Émile DURKHEIM

sociologue français, 1858-1917

(1966)

MONTESQUIEU ET ROUSSEAU PRÉCURSEURS DE LA SOCIOLOGIE

NOTE INTRODUCTIVE DE GEORGES DAVY
membre de l'Institut

Un document produit en version numérique par Pierre Patenaude, bénévole,
Professeur de français à la retraite et écrivain
Chambord, Lac—St-Jean.

Courriel: pierre.patenaude@gmail.com

[Page web dans Les Classiques des sciences sociales.](#)

Dans le cadre de la bibliothèque numérique: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une bibliothèque développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Pierre Patenaude, bénévole,
professeur de français à la retraite et écrivain,
Courriel : pierre.patenaude@gmail.com

à partir du livre de :

Émile DURKHEIM

**MONTESQUIEU ET ROUSSEAU.
PRÉCURSEURS DE LA SOCIOLOGIE.**

Note introductive de Georges Davy, Membre de l'Institut.
Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966, 200 pp. Collection : Petite bibliothèque sociologique internationale.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 27 septembre 2008 de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : louis.favreau@uqo.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 1^{er} août 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Émile DURKHEIM

sociologue français, 1858-1917

MONTESQUIEU ET ROUSSEAU
PRÉCURSEURS DE LA SOCIOLOGIE

Note introductive de Georges Davy, Membre de l'Institut.

Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966, 200 pp. Collection : Petite bibliothèque sociologique internationale.

[199]

Table des matières

AVANT-PROPOS

NOTE INTRODUCTIVE, par Georges Davy.

LA CONTRIBUTION DE MONTESQUIEU À LA CONSTITUTION DE LA SCIENCE SOCIALE. [1892]

Introduction

- Chapitre I. Conditions nécessaires à la constitution de la Science sociale
- Chapitre II. En quelle mesure Montesquieu a-t-il assigné à la Science sociale un objet propre ?
- Chapitre III. Comment Montesquieu classe les Sociétés par types et par espèces
- Chapitre IV. En quelle mesure Montesquieu a-t-il pensé qu'il existe des lois déterminées des choses sociales ?
- Chapitre V. De la Méthode suivie par Montesquieu

Conclusion

LE « CONTRAT SOCIAL » DE ROUSSEAU

L'état de nature

Origine des sociétés

Le contrat social et la constitution du corps politique

Du souverain en général

De la loi en général

Des lois politiques en particulier

Conclusion

[7]

MONTESQUIEU ET ROUSSEAU PRÉCURSEURS DE LA SOCIOLOGIE

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

On ne s'étonnera pas que, dans une collection consacrée aux *Classiques de la Sociologie*, la première place soit réservée à deux œuvres de celui qui a été le fondateur de cette école sociologique française dont nous avons dit ailleurs ¹ l'apport capital à la science des faits sociaux : Emile Durkheim. Ces deux œuvres sont : la thèse latine de Durkheim sur la contribution de Montesquieu à la constitution d'une sociologie scientifique, et une étude sur le « Contrat Social » de Rousseau à laquelle Durkheim lui-même attachait la plus grande importance.

Nous adressons ici l'expression de notre très respectueuse gratitude à Madame Jacques Halphen, qui, avec la plus aimable bienveillance, nous a autorisé à reproduire ces deux œuvres de son père ². Nous remercions aussi le Comité de Direction de la *Revue de Métaphysique et de Morale* à laquelle nous sommes redevables de l'étude sur Rousseau. Nous sommes reconnaissants enfin à M. le Doyen Davy qui a bien voulu nous permettre de reprendre ici, comme introduction à ces deux œuvres de Durkheim, deux importants passages d'une conférence qu'il a prononcée en 1948.

¹ Voir, dans la série A de cette Petite Bibliothèque, notre ouvrage *Où va la Sociologie française ?*

² Nous avons eu la douleur d'apprendre le décès de Madame Halphen pendant le tirage du présent ouvrage.

