque « toute civilisation est l'œuvre d'une aristocratie ». Le fait préalable à toute aristocratie, à toute civilisation, à toute histoire, est ainsi la différenciation ethnique produite par l'adaptation de l'homme à des milieux divers. De ces milieux, les uns peuvent être favorables et les autres défavorables au progrès de la mentalité et de la force humaine. C'est pourquoi, en même temps que les races se forment, les unes acquièrent des aptitudes pour la domination et les autres ne le font pas, ou encore toutes acquièrent ces aptitudes mais à des degrés différents.

Nous avons vu que la lutte humaine peut être interne et externe : interne au sein du groupement social ; externe, entre un groupement et un autre. La lutte interne a dû établir les premiers droits : ceux de l'individu sur ses armes, ses prises, ses femmes, ses enfants. La lutte externe a engendré déjà quelque chose comme un embryon de droits politiques sur le territoire de chasse et ensuite sur le travail des vaincus. Car toute guerre ou lutte externe a pour cause la spéciété ethnique, qui fait des tribus fortes et des tribus faibles.

De sorte que par le prolongement des anciens principes biologiques dans la surévolution humaine ou historique, nous trouvons que : la géographie fait les races c'est-à-dire la spéciété du genre humain ; la spéciété humaine fait la guerre et la conquête ; la conquête fait les classes ; les classes font l'Etat.

Tel est le schéma bio-sociologique. Les lois de la vie, les phénomènes de l'adaptation engendrent, au cours du processus ethnique, le principe politique de l'Etat. Ce principe engendre à son tour la législation. L'ancienne différenciation ethnique se transforme en différenciation juridico-politique.

Il est de l'intérêt des classes dominantes de maintenir cette nouvelle différenciation. Et pour cela, elles combattent afin de lui donner une force effective et des bases. Les bases, elles les découvrent dans leurs systèmes religiosomoraux ; la force effective, elle, réside dans les règles juridiques, qui se fixent ensuite dans les lois. Ainsi, la règle juridique, dont l'origine première se trouve dans la lutte interne, acquiert, grâce à la lutte externe, des formes dialectiques tendant à lui donner plus de précision et de stabilité.

Il n'importe en rien que l'on discute si les quatre grandes races — la blanche, la jaune, la noire et la rouge ou américaine — peuvent réellement être considérées comme des « espèces », ou si ce sont de simples « variétés », ou même des « sous-variétés » d'une seule « variété ». Il n'importe, pas plus, de savoir pourquoi, selon la théorie transformiste, toute espèce provient d'une variété et toute variété tend à se transformer en espèce. Car les concepts d'espèce et de variété sont élastiques et relatifs. L'unique principe fondamental est celui de l'adaptation ou de la lutte pour la vie, c'est-à-dire, celui de la spéciété, celui des genres, des espèces, des variétés, des sous-variétés, de tout ce qu'on voudra...

Dans la lutte interne, le droit humain est pareil à un droit animal. La propriété de l'homme primitif sur sa prise à la chasse ne diffère pas beaucoup de celle du chien sur son os ; l'autorité des pères sur leurs enfants est celle de n'importe quel primate sur ses petits. Le *jus naturale* d'Ulpien est donc le droit de l'homme sauvage. Mais, de même que l'homme sauvage est en évolution vers

l'homme civilisé, les premières réactions juridiques sont en évolution vers une justice sociale. La société, la civilisation, l'histoire, sont une surévolution biologique de l'*homo*. Il en est de même du droit. Il est une surévolution de la spéciété humaine. C'est pourquoi droit signifie toujours inégalité. Le droit d'un père sur son enfant répond à la co-existence de deux hommes inégaux : un père, avec plus d'âge et d'expérience, et un fils. Le droit d'un homme sur une chose implique la co-existence de cet homme, qui a un plus grand pouvoir sur cette chose et d'autres hommes qui peuvent y prétendre. Le droit de souveraineté d'un Etat sur un territoire comporte la co-existence d'un Etat qui a une plus forte autorité sur ce territoire et d'autres Etats qui le convoitent. Le plus d'âge et d'expérience du père, le plus grand pouvoir de l'homme sur la chose, la plus forte autorité de l'Etat sur le territoire ne sont possibles que s'il existe plusieurs hommes et plusieurs Etats ayant des pouvoirs inégaux les uns aux autres. En dernière analyse, un droit est une inégalité tolérée ou autorisée par le droit. Le droit est un ensemble de règles qui obligent tous et chacun à respecter les droits d'autrui et qui les autorisent à maintenir les leurs.

Mon intention n'est pas de résoudre à l'aide du principe de la spéciété humaine la *vexata quæstio* des « races supérieures » et des « races inférieures » qui ont tant fait bavarder en ces derniers temps les anthropologo-sociologues, et plus encore les innombrables *dilettanti* de l'anthropologie et de la sociologie. Comme je l'ai déjà dit, rien de moins scientifique, rien de plus grotesque que leurs idées sur la supériorité des Anglo-Saxons ou des Latins. La race blanche est si mêlée, elle possède des qualités si diverses qu'il en devient comique de discuter ses prétendues « supériorités » absolues, celles que Vico appelle la « vantardise des nations ». Je retrace simplement ici le phénomène de la différenciation, qui implique sans aucun doute, à certains moments de l'histoire, une supé-

riorité ou une infériorité, non pas entre des « races » aussi semblables les unes aux autres que les peuples blancs européens, mais plutôt entre d'autres groupes ethniques mieux différenciés — supériorité ou infériorité qui ne sont pas toujours génériques, mais qui sont du moins caractérisées par l'aptitude politique, économique et guerrière. Cette différenciation a naturellement été plus accentuée chez les tribus préhistoriques et dans les empires antiques, que chez les peuples modernes, car, si celles-là vivaient à l'état d'isolement, ceux-ci se communiquent entre eux tous leurs progrès et toutes leurs découvertes et parfois bien imprudemment...

En résumé, la spéciété est d'autant plus forte que l'on s'élève dans l'échelle animale. L'homme occupe le sommet de cette échelle. Par suite, la spéciété est plus forte chez lui que dans n'importe quel autre genre ou espèce. La conséquence de cette spéciété maximum est la surévolution sociale de l'homme. La forme juridico-politique de cette surévolution est le *principe aristocratique*, ou principe des castes. Ce principe crée et détermine la forme déjà civilisée, historique ou surévolutive du droit, et, en même temps, crée l'Etat. Sans l'Etat, le droit demeurerait comme un embryon confus de simples réactions animales. Pour donner de la stabilité au surorganisme social, l'homme complète ainsi l'œuvre du droit, en constituant l'organe politique qui lui donnera l'efficacité nécessaire.

§ 83.

La dégénérescence et le principe égalitaire.

Si les races dominantes pouvaient maintenir leur supériorité à l'état stationnaire, l'organisation sociale, une fois formée, serait invariable. Les castes ou classes sociales resteraient séparées *ad eternum* ; les conquérants continueraient indéfiniment à posséder la supériorité politique et

économique sur les conquis. Mais de même que la biologie nous enseigne que la spéciété est d'autant plus forte que l'organisme est plus compliqué, de même elle nous montre, je pense, que plus l'organisme est compliqué, plus il est exposé à la *dégénérescence*. Rien n'est donc plus susceptible de dégénérer que l'homme ; et parmi les races humaines, que celles dites « supérieures ».

Les castes entraînent une organisation sociale qui n'est pas toujours favorable à la santé physique et psychique des dominateurs. La richesse, les plaisirs continuels, les excès de table tendent à les affaiblir et à les intoxiquer. D'où vient que l'on peut comparer physiologiquement la domination aristocratique au parasitisme ; leur dégénérescence n'est pas, à proprement parler, un cas de sélection descendante, mais elle peut être considérée comme une contre sélection, une sélection à rebours. Plusieurs générations de vie purement intellectuelle et d'oisiveté physique produisent dans les races humaines une certaine diminution de vitalité, qui se traduisent par l'épuisement et les névroses.

A l'inverse, il arrive fréquemment dans l'histoire que les classes ou castes dominées se fortifient et se régénèrent par la vie des champs et le travail. La domination de l'étranger sert plutôt à les stimuler qu'à les affaiblir. Dans des circonstances plus ou moins favorables, plusieurs générations d'agriculteurs donnent un résultat inverse à celui des générations simultanées d'aristocrates ; tandis que ceux-ci se dépriment, ceux-là se relèvent. Et quand les dominés se sont relevés, le contact continu avec la civilisation supérieure de leurs dominateurs agrandit leurs idées, élargit leurs horizons. Ainsi, la victoire des castes fortes, qui faisait des vaincus, des agriculteurs et des artisans, et des vainqueurs, des nobles, des prêtres et des guerriers, peut pousser à la dégénérescence des forts et à la régénération des faibles ; à leur régénération complète : physique grâce au travail hygiénique, morale grâce

à la contagion de la civilisation. Naturellement, tant que la spéciété maintient la supériorité des castes qui commandent, leur domination est juste, elle est imposée par la fatalité des lois biologiques et historiques. Il n'en est plus de même quand les dominés finissent par acquérir une énergie vitale plus forte que celle de leurs conquérants en décadence ; leur domination devient alors, sinon tout à fait *injuste*, tout au moins *irritante*. Les inférieurs dominent les supérieurs ! Et ceux-ci, poussés par leur instinct animal utilitaire, se révoltent. Ils engagent une *lutte de classes*. L'oisiveté des vainqueurs en arrive à devenir l'origine de leur ruine ; le travail des asservis, à constituer la base de leur future grandeur. L'idéal de la lutte des classes sera, par suite, une nouvelle *tendance égalitaire*, opposée à une aristocratie irritante. De la même façon que les classes dominantes avaient inventé précédemment le droit à l'inégalité, les dominés inventent maintenant, par réaction, le droit à l'égalité.

L'histoire arrive, par là, à présenter deux cycles : la tendance aristocratique et la tendance égalitaire. Celle-là émane de la *spéciété originelle* ; celle-ci de *l'inversion de cette spéciété par la dégénérescence* si je puis m'exprimer ainsi. Au premier cycle, correspondent, en quelque sorte, les luttes externes, internationales, les luttes de conquête ; au second, les luttes nationales, les luttes de classes, les guerres civiles.

A un moment donné quelconque, les hommes sont théoriquement, pratiquement et religieusement égaux, ou inégaux. S'ils sont égaux, la spéciété humaine tend à produire des dominations aristocratiques et à créer des empires. S'ils sont inégaux, la dégénérescence de ceux d'en haut ou des plus riches et la régénération de ceux d'en bas ou des plus pauvres engendrera la lutte des classes, la tendance démocratique. Ce dualisme de la supériorité et de la dégénérescence est, je pense, l'*antinomie essentielle* de l'homme ; c'est là le secret de l'instabilité des religions,

important

de la philosophie, de la politique ; c'est là, en un mot, le ressort de l'histoire.

Si pour des causes biologiques, les hommes ne dégénéraient pas inégalement, ceux d'en haut plus vite que ceux d'en bas, les riches plus vite que l'ensemble des pauvres, les aristocraties seraient définitives. Mais, tout est pris dans l'antinomie essentielle de la spéciété et de la dégénérescence et rien ne peut être définitif dans l'histoire des hommes et des peuples...

D'un autre côté, sans ses différences spécifiques, le genre humain pourrait adopter, comme n'importe quelle espèce animale, une finalité relative et apparente quelconque. Sans ces différences, il n'y aurait, chez les individus et chez les peuples, ni conceptions distinctes du progrès, ni capacités distinctes d'*aspirabilité*. L'*aspirabilité* ne serait pas possible : l'homme vivrait dans la nature, comme l'anthropoïde, l'homme ne serait pas l'homme !

Pour que la lutte des classes ait lieu, il faut une accentuation suffisante du double processus, dégénératif et régénératif, ou du moins du premier. Une classe dominante, même si elle déchoît physiquement, dispose de bien des moyens pour conserver sa domination. La religion, les lois, la tradition, tout la favorise ; il suffit, de sa part, d'un peu de jugement et de prudence. Mais quand la dégénérescence s'accroît et s'accroît, la classe dominante, n'ayant plus de freins pour modérer ses passions, impulsive et cruelle du fait de sa morbidité même, pousse son pouvoir à l'extrême, jusqu'à le rendre intolérable, jusqu'à dépasser les limites de sa forme primitive, en y ajoutant des abus nouveaux et une tyrannie nouvelle. C'est alors que la classe dominée se révolte, et crée, contre le vieux droit aristocratique, un droit égalitaire nouveau.

La domination produit presque toujours un processus dégénératif plus ou moins marqué chez les dominateurs ; mais elle n'amène évidemment pas toujours la régénéra-

tion des dominés. Dans l'antiquité, par exemple, la situation faite aux esclaves leur causait plus de dégénérescence que les plaisirs, le travail de tête et la suralimentation n'en causaient aux classes aristocratiques. D'autre part, il s'est trouvé dans l'histoire, des classes dominées qui se sont montrées absolument inaptes à se régénérer. Il n'y a qu'un concours de circonstances heureuses qui puisse produire la régénération. Elle n'est pas d'ailleurs, indispensable comme valeur absolue ; elle suffit comme valeur relative à la dégénérescence de ceux qui dominant.

On pourrait admettre en règle générale que la cruauté et l'avarice des dominateurs entraîne la dégénérescence des classes dominées, esclaves ou parias. Mais l'histoire nous présente, cependant, assez de cas, plus ou moins exceptionnels, où des races dominées se sont régénérées et se sont soulevées contre leurs anciens conquérants. Ces cas peuvent me servir à justifier mon concept de la spécificité et de la dégénérescence, ma théorie de l'histoire.

§ 84.

La réaction égalitaire en Orient.

MANOU, *Lois* (trad. française). — A. BAHRT, *Bulletin des religions de l'Inde*. — H. OLDENBERG, *La religion du Véda, Le Bouddha* (trad. française). — H. KERN, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*. — MINAYEFF, *Recherches sur le Bouddhisme*.

Il est indubitable que le droit et la politique ont montré, pendant toute l'histoire humaine, une tendance égalitaire marquée. Chaque civilisation naît de l'inégalité ; mais l'inégalité tend ensuite à l'égalité. Cette évolution se remarque particulièrement dans les systèmes religieux, qui, ainsi qu'on le sait, ont fixé leur route à l'éthique et au droit. C'est, en effet, contre les deux formes aristocratico-impérialistes, les plus caractérisées de l'antiquité — le brahmanisme et la domination romaine, — que surgirent les deux religions égalitaires qui comptent aujourd'hui le

plus grand nombre d'adeptes. En Orient, la civilisation primitive, celle de l'Inde, amena la réaction bouddhiste ; en Occident, l'impérialisme romain facilita, s'il ne la provoqua pas, la réaction chrétienne. Voyons à grands traits et sommairement ces deux mouvements universels.

En vertu des deux *faits* de la spéciété du genre humain et de la dégénérescence des classes dominantes, l'histoire, je veux dire le passé de l'humanité en remontant jusqu'aux temps reculés de l'anthropopithèque, du pithécantrophe ou de l'homme-singe, — du préhomme — pourrait se diviser en deux immenses époques : l'époque *castocratique* (qu'on me passe ce néologisme, parce qu'il est plus précis que les mots « aristocratique » ou « impérialiste ») et la période *égalitaire*. Durant la première, les hommes étaient très nettement partagés en castes ou classes, suivant que leurs races avaient été fortes et victorieuses ou faibles et vaincues : celles-là opprimaient et exploitaient celles-ci. Mais certaines castes d'opresseurs dégénérent par l'usage du pouvoir et l'habitude de ne rien faire et quelques classes d'opprimés se régénèrent, conformément aux lois de la physiologie, par la vie à la campagne et le travail ; les puissants devinrent parfois ainsi les plus faibles et les opprimés les plus forts. Les personnages étaient changés et cependant ils continuaient, anormalement, à tenir leur ancien rôle dans la comédie humaine...