On verra que M. Davy fait quelques réserves sur les critiques adressées par Durkheim dans sa thèse à l'auteur de « l'Esprit des Lois ». Et, de fait, à l'époque où il composait cette thèse (1892), Durkheim n'était pas encore en pleine possession des principes de sa méthode, dont il devait définir les règles trois ans plus tard. Il est intéressant – et curieux – [8] de remarquer, en particulier, avec M. Davy, les variations de Durkheim sur le rôle à attribuer à l'Histoire dans la méthode sociologique ³. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que Durkheim a mieux rendu justice à Montesquieu qu'on ne l'avait fait auparavant et qu'il a reconnu en lui un authentique précurseur de la sociologie. Peut-être seulement, comme le suggère M. Davy, faut-il aller plus loin et voir en l'auteur de « L'Esprit des Lois » non pas seulement un précurseur, mais un penseur qui, compte tenu de l'époque à laquelle il écrivait et des sources d'information qu'elle lui offrait, eut déjà très nettement le sens de l'objet propre à la sociologie et même de l'explication sociologique.

Quant à Rousseau, son propos est autre évidemment que celui de Montesquieu. Le sous-titre du *Contrat Social* le dit assez : *Principes du Droit politique*. Il s'agit donc d'un ouvrage de philosophie juridique plutôt que de sociologie proprement dite. Encore voit-on apparaître chez Rousseau, précisément peut-être parce que, comme le dit encore M. Davy, il a su profiter de Montesquieu, certaines notions et certains points de vue que Durkheim ne manque pas de signaler et qui font de lui aussi, bien qu'il soit davantage tourné vers la pratique, un précurseur de la sociologie.

A. C .

³ Voir la fin de la *Note introductive* et la note à la fin du chapitre V de la thèse de Durkheim, page 108.

[9]

MONTESQUIEU ET ROUSSEAU PRÉCURSEURS DE LA SOCIOLOGIE

NOTE INTRODUCTIVE

Georges Davy

[Retour à la table des matières](#)

À l'occasion du deuxième Centenaire de *l'Esprit des Lois*, célébré à Bordeaux en 1948, M. Georges Davy a prononcé en cette ville une conférence sur *Montesquieu et la science politique* ⁴ dont il a bien voulu nous permettre de reproduire ici les passages qui suivent. Nous avons pensé que ceux-ci constituaient la meilleure introduction possible aux deux études de Durkheim que nous présentons. Comme il est naturel, étant donné l'objet de la conférence, ces passages ont trait principalement à Montesquieu. Mais on va voir qu'ils contiennent aussi sur Rousseau et sur ce que sa pensée a de commun avec celle de Montesquieu, notamment en tant qu'ils sont l'un et l'autre des précurseurs de la sociologie, des indications de toute première importance.

En matière de philosophie politique, le premier jugement qui s'offre naturellement à nous, est celui de Rousseau. Que dira l'Emile ? Le voici : « Le droit politique est encore à naître... Le seul moderne en état de créer cette science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit Positif des Gouvernements [10] établis. Et

⁴ II^e Centenaire de *l'Esprit des Lois* de Montesquieu (1748-1948). Conférences organisées par la ville de Bordeaux, éditions Delmas, 1949, pages 121 à 171. – Nous remercions également les éditions Delmas d'avoir autorisé la reproduction des passages qui suivent.