Il arriva ainsi dans l'Inde, berceau de la civilisation, un moment où le droit consacré par la religion brahmanique était en désaccord avec la réalité, un instant historique critique où ce droit était devenu *injuste*. Car, il ne pouvait plus être *juste* que ceux qui *maintenant* étaient inférieurs en fait, c'est-à-dire les supérieurs d'autrefois, opprimassent les supérieurs d'à présent, parce qu'ils avaient été les inférieurs dans le passé. En d'autres termes, les agriculteurs et les artisans, étant parvenus, par la régénération à valoir autant que les prêtres et les guer-

riers, il n'était plus logique qu'ils se laissassent tyranniser comme auparavant... Un droit qui n'est pas juste, n'est pas un droit ; un droit qui *se rend* injuste cesse d'être un droit. Et, contre un vieux droit qui tombe, surgit un droit nouveau qui s'impose ; contre la vérité *insincère*, qui cesse d'être vérité, surgit la vérité *sincère*, qui est, pour son temps, la vérité unique, « éternelle ». C'est alors qu'apparaît Bouddha, avec sa doctrine égalitaire. Comment lutter, en effet, contre un droit castocratique, sinon en lui opposant un droit opposé, c'est-à-dire démocratique ? Comment déraciner la religion de castes qui tomk ait en pourriture sinon en plantant sur son fumier la semence d'une religion *contre* les castes ? A chaque idéal qui meurt, son contre-idéal qui naît ! L'idéal d'oppression, le droit de la force au service de la faim et de l'amour, avait persisté des siècles de siècles. Depuis l'époque quaternaire, peut-être depuis l'époque tertiaire, toute la préhistoire et les débuts de l'histoire furent castocratiques, jusqu'à ce que la réaction bouddhiste vint commencer, avec la lutte des classes, l'ère égalitaire, qui dure, à son tour, depuis quatre ou cinq mille ans.

Le Brahmanisme fut le *summum*, la création la plus typique et la plus vigoureuse du principe castocratique ; le bouddhisme en fut autant pour le principe égalitaire. Comme individus ou comme peuples, les hommes sont tous inégaux entre eux ; ils sont les uns plus aptes, les autres moins, à vaincre les difficultés de la vie. Leurs inégalités tendent, dans un état originel ou idéal de démocratie universelle et parfaite, à produire la lutte, pour subsister, d'abord, et ensuite aussi pour acquérir la suprématie, attendu que chez l'homme, il n'y a pas seulement la faim et l'amour, comme chez les autres bêtes, mais qu'il y a aussi *l'aspirabilité*. Extérieurement, ostensiblement, *politiquement*, la lutte divise les hommes en forts et victorieux et en faibles et vaincus. La lutte, ainsi, forge les castes. Ergo, pour éviter les castes, *il est nécessaire de*

supprimer la lutte. Le dilemme se posa ainsi pour Bouddha : ou la lutte, et avec elle les castes, ou abolir la lutte. C'est en raison de cette situation historique, que Bouddha imposa le quiétisme, le Nirvana, la non-action, le non-être, la perfection par la connaissance, la connaissance par la contemplation. C'est là l'essence du bouddhisme, du bouddhisme philosophique (ce qu'on appelle communément bouddhisme « ésotérique » n'est qu'un amas de superstitions religieuses antérieures à l'avènement de Bouddha, et reliées artificiellement plus tard à ses doctrines par certains de ses adeptes).

Il est vrai que les auteurs versés dans la science du sanscrit et les mieux informés contestent la signification que la tradition historique donne au Nirvana et font observer qu'il n'est pas certain que les textes le mentionnent tant et si fondamentalement et qu'il n'est pas davantage certain qu'on puisse toujours le traduire par « annihilation », car cette traduction rendrait beaucoup de passages absurdes ou inintelligibles. On peut répondre à la première observation que, si le mot lui-même ne se trouve pas fréquemment répété dans les textes, la chose, elle, existe dans la réaction bouddhiste et va jusqu'à constituer son essence psychologique et sociologique. Par rapport à la seconde observation, la traduction que ces mêmes auteurs donnent du terme « Nirvana » est « exemption de passions humaines », « sainteté », « béatitude », plutôt que « non être » au sens absolu. Il semble aussi qu'il signifie parfois « repos après la mort ». Les Hindous, en effet, croyaient à la transmigration des âmes, qui, par un mouvement continu, passaient successivement du corps des hommes dans celui des animaux ; ils symbolisaient ces passages par l'océan Sansgara, et représentaient les transmigrations rapides des vies corporelles par les vagues qui se succèdent, passent, vont et viennent.

Or, dans le symbolisme hindou on représentait le Nirvana par une île de repos éternel après la mort, située au

milieu du tumultueux Sansgara. Donc, « Nirvana » peut se traduire par vie bienheureuse sur la terre et par repos infini de l'âme. Et cela est, précisément, l'idée fondamentale du « Nirvana » religieux et philosophique : la *non-lutte*, que le fanatisme, logique dans son exagération, transforme en non-être, non-action, non-vie, en annihilation complète. De plus, nos intelligences modernes distinguent facilement les idées de béatitude sur la terre et de repos ou de destruction *post mortem* ; mais cette distinction élémentaire ne devait pas être si facile pour la mentalité de l'Hindou antique, formée, — à une époque primitive et dans un milieu apocalyptique où tout était gigantesque, la faune, la flore et la météorologie — pour et par le dogme de l'immortalité et de la transmigration éternelle des âmes. L'Hindou trouva dans le Nirvana, la *libération*, non seulement de ses oppressions terrestres, des tourments de sa vie humaine, mais aussi de ses vieilles divinités implacables. Le Nirvana est ainsi l'exemption de la douleur et de la peine par le quiétisme et la non-lutte. Excelsior !

§ 85.

La réaction égalitaire en Occident.

Nouveau Testament. — E. REUSS, *La Bible.* — M. G. LICHTENBERGER, *Encyclopédie des sciences religieuses.* — B. KRAINSKY, *Le catholicisme d'après les autorités catholiques.* — RENAN, *Œuvres.* — HARNACK, *L'essence du christianisme.*

Nous savons tous, d'une façon large et générique, qu'il y a dans le christianisme une tendance égalitaire accentuée. Comme dit saint Paul (*Épître aux Galates*, III, 28), « il n'y a ni esclave, ni homme libre, ni juif, ni grec, ni homme, ni femme, parce que nous sommes tous un en Jésus-Christ ». Jésus établit l'égalité de tous les hommes, et s'il donne la préférence à quelqu'un, c'est au déshérité

et à l'humble. Par là il entre en opposition et réactionne contre le principe aristocratique organique des sociétés antiques ; il méprise le riche pour exalter le pauvre et le glorifier. Mais ce système d'égalité absolue est impossible dans les sociétés humaines, toujours et partout organisées sur la base de la division inégale du travail. C'est pourquoi Jésus dit admirablement : « Mon royaume n'est pas de ce monde. »

Pour arriver à l'égalité, Bouddha préconise la non-lutte, la contemplation, ce qu'on appelle Nirvana. Avec plus de sens pratique, et une parfaite intuition du caractère, Jésus se borne à garder le silence par rapport au travail des peuples occidentaux. Le travail est toujours une forme de la lutte ; le travail engendre la division du travail, c'est-à-dire l'inégalité dans l'exercice de l'activité humaine. Si le Christ avait proclamé le travail un moyen de perfectionnement, il aurait proclamé indirectement l'inégalité des hommes. Aussi les critiques et les exégètes ont-ils fréquemment signalé, comme une « lacune » du *Nouveau Testament*, cette absence d'appréciation en ce qui concerne le travail.

Harnack (1) reconnaît l'existence de cette lacune et l'explique par deux raisons : la première est fondée sur ce que le travail dépend toujours des phases de l'histoire : lier la religion au travail, c'est la lier pour toujours à une phase déterminée du travail. Or, l'histoire est variable et ses phases sont passagères ; lier la religion au travail serait donc faire une grave injure à son caractère universel, abstrait et éternel. La seconde raison consiste en ce que le travail n'est pas une « fin de l'homme ». Quelle que précieuse que soit la civilisation ou la culture, le travail n'est qu'un moyen de réaliser le bien général. Nous ne vivons pas pour travailler, mais pour aimer et être aimés. Faust a raison quand il dit que le travail est répugnant

(1) *L'essence du christianisme* (trad. française.)

quand il n'est que le travail pour le travail. Le travail doit avoir l'amour pour objet. Le plaisir que le travail en lui-même peut procurer est secondaire et il y a beaucoup de rhétorique dans les éloges conventionnels qu'on lui décerne...

Ces explications de la « lacune » des évangiles me paraissent puériles. La véritable explication se trouve dans le caractère historique, économique et psychologique du Christianisme, dans sa tendance égalitaire, en antagonisme si marqué avec la notion réelle du travail. Bien plus positif que les socialistes modernes, Jésus semble s'apercevoir que l'activité communiste sous sa forme d'égalité absolue et anti-biologique, est contraire au vrai caractère spécifique de l'humanité. C'est pourquoi, bien que Jéhovah ait imposé le travail à l'homme dans la *Genèse*, et que le travail communiste soit, *en théorie*, l'unique conciliation possible du travail et de l'égalité, le Christ ne conseille pas ce travail communiste... Rien de plus prudent. D'autre part, il ne se risque pas à préconiser l'inaction absolue, ce qui, exprimé trop catégoriquement aurait rendu sa doctrine impopulaire chez le peuple hébreu, actif et entreprenant par tempérament.

En ne concevant l'égalité absolue que pour le royaume de son Père, Jésus condamne l'inégalité humaine et par conséquent sa consécration sociale et juridique, autant dire les lois et l'Etat. Cependant rien n'est plus loin de son esprit que de se poser en révolutionnaire politique, en champion d'un programme politique. Quand on veut le faire roi, il fuit la foule. Comme il chérit l'humilité, le mépris des biens terrestres et même le sacrifice de soi, il tolère, sans hésitation, la soumission aux puissances de ce monde. « Allez et présentez-vous aux prêtres », dit-il à ses disciples, lorsqu'ils sont accusés. Mais il ne veut pas dire par là qu'il reconnaisse comme légitimes les autorités civiles et les autorités religieuses. C'est contre ces dernières qu'il lance sa plus terrible imprécation (saint

Mathieu xxiii, 27) : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! vous êtes semblables à des sépulcres blanchis, qui paraissent beaux au dehors, et au dedans sont pleins d'ossements et de pourriture. » Ainsi, bien qu'il ordonne de se soumettre, il prêche avec indignation contre toute autorité, particulièrement contre l'autorité religieuse. Il dit du roi Hérode, avec une poignante ironie : « Allez et dites à ce renard... ».

Il y a des exégètes qui prétendent que Jésus n'attaquait d'une manière franche et décidée que l'autorité religieuse et qu'il respectait les « autorités légales ». Une distinction si précise entre l'autorité légale et l'autorité religieuse est trop subtile et trop moderne pour l'époque ; on peut la considérer comme un anachronisme évident ; c'est à peine si le Christ innove en ébauchant une vague différenciation entre Dieu et César... Sans doute, son indignation était plus forte à l'égard des scribes et des pharisiens, plus faible et presque nulle à l'égard des autorités romaines. Il est logique qu'il en fût ainsi, puisque ces dernières, à la différence des précédents, n'opposaient à ses doctrines aucune religion transcendante. Et c'est pourquoi, s'il fulmine contre les uns, il tolère presque les autres. Mais presque toutes les autorités, celles qu'il anathématise, comme celles qu'il tolère, tombent sous l'essentielle réprobation, dans laquelle il enveloppe toute inégalité humaine, tout droit et toute politique.

L'herméneutique erronée et anachronique que je signale, a été enfantée par une fausse application du critérium moderne aux choses de l'antiquité et, de plus, par le louable désir de ces exégètes, protestants en général, de concilier les principes du christianisme pur avec l'organisation sociale actuelle de leurs nations respectives. La « lacune » des Ecritures en ce qui concerne le travail et quelques autres passages ambigus, qui s'y trouvent, facilitent cette confusion, évidemment faite par intérêt... Mais une critique scientifique désintéressée conduit infail-

librement à cette conclusion que le Christ, bien que d'une manière moins absolue que Bouddha, repousse les différenciations sociales et, par là, la civilisation et la culture. Si toute civilisation est fille d'une aristocratie, si toute culture est le produit d'une répartition plus ou moins aristocratique du travail, — et si Jésus abomine toute aristocratie et méprise tout travail n'ayant que des fins humaines — il est clair qu'il sape par leurs bases, la civilisation et la culture. Il a mille fois raison de dire : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». En écartant ainsi le principe du travail des sanctions de l'éthique, le vrai christianisme originel supprime donc ce que l'on pourrait appeler la *contradiction essentielle* du socialisme, l'antinomie irréductible du travail et de l'égalité...

Pour arriver à l'égalité théorique et morale, Jésus *invertit* les valeurs humaines : « Mais Jésus, lit-on en saint Marc (x, 42), une fois qu'il les eût appelés, leur dit : Vous savez que ceux qui dominant sur les nations les maîtrisent et que les grands d'entre eux usent d'autorité sur elles. Mais il n'en sera pas ainsi entre vous ; mais quiconque voudra être le plus grand entre vous sera votre serviteur. Et quiconque d'entre vous voudra être le premier, sera le serviteur de tous ». Ainsi celui qui commande est l'égal ou l'inférieur de celui qui est commandé.

Jésus ne transmute pas seulement la valeur du commandement, mais aussi, et par conséquence le mérite de la force... « Mais moi, je vous dis : Ne résistez pas au mal. Mais si quelqu'un te frappe à la joue droite, présente-lui aussi l'autre. Et si quelqu'un veut plaider contre toi et t'ôter ta robe, laisse-lui encore le manteau ». (*Saint Matthieu*, v, 39-40). De cette manière très expressive, Jésus enseigne qu'il faut non seulement respecter toute autorité, quelle qu'illégitime qu'elle soit, mais souffrir encore toutes les vexations. « Obéissez, souffrez, chrétiens, aurait-il pu dire à ses prosélytes — mais n'oubliez

pas, ah ! n'oubliez jamais que vous êtes meilleurs, infiniment meilleurs, que ceux qui vous commandent et vous offensent. Et si cette satisfaction intime de votre vanité humaine ne vous suffit pas, rappelez-vous que je vous récompenserai avec usure, dans le royaume de mon Père, où les premiers seront les derniers, de votre orgueilleuse humilité et de vos sacrifices volontaires. »

Tout droit, nous l'avons vu, est un pouvoir garanti par la force sociale et dont l'objet est l'ordre social ; il y a ainsi dans le droit, une antithèse entre sa fin, la paix, et son moyen, la force. Le Christ réprouve la force et le pouvoir, mais il n'attaque pas la paix. Des deux termes de l'antithèse, il détruit l'un et préconise l'autre. Mais alors, étant donné l'égoïsme de la nature humaine, comment obtenir la paix sans recourir à la force ? Par un idéal suprême de béatitude éternel et un idéal inférieur des supériorités humaines. Si Jésus méconnaît la légitimité et la bonté du droit humain, il crée un *droit divin*, le seul bon et légitime. Ce droit divin est absolument opposé au droit réel, historique, économique, biologique, enfin au droit véritable ; c'est un idéal irréalisable dans le royaume des hommes, possible seulement dans le royaume de son Père. Mais, bien qu'irréalisable d'une manière absolue, *cet idéal peut influencer sur le droit humain* ; il peut en adoucir les aspérités, en affaiblir les sanctions, et lui *donner une nouvelle route à suivre...* Cette nouvelle route correspond à la tendance égalitaire de l'ère chrétienne.

CHAPITRE XVII

ÉVOLUTION DU DROIT EUROPÉEN

§ 86. Evolution de la tendance égalitaire dans l'ère chrétienne. — § 87. Critique de la doctrine démocratique. — § 88. Critique de la doctrine socialiste. — § 89. Schémas de l'évolution du droit.

§ 86.

Evolution de la tendance égalitaire dans l'ère chrétienne.

TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine*. — BARNAVE, *Introduction à la Révolution française*. — A. LICHTENBERGER, *Le Socialisme et la Révolution française*. — JAURÈS, *Histoire socialiste*. — LE BON, *Psychologie du socialisme*.

Le christianisme représente donc comme une seconde éclosion du bouddhisme, son éclosion occidentale. De lui part le mouvement égalitaire d'Occident, l'époque égalitaire où nous vivons encore, nous peuples de race blanche. Il n'y a pas à élucider ici si Jésus fut réellement l'auteur d'une si belle religion, ou si ce fut saint Paul, comme le soutiennent certains exégètes qui donnent au « Fils de Dieu » un rôle quasi secondaire, celui d'un simple précurseur. Cela n'offre ni importance ni intérêt. Le Christ est pour les Européens, ce que Bouddha est pour les Asiatiques : un symbole. Voilà ce qui importe et ce qui nous intéresse. L'autre question n'est pas une étude fondamentale de synthèse historico-philosophique ; c'en est plutôt une d'érudition et d'analyse.