rien au monde n'est plus différent que ces deux études. Celui pourtant qui veut juger sainement des Gouvernements tels qu'ils existent est obligé de les réunir toutes deux : il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est ». Méprise fondamentale sur l'intention de Montesquieu, si soucieux au contraire des principes, mais qui va chercher dans l'analyse précisément de ce qui est, la révélation de ce qui doit être et le secret de ce qui peut être. Que cette sévérité assez aveugle de l'Emile ne fasse pas oublier cependant, à côté des différences certaines, les rencontres non moins certaines entre le Contrat social et l'Esprit des lois et combien Rousseau a su profiter de Montesquieu, quand il en est venu à tracer les bornes de son souverain à l'égard des intérêts et des différends particuliers, et surtout à envisager l'application des principes que le premier livre du Contrat avait posés à la diversité concrète des peuples et des époques. Ainsi, quand Rousseau (liv. II, chap. VIII) énonce ce précepte : « Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter », ne croyez-vous pas entendre Montesquieu ? Et de même si c'est bien Rousseau qui déclare (ibid., chap. IX) : « Il y a dans tout corps politique un maximum de force qu'il ne saurait passer et duquel souvent il s'éloigne à force de s'agrandir », je demande si cette maxime ne trouverait pas aussi naturellement sa place dans les Considérations de Montesquieu [11] ou dans son Esprit des lois ? Et voici plus frappant peut-être sous la plume de Rousseau, et qui paraît bien de celle de Montesquieu : « Les mêmes lois ne peuvent convenir à tant de provinces diverses qui ont des mœurs différentes, qui vivent sous des climats opposés, et qui ne peuvent souffrir la même forme de gouvernement » (ibid.). Que la législation n'ait pas moins ses variables que ses constantes, c'est une idée fondamentalement commune à tous les deux. Lisons encore une fois Rousseau pour croire entendre Montesquieu. Voici au chapitre XI du livre II du Contrat : « Ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent tant de la situation locale que du caractère des habitants ; et c'est sur ces rapports – soulignons bien cette expression – qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné. Par exemple, le sol est-il ingrat et stérile ou le pays trop serré pour les habitants, tournez-vous du côté de l'industrie et des arts, dont vous échangerez les productions contre les denrées qui vous

manquent. – Au contraire, occupez-vous de riches plaines ou des côteaues fertiles, dans un bon terrain, manquez-vous d'habitants ? Donnez tous vos soins à l'agriculture, qui multiplie les hommes et chasse les arts qui ne feraient qu'achever de dépeupler le pays. En un mot, outre les maximes communes à tous, chaque peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière et rend sa législation propre à lui seul ». Tel est l'accord. La différence, c'est que l'un, Montesquieu, [12] va des variables aux constantes, des applications aux principes, et que l'autre, Rousseau, suit la marche inverse. Et c'est sans doute ce qui lui fait croire à l'indifférence de Montesquieu pour les principes. Et notons enfin que, même là où les principes divergent, sur l'impossibilité de la représentation et de la division des pouvoirs par exemple, Rousseau, arrivant à l'application et à la nécessité d'instituer un gouvernement pour permettre l'exercice effectif de sa souveraineté inaliénable et indivisible, doit bien prendre, sous forme de moyen d'exécution, quelque chose encore à Montesquieu et quelque chose qu'il lui avait refusé sous forme de principe.

Est-ce à dire, ajoute ici M. Davy, qu'il faille prendre à la lettre la revendication de Montesquieu à propos de son ouvrage : *prolem sine matre creatam*, et que « lui-même ne soit que source » ? Ce serait méconnaître tout ce qu'il doit à Thomas Hobbes et surtout à John Locke avec lequel il est d'accord sur les principes du libéralisme politique. Ce serait cependant une autre erreur de croire que, dans *l'Esprit des Lois* ces principes sont purement et simplement empruntés au *Traité du Gouvernement civil* du philosophe anglais.

Comment ne pas croire que soit bien d'intension positive et scientifique (loin de relever simplement d'une plus ou moins vague et arbitraire philosophie de l'histoire) la tentative d'explication dont le premier mot est pour affirmer que : « les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » et que « dans ce sens tous les êtres ont leurs lois ? » Vraie révolution que [13] de soumettre ainsi à « la juridiction » de la loi le monde humain comme le monde matériel ! Auguste Comte à qui l'on fait justement honneur d'avoir créé, de la sociologie, et le mot et la chose, ne s'y est pas trompé. Et l'hommage que la 47^e leçon de son Cours de philosophie positive rend