Comme Bouddha, le Christ naquit à un moment opportun de l'histoire, celui de la décadence de l'empire romain. Après avoir imposé leur hégémonie au monde, les Latins avaient dégénéré. A partir de César, cette dégénérescence s'accroissait. Au point que, comme en Orient lors de l'avènement du bouddhisme, la caste dominante,

les citoyens romains, les plébéiens et patriciens, s'étaient rendus inférieurs aux peuples qu'ils dominaient, spécialement aux barbares d'Europe. A l'intérieur même de la péninsule italique, les Romains étaient inférieurs à la population du Nord, les habitants de la capitale aux provinciaux, et même les patriciens aux plébéiens. L'inégalité était rendue irritante, car elle ne se justifiait plus par une spécificité effective ! Elle était *invertie* par la dégénérescence.

Après ses débuts sur ce terrain propice, l'ère égalitaire chrétienne des peuples d'Occident passe par une série d'étapes et de transformations, parmi lesquelles il faut retenir les suivantes, en raison de leur importance historique :

1° Le christianisme proprement dit, c'est-à-dire la religion chrétienne, dont les trois vertus théologales sont la foi, l'espérance et la charité, mais dont la plus essentielle est la charité ;

2° Le régime féodal, première pénétration du christianisme dans la politique. Sa caractéristique est de n'avoir compris le christianisme que d'une façon barbare et rudimentaire, je veux dire, en y faisant surtout place à la foi et à l'espérance, les deux vertus les plus simples et les plus faciles, d'après lesquelles il modèle le type de son système gouvernemental, sans donner à la charité toute l'importance transcendante qu'elle avait à l'origine... Mais, quoique constituant un régime aristocratique, la féodalité forme toujours une aristocratie moins féroce, plus modernisée, plus *chrétienne*, que celle des castes antiques et même que celle de la cité grecque ou romaine ;

3° La monarchie chrétienne, où non seulement les aristocrates, mais le peuple entier ont droit à une certaine représentation politique... Sinon en fait, du moins en théorie, la monarchie de droit divin a pour premier idéal, le salut de toutes les âmes, nobles ou roturières, nationales ou étrangères ;

4° La Réforme. C'est peut-être la plus pure manifesta-

tion du christianisme évangélique. Elle se produit une fois que la scolastique a dégrossi la barbarie des barbares ;

5° Le néo-humanisme démocratique de la philosophie romantique qui, laissant la religion de côté, pose sur le terrain politique le problème de l'égalité de tous les hommes en droits et en devoirs. La Révolution française est sa conséquence logique ;

6° Et enfin, le socialisme. On peut le définir comme une tendance politique qui réclame pour les hommes la plus grande et la plus réelle égalité possible en droits et en devoirs. Cet idéal n'ayant pu être atteint par l'égalité politique du système démocratique individualiste, le socialisme réclame en plus une réforme complète du régime économique de la propriété privée ; dans tous les cas cette réforme ne peut consister que dans le communisme plus ou moins général ou relatif.

Tout ce que l'humanité a écrit depuis l'invention de l'écriture jusqu'à notre siècle est peu de chose en comparaison de ce qu'il y aurait à écrire sur les détails et les aspects aussi multiples que variés de l'évolution égalitaire pendant l'ère chrétienne. Il serait long, par conséquent, de présenter une esquisse complète des formes où s'est manifestée la tendance égalitaire dans les grands mouvements mentionnés ci-dessus. De plus ce n'est pas toujours indispensable... Le fonds de charité qu'il y a dans les sentiments chevaleresques est bien clair et évident par comparaison avec les vieux sentiments de l'autocratie et de l'impérialisme païens. Tout en étant une époque de luttes et de violences, le moyen-âge contient les germes des temps modernes. C'est pourquoi la Renaissance, la Réforme, la Contre-Réforme et l'humanisme sont des tendances plus ou moins nettement marquées de philanthropisme et d'un philanthropisme chrétien, c'est-à-dire, différencié de celui de l'antiquité gréco-latine par la reconnaissance tacite de l'égalité morale de tous les hom-

mes, libres ou esclaves, seigneurs ou sujets. Ce n'est cependant que dans le néo-humanisme du XVIII^e siècle que cette tendance philanthropique, tacite et inapaisable, arrive à prendre des formes bien concrètes. Ces formes sont : d'abord une vague utopie socialiste, ensuite un édifice démocratique catégoriquement bâti.

Aucun historien n'a jamais nié l'essence égalitaire de la Révolution française, à considérer cette fin d'égalité dans l'égalité de tous les hommes en droits politiques. Mais il y a plus. L'humanisme et la Révolution française contenaient à l'avance le mouvement socialiste actuel, bien qu'ils n'en aient eu qu'une perception obscure et qu'ils l'aient même combattu. Les néo-humanistes les plus caractéristiques, les encyclopédistes et les matérialistes les plus notables, réclamaient principalement la liberté politique, avec la formule donnée par Diderot, d'Alembert, d'Holbach et par dessus tout par Rousseau ; mais tout proche de ces démocrates, et en dessous d'eux, se glissait déjà un fort courant de communisme, dont Saint-Simon, Fourier et Proudhon sont les expressions les mieux caractérisées. On trouve, en effet, quand on étudie les prodromes du socialisme, d'innombrables doctrines et chimères communistes dans les écrits des promoteurs de la Révolution française.

L'établissement même de la Révolution peut être considéré comme une attaque à toute propriété. L'expropriation des droits féodaux sur les terres n'est qu'un premier pas vers le communisme démocratique possible... Les révolutionnaires réclament « liberté » et « égalité » : la liberté, dans l'esprit de tous, c'est l'abolition du système monarchique ; l'égalité, dans celui de quelques-uns, c'est l'annihilation du régime de la propriété... Ces deux formes ne se présentent pourtant pas d'une façon catégorique et précise ; leur ensemble plus ou moins confus constitue la tendance révolutionnaire. Ainsi, dès le premier moment de la lutte, le concept démocratique bien défini

et le concept communiste encore inconnu et indéfini apparaissent parfois réunis, parfois séparés et même opposés l'un à l'autre. Raconter comment le premier arriva à dominer et à obscurcir le second, serait faire l'histoire complète de la Révolution. Qu'il me suffise donc de poser comme établi que la tendance égalitaire était alors, en même temps, politique et économique. Pourquoi donc les révolutionnaires se sont-ils contentés d'instituer la démocratie sans arriver au communisme ? On peut répondre d'une manière large et générale, que si les circonstances et les esprits étaient plus ou moins médiocrement préparés aux formes démocratiques, ils ne l'étaient en aucune façon au communisme.

L'établissement d'un régime communiste impliquerait, s'il était possible, des conditions très spéciales de civilisation et de cohésion que la France du XIX^e siècle ne pouvait pas posséder et que même aujourd'hui aucun peuple ne possède peut-être. De là l'impopularité fondamentale des « utopies socialistes » ; de là les accusations réciproques, que s'adressent les uns aux autres, les hommes et les partis révolutionnaires de vouloir détruire le régime de la propriété, car si la propriété est détruite, les esprits les plus passionnés d'innovations eux-mêmes ne conçoivent plus l'ordre social indispensable, la pierre angulaire de la théorie de Rousseau. La démocratie était juste, était facile, était possible ; mais que deviendrait la France, une fois disparu tout respect pour la propriété bourgeoise et populaire ? Robespierre, Marat, Danton, Saint-Just, Mirabeau, tous les chefs révolutionnaires paraissaient comprendre que la Révolution se discréditerait, et que sa situation deviendrait par suite intenable, si l'on proclamait la suppression absolue du tien et du mien. Le concept communiste ne revêtait pas de formes définies chez le peuple ; ce que celui-ci demandait, au contraire, c'était de dépouiller les classes privilégiées de leurs richesses pour être seul à en jouir exclusivement, chacun s'appropriant le plus

qu'il pourrait des dépouilles générales. Tel est l'objet des fameuses « lois agraires ».

Les vrais théoriciens du jacobinisme furent Robespierre et Saint-Just, dont il est facile de connaître les opinions. Selon Robespierre, la propriété individuelle n'était pas un droit primitif. Elle se définissait : « Le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de disposer de la portion de ses biens qui lui est garantie par la loi ». Cette propriété n'est pas préjudiciable aux autres hommes, parce que la société qui l'a créée n'a pas pour unique objet de procurer des avantages à tous et de faire subsister tout le monde. Chaque homme a droit au nécessaire. Nul ne disposera de son superflu jusqu'à ce que l'ensemble des citoyens satisfasse à ses besoins. Théoriquement, l'Etat aura le droit de refaire le système social. Mais, en pratique, il s'en abstiendra. La loi agraire est une chose absurde : « Le cerveau le plus délirant ne peut l'avoir conçue. L'égalité de biens est essentiellement impossible dans la société civilisée. Elle suppose nécessairement le communisme qui est sans doute chimérique. » On respectera la propriété et une certaine inégalité inévitable. Mais il faut combattre l'inégalité économique actuelle qui concentre tous les grands avantages sociaux entre les mains des riches égoïstes au préjudice des pauvres. L'égalité civile et politique la diminuera. De plus, l'Etat assurera à tous les citoyens leur subsistance en leur procurant du travail, en secourant les indigents, en maintenant la vie à des prix supportables, en multipliant le nombre des propriétaires. Un sévère impôt progressif et des taxes supplémentaires réduiront le luxe des riches qui se limitera aussi par des lois sur les successions et peut-être jusqu'à mettre une limite à leur fortune. » (1)

La théorie jacobine triomphe. Il y aura l'égalité politique, mais non l'égalité économique. Elle est impossible ; et, d'un autre côté, le nouveau régime, sans arriver

(1) LICHTENBERGER, *Le Socialisme et la Révolution française*, p. 85.

au communisme, favorisera efficacement la situation des pauvres et rendra plus difficile l'accumulation excessive des richesses. Cependant, la limitation des fortunes et même la philanthropie de l'Etat n'arrivent pas à devenir des faits accomplis, parce que la nouvelle bourgeoisie ne le permet pas. Celle-ci restreint, dans la mesure du possible, l'intervention de l'Etat dans la distribution des biens, et produit, grâce aux progrès de la technologie et au développement du crédit, le système actuel de capitalisme industriel.

C'est une observation très importante à faire qu'après le succès de la Révolution, la tendance égalitaire politico-économique rencontre, en elle-même, un mouvement inhibitoire antinomique ou conservateur, en ce qui concerne la nouvelle propriété bourgeoise. Quand les biens féodaux ont trouvé des acquéreurs, quand l'absolutisme monarchique est aboli, le peuple, la société entière, demande de la stabilité dans le régime démocratique récemment institué. Et la stabilité ne peut se rencontrer que dans le respect des droits de propriété, droits que le Code Napoléon doit consacrer ensuite par des dispositions solennelles et minutieuses.

Quand la Révolution est passée, le mouvement inhibitoire et conservateur, auquel j'ai fait allusion, prend des formes qui deviennent de plus en plus concrètes et arrivent à se condenser dans les écrits de Thiers et de Taine. En Allemagne, l'école historique de Savigny et de Puchta élève, à son tour, une digue contre la marée montante du jacobinisme et du rationalisme. Et en Angleterre, l'esprit prudent et conservateur de l'école analytique maintient la Révolution en deçà du canal de la Manche. L'école historique allemande, la tendance réactionnaire française, et à un moindre degré, l'école analytique plus isolée et trop particulière, trop britannique, interrompent donc, si l'on peut parler ainsi, le mouvement égalitaire des *Sans-Culottes*, et ouvrent la parenthèse opportune du XIX^e siècle

entre la démocratie du XVIII^e siècle et le socialisme pratique qui se manifeste vers le XX^e siècle. C'est le manque de cette parenthèse évolutive, la jonction de la tendance jacobine avec la tendance marxiste, légèrement aggravé par un vague esprit de séparatisme politique, qui donne comme nous l'avons vu, sa périlleuse violence au socialisme catalan en Espagne.

§ 87.

Critique de la doctrine démocratique.

KANT, *Critique de la raison pure* (trad. française). *Critique de la raison pratique* (trad. française). — COMTE, *Cours de philosophie positive*. — TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine*. — SUMNER MAINE, *Le gouvernement populaire* (trad. française). — BOUGLÉ, *La démocratie devant la science*.

De toutes les conceptions de Kant, aucune n'a jamais été aussi attaquée que sa fameuse dualité entre le monde de la raison pure, celui des noumènes et de la liberté absolue, exposé dans sa *Critique de la raison pure*, et le monde des phénomènes soumis au déterminisme des causes et des effets, dont il traite dans sa *Critique de la raison pratique*. On dit qu'il y a entre eux une contradiction si irréductible qu'elle enlève toute unité et toute efficacité au système philosophique du grand penseur de Königsberg. Si la raison pure et la raison pratique se détruisent mutuellement, elles laissent sans solution les grands problèmes métaphysiques relatifs au lien du subjectif avec l'objectif, de l'infini avec la réalité finie, de la liberté avec le *libre-arbitre*... Cependant, à mon avis, la dualité antinomique du système kantien est ce qu'il y a de plus profond dans ce système et constitue sa plus grande, sinon son unique conquête. En effet, pour Kant, l'intuition ne donne, d'elle-même, que les phénomènes relatifs, et lorsque l'on veut passer de ces phénomènes aux noumènes

abstrait, on tombe dans un véritable « vice de transition », dans un paralogisme, que le philosophe appelle *amphibolie* et qui consiste à confondre l'empirique avec le transcendantal. Les métaphysiciens précédents, les cartésiens en particulier tombaient dans ce vice de raisonnement et englobaient dans un seul concept leurs édifices bâtis *a priori* et le réalisme empirique. Comme ils ne concevaient qu'un monde subjectivo-objectif, leur plus grave erreur consistait à subordonner, plus ou moins inconditionnellement, l'objectif au subjectif. Je pense, moi, que le dualisme kantien a fait faire un grand pas dans le sens de la vérité positive, car je crois que, sous des formes moins absolues et moins claires, ce dualisme existe dans tout système de philosophie juridique et politique... Par malheur, les philosophes venus après Kant ont oublié son observation si fondée ; ils méconnaissent sa division et en confondent les deux parties, commettant ainsi de véritables *amphibolies*.

Chez aucun auteur, le paralogisme de l'amphibolie, l'antinomie de la réalité et de la métaphysique, n'apparaît avec autant d'évidence que chez Auguste Comte, le « père de la philosophie positive ». Etudiez, en vous y arrêtant, l'édifice construit par Comte et vous verrez sans difficulté qu'il s'y trouve deux moitiés parfaitement séparables. D'un côté, une vue critique et matérialiste de toutes les connaissances humaines, réunies dans un seul système vaste et complet, et voici pour la partie positive. Mais, d'un autre côté, il se trouve que Comte se figure la démocratie rationaliste comme la véritable fin de l'humanité. Elle passe, suivant lui, par les trois stades — théologique, métaphysique, positif — dont le dernier est le desideratum de la philosophie, la panacée universelle de nos erreurs, le repos au bout du long chemin de nos pensées et de nos connaissances. Rien moins que cela ! Il n'y a qu'à relire ses paragraphes enthousiastes sur « la partie déjà accomplie » de la Révolution française et sur le « régime

pacifique et rationnel » vers lequel tendent indéfectiblement tous les progrès humains dans l' « âge de la généralité »... Or, cet âge de la généralité sous son aspect juridico-politique, ce régime pacifique et rationaliste cimenté sur l'égalité humaine introduisent des conceptions aussi métaphysiques, sinon plus, que celles qui sont développées dans le monde des noumènes de la *Critique de la raison pure*. Si Comte avait distingué, comme Kant, son monde nouménal du monde phénoménal, son cosmos objectif du cosmos subjectif, il aurait exposé, à propos de l'un, ses très remarquables conceptions positives, et relégué dans la partie qui traite de l'autre, ses idées finalistes sur la liberté, la démocratie, la généralité. Ce qui est chez le premier philosophe une franche et courageuse antinomie, constitue chez le second une contradiction diffuse et honteuse. Ainsi, à ce point de vue, Kant est-il beaucoup plus prudent, beaucoup plus *vrai* que Comte, et par conséquent, du fait de la plus grande pénétration de son esprit, plus « positif » !