à Montesquieu n'est pas moindre que celui qu'elle réserve à Aristote. Voici le ton dont il y est parlé de l'Esprit des lois : « Ce qui caractérise la principale force de ce mémorable ouvrage, de manière à témoigner irrécusablement de l'éminente supériorité de son illustre auteur sur tous les philosophes contemporains, c'est la tendance prépondérante qui s'y fait partout sentir à concevoir désormais les phénomènes politiques comme aussi nécessairement assujettis à d'invariables lois naturelles que tous les autres phénomènes quelconques : disposition si nettement prononcée, dès le début, par cet admirable chapitre préliminaire où, pour la première fois depuis l'essor primitif de la raison humaine, l'idée générale de loi se trouve enfin correctement définie, envers tous les sujets possibles, même politiques ». Puis, montrant comment pareil progrès scientifique n'eût pas été possible sans les contributions antérieures de Descartes, de Galilée, de Képler et de Newton, Comte précise que « cette incontestable filiation ne doit, dit-il, altérer, en aucune manière, l'originalité caractéristique de la conception de Montesquieu : car tous les bons esprits savent assez aujourd'hui que c'est surtout en de pareilles extensions fondamentales que consistent réellement les progrès principaux de notre intelligence . Et il ajoute encore ce dernier éloge : « On doit plutôt s'étonner qu'un pas semblable [14] ait pu être conçu, en un temps où la méthode positive n'embrassait encore que les plus simples phénomènes naturels ».

Montesquieu a donc, en un mot, ouvert un nouvel âge de l'intelligence. Mais pourquoi, d'après Auguste Comte, n'a-t-il fait que l'ouvrir ? Les raisons alléguées ne sont ni toutes de même ordre ni de même valeur.

Il y a d'ailleurs le fait, en partie exact, que l'entreprise était, comme dit la 47^e leçon, « hautement prématurée », parce que ses conditions préliminaires les plus essentielles, soit scientifiques, soit politiques, étaient alors loin d'un accomplissement suffisant. Il est certain que ni l'histoire proprement dite ni les diverses sciences qui interviennent dans l'étude du milieu humain et de l'adaptation biológico-psychologique à ce milieu, n'étaient dans l'état d'avancement qui eût favorisé une exécution adéquate du dessein de Montesquieu. Comte a beau jeu à le constater. « Malheureusement, dit-il, les mêmes causes générales qui établissent avec tant d'évidence cette irrécusable prééminence philosophique de Montesquieu sur tous ses contemporains, font également sentir, d'une manière non moins prononcée, l'inévitable impossibilité de tout succès réel ! » Sur quoi il ajoute avec beaucoup d'exagération et d'injustice cette fois : « Après avoir reconnu, en principe

général, la subordination nécessaire des phénomènes sociaux à d'invariables lois naturelles, on ne voit plus, dans le cours de l'ouvrage, que les faits politiques y soient, en réalité, nullement rapportés au moindre aperçu de ces lois fondamentales : et même la stérile accumulation de ces faits, indifféremment empruntés, souvent sans aucune critique [15] vraiment philosophique, aux états de civilisation les plus opposés, paraît directement repousser toute idée d'un véritable enchaînement scientifique ». Avec cette dernière critique, nous tombons, je le crois, de l'exagération dans l'incompréhension, et celle-ci provient de l'équivoque dans l'emploi du mot loi : et, bien plus que le positivisme du savant, c'est le messianisme de la Loi des trois états que Comte fait alors parler. Aux lois-rapports nécessaires de Montesquieu, ce qui est opposé comme ayant été méconnu, c'est la loi générale d'enchaînement des anneaux du progrès à travers le temps. Écoutons en effet Comte : « La notion fondamentale de la progression humaine, première base indispensable de toute véritable loi sociologique, ne pouvait avoir, pour Montesquieu, ni la netteté ni la consistance ni surtout la généralité complète qu'a pu lui faire acquérir ensuite le grand ébranlement politique sous l'impulsion duquel nous pensons aujourd'hui ». Traduisons : une mauvaise fatalité a fait naître Montesquieu trois quarts de siècle trop tôt et lui a refusé connaissance du Cours de philosophie positive. Mais le préjugé, et ce que Comte appelle l'élaboration irrationnelle, est ici du côté de Comte, qui oublie sa propre méthode historique de déduction inverse, celle dont Stuart Mill lui fera honneur, et condamne Montesquieu qui, en somme, avait déjà pratiqué cette méthode avant la lettre, au nom d'une doctrine qui finit sans doute par n'être plus elle-même chez son auteur, Auguste Comte, que la trahison de la méthode de cet auteur même. Si cela est, n'avons-nous pas le droit de retenir l'hommage d'abord rendu par Comte à Montesquieu plutôt que les réserves [16] qui suivent cet hommage ? De l'aveu même du fondateur de la sociologie, l'auteur de l'Esprit des lois est un véritable précurseur.