C'est un cas très fréquent et presque universel dans l'histoire de la philosophie que les systèmes des grands philosophes ne sont compris, à leur époque et dans la période qui suit, que dans leurs pensées secondaires, et que la partie la plus neuve, la plus innovatrice de leur idée reste d'abord méconnue. Ce n'est que dans des temps postérieurs que les critiques attardés s'aperçoivent de ce qui n'avait pas su être compris plus tôt, et cela quand, en proie aux vers et à l'humidité, les livres originaux du penseur sont regardés comme « vieilliss ». La philosophie d'Emmanuel Kant — comme celle de Vivès, celle d'Averroès, d'Aristote, de Platon, — a subi ce sort triste... mais glorieux. Ignorant ou oubliant, à la manière de Comte, tout ce qu'il y a de perspicacité profonde dans l'antinomie du criticisme kantien, les philosophes positivistes du XIX^e siècle ont englobé, en très grande généralité, dans une seule conception tout à fait confuse leur monde sub-

jectif et nouménal et le monde phénoménal et objectif. Et beaucoup, non sans avoir fait une moue de dédain à la « métaphysique » voire à la « scolastique de Kant ».

Il serait interminable d'analyser toutes les formes prises par la dualité métaphysico-positive chez les philosophes positivistes modernes de deuxième et de troisième ordre. Il nous suffit de l'avoir constaté chez Comte, le maître et l'initiateur de cette école, car il est aisé de présumer combien ce défaut doit être plus accentué par la médiocrité de ses disciples. — On remarquera que je n'implique pas dans cette dualité la conception matérialiste moniste, quoiqu'elle soit une hypothèse aussi transcendante que l'idéalisme pur. Je ne l'y implique pas parce qu'en réalité elle ne nuit pas, par elle-même, au positivisme scientifique, auquel elle ajoute au contraire un esprit de prudence et d'analyse qui est avantageux.

Peut-être les grands penseurs anglais — Hobbes, Locke, Bacon, Hume, Stuart-Mill, Spencer — sont-ils les seuls, ou à peu près, à avoir, chacun pour leur époque, réduit à une quantité minime et secondaire, la partie subjective, nouménale et métaphysique de leurs théories, idéalistes ou matérialistes. La notion de l'Inconnaissable, due à Spencer, est admirable à cet égard. On dirait que le sens profond de la vie que les Anglo-Saxons apportent dans les affaires pratiques, passe aussi dans leur activité d'ordre théorique, bien qu'il manque généralement à leurs idées la grandeur de proportions qu'ont les systèmes bâtis par les philosophes les plus remarquables du Continent.

En synthèse, la conception philosophique de la démocratie part d'une série de fausses hypothèses, telles que le contrat social, l'individualisme originel, la souveraineté populaire etc. Ces fausses hypothèses n'ont pas été éliminées par l'analyse scientifique, pure et simple, des phénomènes sociaux, mais par un sentiment de protestation et de réaction contre l'absolutisme théologique. On y confond ainsi la réalité objective avec les sentiments sub-

jectifs, l'inégalité biologique et historique, avec les aspirations de l'humanité vers une fantastique égalité. Telle est ma critique de la *philosophie* de la démocratie.

Cette critique n'implique pas que je méconnaisse les grands services qu'a rendus et que rend encore à l'humanité le *droit* public et privé de la démocratie. Ce droit, plus que tout autre, tend, spécialement sous sa phase politique, — et pourvu qu'on n'exagère pas dans la pratique les erreurs de sa théorie — au renouvellement pacifique et continu du groupe dirigeant, de telle sorte que ce sont les plus capables qui gouvernent. La démocratie, fautive comme concept philosophique, peut être très utile comme usage pratique. Elle abaisse les barrières entre les classes sociales, elle pousse les individus les mieux doués des basses classes à la conquête de la richesse et du pouvoir. Elle a, par là, le double avantage d'améliorer le gouvernement et d'aviver les activités humaines.

Cet avantage est compensé par l'inconvénient pour la démocratie d'enlever d'ordinaire à l'Etat l'unité d'action et la stabilité indispensables à son œuvre d'ordre et surtout de culture. C'est pourquoi j'ai dit que la politique et le droit démocratiques sont utiles tant qu'on n'exagère pas leurs erreurs. Ces erreurs sont, entre autres, l'égalité absolue, le mépris des traditions, l'individualisme anarchique et dissolvant ; il faut donc, en pratique, les réduire à un minimum, et pour cela, favoriser le développement naturel des inégalités intellectuelles, reconnaître la valeur de l'expérience du passé, stimuler les associations logiques et fécondes. Et il convient que les peuples reconnaissent les utopies de leur législation, afin de ne pas user leurs forces en discussions stériles sur des concepts aussi abstraits que l'égalité absolue et de les employer, en revanche, à un idéal plus réalisable de bien-être et de grandeur.

§ 88.

Critique de la doctrine socialiste.

MARX, *Das Kapital*. — MENGER, *L'Etat socialiste*. — A. LORIA, *Les problèmes sociaux* (trad. française). — JAURÈS, *Histoire Socialiste*. — E. FAGUET, *Le Socialisme en 1907*. — J.-B. JUSTO, *El Socialismo* (conférence).

Je trouve chez Karl Marx, quatre grands concepts générateurs, ou idées-mères. Le premier consiste dans sa théorie de la valeur comme résultat du travail. Le second, le plus connu et le plus étendu, consiste à considérer tous les phénomènes politiques, religieux, juridiques et moraux, comme dépendant exclusivement du facteur économique ; ainsi, l'évolution humaine est fatale et obéit aux transformations économiques. Le troisième affirme que la base des transformations économiques est l'instrument de production. A chaque stade de l'instrument de production correspond une nouvelle situation économique, laquelle, à son tour, est cause de toute la phénoménologie sociale. L'instrument de production évolue sans cesse, et quand il acquiert de nouvelles formes qui ne coïncident pas avec le régime économique-politique en vigueur, il éclate une révolution sociale qui détruit ce régime déjà vieilli pour lui substituer un régime supérieur. On peut ainsi envisager quatre périodes dans la constitution économique : période asiatique, période antique, période féodale, période bourgeoise moderne. L'évolution séculaire de l'instrument de production ne s'est pas arrêtée avec cette dernière période ; il s'impose donc aujourd'hui un changement de la situation économique : le socialisme ou communisme.

Les trois premiers concepts peuvent être admis comme réalistes et même comme exacts, si on ne les pousse pas à l'extrême en en faisant un critérium exclusif. Par malheur, la « dialectique matérialiste » de l'école marxiste

recourt à ce critérium avec une fréquence et une intensité déplorables... Puis, si nous laissons de côté ce qu'il y a de métaphysique dans une pareille forme dialectique, et si nous acceptons la partie positive du fond, nous trouvons que le quatrième concept générateur est d'une modalité métaphysique encore bien plus marquée. La forme dialectique s'y confond avec le fond, qui est plus sentimental et subjectif qu'objectif et positif. Pour mieux faire comprendre ces critiques, j'en viens de suite à analyser succinctement, et dans l'ordre où ils se présentent, les quatre concepts classiques de Marx ; il résultera de cette analyse qu'entre ces trois premiers concepts et le quatrième, il existe un véritable paralogisme, de l'espèce de ceux que Kant appelait *amphibolies*.

1° Je crois qu'il n'y a pas un seul économiste d'esprit scientifique pour nier aujourd'hui que le travail soit une cause importante de toute valeur d'échange, sinon la cause *immédiate* principale de cette valeur. Il n'y a qu'à ajouter à cette cause, d'autres causes moins immédiates, mais cependant nullement négligeables et que l'on pourrait synthétiser dans l'utilité et la rareté...