Telle est aussi l'opinion du second fondateur de la sociologie en France et dont le nom reste l'un des titres d'orgueil de votre grande Université bordelaise, où il a enseigné avec éclat pendant de longues années : je veux parler d'Émile Durkheim qui a précisément consacré sa thèse latine à l'analyse de la Contribution de Montesquieu à la science politique (je traduis le titre même). Il s'agit donc ici d'un bilan, si l'on peut dire, où l'on mettra à l'actif tout élément pouvant servir

à constituer ou promouvoir une science des choses humaines. Or à cet égard une condition domine tout, et qui se trouve en effet parfaitement définie par Montesquieu, c'est d'adopter sur les choses humaines le point de vue, non de l'absolu, mais dit relatif : institutions, mœurs, hommes même, varient et de façon qui ne tient pas du hasard, mais est liée par un rapport nécessaire aux conditions de vie physique et sociale où on les observe ; et les lois dites positives et que la terminologie traditionnelle, reprise par Montesquieu, oppose à l'état et aux lois qui sont de la nature, sont, en réalité naturelles à leur façon, puisqu'elles ne sont pas plus arbitraires que celles de l'état de nature, mais déterminées aussi par des conditions données et que la législation ne saurait ignorer sans manquer son but. Or ces lois ne dépendent pas seulement de la nature de l'homme individuel, ce qui permettrait de les déduire simplement de cette nature une fois connue, elles dépendent en même temps, comme Auguste Comte le souligne à son tour, et pour une, non moindre partie, de [17] la nature et des conditions de la société, qui, au moment considéré, et pas du tout n'importe quand, ni n'importe où, sert d'indispensable milieu au développement et à l'activité législative ou autre de l'individu. Ce qui à l'individu, non moins qu'à la société, confère une nature et une nature changeante qui est chose donnée et à observer, non à construire ou à déduire, et ce par quoi les choses humaines reçoivent une sorte d'objectivité qui, au point de vue de la méthode d'investigation qu'on leur applique, les rend analogues aux choses de la nature matérielle ! Par là pénètrent du même coup, dans la science politique et l'historicité et l'objectivité. Par là, nous nous trouvons invités à distinguer par leur nature propre, et qui varie de l'une à l'autre, des espèces différentes de sociétés et des espèces de régimes politiques et de législation., La porte est désormais ouverte et aux classifications et aux comparaisons, c'est-à-dire aux procédés d'observation et d'explication scientifiques.

Mais de même que cette variabilité constatée laisse à chaque variable une nature propre, loin de la soustraire à toute détermination fixe, elle admet aussi des constances et de rapports et d'éléments entre ces variables, et qui font apparaître entre elles une communauté de traits permanents qui renvoient à la nature de l'homme ou à la nature de toute société en, général. Nulle contradiction à retrouver ainsi de l'identique sous le divers ou de l'intelligible sous le sensible. Il suffit de ne pas poser d'avance, en tête de toute déduction et comme un a priori qui la commande, cet identique et cet intelligible, mais de les dégager peu à peu de la

recherche méthodiquement [18] menée dans l'expérience, ce qui signifie, chez Montesquieu, dans l'histoire... Durkheim donne sans doute acte à Montesquieu de la nouveauté de point de vue que nous venons de décrire, mais il croit devoir ajouter à tort, croyons-nous, des réserves à l'égard de ces constances, parce qu'elles lui semblent privilégier dangereusement, dans l'explication, les éléments relevant de la nature individuelle. On peut se demander si son parti-pris de sacrifier à l'objectivité toute source d'explication ou d'obligation qui ne soit strictement sociale n'est pas moins objectif encore que le point de vue, moins explicite sans doute et moins net, mais plus compréhensif de Montesquieu ? ⁵.