Prise au sens absolu, l'équation de la valeur d'après Marx me paraît inacceptable. A mon avis, la cause fondamentale et première de la valeur est toujours la *spécificité* humaine. Elle se manifeste doublement : 1° dans le désir d'acquérir l'objet ; 2° dans la difficulté de l'obtenir. Si l'on envisage la production à ce dernier point de vue, qui est celui dont Marx s'occupe de préférence, on pourrait observer, en synthétisant des conclusions déjà exposées : que la spécificité engendre le *droit* ; que le droit détermine le *partage du travail* ; que le partage du travail fixe le *travail de chacun* ; et que du travail de chacun dépend principalement la *valeur d'usage et d'échange*. Si l'on voulait exprimer cette idée par une formule, nous trouverions, en appelant M la valeur d'usage et d'échange d'une marchandise :

$$\frac{\text{Spécificité humaine}}{\text{Droit}} = \frac{\text{Droit}}{\text{Partage du travail}} = \frac{\text{Travail individuel}}{\text{Partage du travail}} =$$

$$\frac{\text{Travail individuel}}{\text{M}}$$

En somme, la *spécificité humaine* est la première cause du travail de chaque homme. En d'autres termes, la valeur du produit dépend en partie des conditions spécifiques du travailleur qui le produit. Une année de travail d'Edison, de Rodin, ou de Ramon y Cajal vaut des milliers, des millions d'années de travail d'un ouvrier, et même de beaucoup d'ouvriers, et même encore de peuples entiers, si ces peuples sont des Iroquois et des Fuégiens... Si je soupçonnais que ma besogne en composant ce livre n'eût pas plus de valeur que le travail exécuté pendant le même laps de temps par mon cordonnier, croyez-moi, je me mettrais à faire des souliers... Vous me direz que j'englobe dans l'expression « valeur », non seulement la valeur d'usage et d'échange mais aussi l'utilité sociale... C'est qu'en réalité, il n'est pas facile de délimiter dans la valeur théorique, ce qui est valeur d'usage, valeur d'échange et utilité sociale. Ce sont trois notions qui, en fait, s'unissent et se séparent pour revenir ensuite indéfiniment à s'unir et à se séparer... Ce qu'il y a d'uniquement et d'absolument positif dans les théories et les équations de la valeur, c'est, je pense, que *l'homme évalue les marchandises d'après le plaisir qu'elles lui procurent et la difficulté qu'il a à les obtenir*. Et rien n'est plus complexe que ce postulat ; dans l'un de ces termes, le « plaisir », il y a place pour les appréciations les plus diverses et les plus variables, et dans l'autre, dans la « difficulté à obtenir » les marchandises désirées, interviennent le travail, la rareté, l'offre et la demande. Et encore ce second des deux termes de mon postulat contient, comme élément principal, la qualité du travail, dont la cause première réside dans les différences spécifiques du travailleur.

2° La plus scientifique et la plus vraie des quatre conceptions de Marx est certainement la seconde. J'ai démontré, au cours de cet ouvrage, que toute situation juridico-politique est précédée par une situation économique qui la détermine. Mais j'ai démontré, pareillement, que cette situation économique, loin d'être une « forme-limite », comme le dit Loria, n'est qu'une *forme intermédiaire* entre les premières causes biologiques et les derniers effets politiques et moraux.

3° Il me paraît indiscutable que la transformation des instruments de travail, que les progrès de la technologie sont la cause immédiate de toute évolution économique. Sous cet aspect, la théorie marxiste est évidemment vraie. — Seulement ce troisième concept devient faux, quand on suppose, en faisant dévier peut-être la pensée de Marx, que l'instrument se transforme comme de lui-même, sans obéir à un autre ordre d'antécédents — biologiques, physiologiques, psychologiques. Les instruments de production, en employant cette expression dans le sens étendu que lui a donné Marx, ne sont que des formes techniques inventées par l'intelligence humaine, suivant son développement psycho-physique, et les véritables causes de ce développement sont les lois de la vie. L'instrument de production, au lieu d'être une première cause, est simplement ainsi un *résultat du partage du travail produit par la spéciété humaine*, ou si l'on veut, par la lutte pour la vie chez les espèces ou variétés humaines. En quelque sorte, le droit et la politique, par le fait d'imposer et de consacrer un partage déterminé du travail, sont antérieurs à ce partage, du moins dans leur état latent et tacite de différences spécifiques encore inconcrètes. Il est bien entendu que j'appelle ici « droit » et « politique » de simples réactions vitales accompagnées de tendances éthiques et juridiques. On pourrait donc dire que l'évolution humaine est une chaîne interminable de facteurs psycho-physiques, économiques et politiques... Le premier an-

neau de la chaîne rentre dans les principes généraux de la biologie.

4° La partie la plus vulnérable de la théorie marxiste concerne la nécessité urgente de transformer le régime capitaliste actuel en régime communiste. On suppose que la transformation dernière du capital usuraire en capital industriel, ainsi que le machinisme moderne, entraînent un changement tel dans les instruments de production qu'il rend indispensable une réforme complète du système politico-économique ; cette réforme est le socialisme. La tendance chrétienne, qui avait été démocratique à la Révolution française, devient maintenant économique.

Le mouvement égalitaire de notre ère passe ainsi par une série de phases successives : du Christ à saint Augustin, il est thaumaturgique ; de saint Augustin à Voltaire, théologique ; de Voltaire à Kant, métaphysique, romantique et rationaliste ; de Kant à nos jours, métaphysico-positif. La phase thaumaturgique comprend saint Paul ; la phase théologique, saint Thomas, la scolastique, la Réforme, la Contre-Réforme ; la phase romantico-rationaliste, le néo-humanisme du XVIII^e siècle et la Révolution française ; la phase métaphysico-positive, en substance, le... socialisme. Au point de vue de son *efficacité actuelle*, on pourrait considérer Karl Marx comme plus chrétien que saint Paul et plus romantique que Rousseau... L'horizon couvre ces phases pour les collectivistes et leur cache ce qu'il y a derrière, parce qu'ils le regardent de près ; s'ils étaient plus loin pour regarder le panorama, et se plaçaient plus haut, ils verraient, à vol d'oiseau, que leur socialisme n'est que la dernière cime d'une chaîne de hauteurs qui part du Calvaire, ou mieux encore, de l'Himalaya !

La métaphysique est la science de l'absolu, la science qui cherche les relations absolues... et le socialisme, en dehors de ses remarquables recherches en matière économique, est métaphysique : 1° parce qu'il repose sur une « dialectique matérialiste », 2° parce qu'il croit que l'hu-

manité doit arriver à une organisation pacifique, stable et finale.

L'absolu peut donner lieu à deux ordres d'études : la cause originelle et la cause finale. La théologie et la scolastique s'occupaient de préférence de la *causa causarum* ; le socialisme, beaucoup plus positif, envisage surtout la finalité sociale. En cela, sa métaphysique est beaucoup moins imaginaire et spéculative que celle du rationalisme. La philosophie rationaliste a été qualifiée de « philosophie ivre » ; on pourrait se figurer la philosophie socialiste comme une philosophie endormie. Ce n'est qu'en dormant qu'elle a pu rêver ses beaux rêves d'une Arcadie humaine.

Il est certain que beaucoup de socialistes professent un « réalisme ingénu », qui n'est pas de la métaphysique, mais de la *peur de la métaphysique*. Mais ces socialistes sont les moins importants, ce sont des socialistes bâtardés. Les vrais, les purs, sont ceux qui croient que la société de l'avenir s'organisera sous une forme idéalement « juste » (*sic*) et que cette forme sera la fin des idées politiques et des institutions. Ceux qui ont peur de la métaphysique me paraissent plutôt des anarchistes, avoués ou non, que des socialistes.

Marx et Engels ont nommé leur système d'interprétation économique de l'histoire « dialectique matérialiste ». Ils ont raison. Le socialisme doctrinaire, c'est-à-dire le socialisme original, directeur, n'est pas autre chose... Et qu'est-ce que la dialectique sinon la logique des abstractions métaphysiques ? Qu'est-ce que le matérialisme sinon une hypothèse métaphysique, sœur jumelle de l'idéalisme.

Cette origine a été pleinement reconnue. On sait que les « pères du socialisme », ceux qui lui donnèrent son caractère, « relient à la philosophie allemande leur grandiose et féconde conception de l'histoire ». « Nous autres, socialistes allemands, disait Engels en 1891, nous nous enorgueillissons de descendre non seulement de Saint-