Son hommage en tout cas est beaucoup moins réticent lorsqu'il croit se retrouver dans la méthode de son modèle, comme il arrive à l'occasion de la classification des espèces de sociétés désignées sans doute un peu trop indirectement, selon lui, par la façon dont elles sont gouvernées, mais très bien mises en rapport avec les causes qui font varier leur forme et qui sont tout d'abord leur amplitude territoriale et démographique, leurs conditions de climat, de relief ou de plaine, leur caractère continental ou maritime, puis les mœurs et les caractères créés peu à peu dans les générations par ce climat, ce terroir et ce peuplement. Rien ne tranche mieux que ce réalisme sur les systèmes [19] abstraits du rationalisme du siècle, et rien n'annonce mieux en effet ces explications morphologiques chères à la sociologie durkheimienne. Si c'est à une telle classification réaliste des sociétés, en même temps qu'aussi à une classification historique – démocraties antiques, despotismes orientaux, monarchies européennes – que correspond la célèbre division des gouvernements en monarchique, despotique et républicain, on voit que celle-ci ne diffère pas seulement de celle d'Aristote par les espèces qu'elle distingue, mais aussi et surtout par la façon qui n'est plus purement notionnelle dont elle les distingue.

Mais plus encore que par sa distinction de genres, c'est par son affirmation de lois que Montesquieu ouvre les voies nouvelles. De cela encore Durkheim évidemment lui donne acte, et même il le défend contre les injustes accusations de Comte que nous avons relevées. Mais cette fois encore, et toujours pour la même

⁵ [On consultera avec fruit, sur ce point, une autre étude de M. Davy : *Sur les conditions de l'explication sociologique et la part qu'elle peut faire à l'individuel*, dans *l'Année Sociologique*, 3^e série, 1949, p. 181-196. – Voir aussi son *Introduction aux Leçons de Sociologie, Physique des mœurs et du droit* de DURKHEIM, P.U.F., 1953.]

raison, il estime que se trouve indûment majorée, au détriment de l'action automatique des conditions de vie et des mœurs, celle du législateur, c'est-à-dire toujours du facteur individuel. Mais, répondrons-nous encore, cette action sort-elle du cadre objectif, si elle consiste à s'insérer dans un déterminisme qu'elle déchiffre précisément pour l'utiliser ; si, loin de croire qu'il suffise de décrire une fin pour la voir surgir, elle pense que, pour l'atteindre, il n'est d'autre moyen que de susciter les causes seules capables d'en assurer la réalisation ? Commander à la nature en lui obéissant, c'est-à-dire en soumettant l'action à ses lois, c'est un fait de finalité, si l'on veut, mais ce n'est en rien une philosophie [20] cause-finaliste. L'art fondé sur la science ne saurait, parce que voulu, être suspect à la science ! Inversement, la possibilité d'une législation immédiatement issue de la coutume, au besoin sa fréquence réelle, ne se trouve pas niée par le fait de revendiquer une part en faveur de l'art législatif fondé sur une science. L'un et l'autre seulement s'opposent à une construction purement doctrinale. Mais ni l'un ni l'autre n'excluent les conditions d'existence. L'un et l'autre au contraire les invoquent comme causes seules efficaces, l'un pour les laisser agir ; l'autre pour agir selon leurs indications, c'est-à-dire pour susciter leur action. La phobie de la finalité risque d'égarer, si, bon gré mal gré, il faut peut-être, sous quelque forme, retenir toujours au moins quelque chose de la finalité.

Mais Durkheim dénonce encore chez Montesquieu une certaine ambiguïté qui le fait revenir trop souvent de la méthode inductive qu'il a si bien définie à la méthode déductive traditionnelle qu'il ne se déciderait pas à abandonner complètement. Et cette ambiguïté de la méthode tiendrait à une ambiguïté de la doctrine, qui tantôt admet que les lois résultent nécessairement de la nature des sociétés, et tantôt qu'elles s'expliquent par une finalité intentionnelle qui les adapte à la société. Montesquieu aurait également trop séparé les lois des mœurs d'où elles jaillissent et d'où il ne reste guère au législateur que le soin de les mettre en forme. Il aurait surtout admis la possibilité de lois prenant une forme autre que, celle requise par les causes d'où elles dépendent. Et le voilà suspect de contingence après l'avoir été, et pour la même raison, de finalité ! Tout l'édifice scientifique [21] ne va-t-il pas s'écrouler par cette rechute de Montesquieu savant dans le péché de philosophie ? Voici dès le premier livre l'aveu qui serait fatal : « Il s'en faut que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car quoique celui-là ait aussi des lois, qui, par leur nature, sont invariables, il ne les

suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur ; et d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes ». Sur quoi Durkheim regrette de ne pas rencontrer chez Montesquieu sa propre distinction du normal et du pathologique qui lui eût évité cet aveu dangereux de contingence et ce recours qu'il eût dû s'interdire à un modèle rationnel tantôt suivi, tantôt violé par les faits. Il lui accorde cependant que ces retours à la métaphysique ne sont chez lui, pour ainsi dire, que des accidents.

De ce grief encore, même ainsi atténué, nous allons voir que Montesquieu peut, comme du précédent, être défendu. Durkheim s'offusque de l'entendre déclarer dès l'abord, comme le ferait le meilleur tenant de la méthode géométrique et comme ne doit pas faire celui de la méthode inductive : « J'ai posé les principes et j'ai vu les cas particuliers s'y plier d'eux-mêmes, les histoires de toute les nations n'en être que les suites ». Sur quoi, il doit bien reconnaître que, sans doute, accorde-t-il, Montesquieu a déclaré en même temps : « Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses ». Ne devrait-il pas, en toute justice, faire état aussi de cette autre déclaration [22] capitale de la Préface : « J'ai bien des fois commencé et bien des fois abandonné cet ouvrage... Je suivais mon objet sans former de dessein (soulignons bien cette expression qui exclut en vérité tout a priori préconçu). Je ne trouvais la vérité que pour la perdre : mais, quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi ; et dans le cours de vingt années, j'ai vu mon ouvrage commencer, croître, s'avancer et finir ». De telles paroles ne sont-elles pas l'exacte description de la meilleure méthode expérimentale ? Et le premier texte incriminé : « j'ai posé des principes », signifie-t-il autre chose, sinon que l'ordre de l'exposition n'est pas le même que celui de la recherche ? Il reste que, si les principes ont été posés d'abord pour rendre l'exposition plus claire et plus rigoureuse, ils ne l'ont été qu'après avoir été laborieusement découverts dans l'expérience. Après deux siècles, nous pouvons sans doute pratiquer avec plus de précision et plus d'ampleur la méthode inductive et la méthode comparative. Montesquieu, dès son temps, pouvait-il mieux faire ? Peut-être. En tout cas, il a bien vu ce qu'il fallait demander à ces méthodes, sinon sans doute tout ce qu'on pouvait en tirer. Et s'il a bien souvent, il faut le reconnaître, généralisé trop vite et trop loin de trop minimes constatations, ce ne sont là, tout de même, qu'imperfections d'exécution. A l'égard de ces imper-

fections, la critique de Durkheim porte de toute évidence. Par contre, elle surprendra lorsqu'on la verra reprocher à l'auteur de l'Esprit des lois d'avoir méconnu le progrès et la force interne qui, depuis les origines, pousse les sociétés en avant et fait sortir les sociétés supérieures [23] des sociétés inférieures qui les précèdent. N'est-ce pas en effet un reproche exactement inverse que le même Durkheim adresse à Auguste Comte ? Et quand le même Durkheim encore relève, à la charge de Montesquieu, de n'avoir retenu comme causes d'explication que les circumfusa, c'est-à-dire les concomitances de l'ambiance présente, à l'exclusion des præterita, c'est-à-dire des antécédences du passé, comment ne pas se rappeler que les Règles de la méthode sociologique confèrent aux mêmes circumfusa un privilège explicatif encore plus exclusif et étonnant peut-être, au détriment aussi des antécédents historiques ?

Situé, en définitive, comme nous avons essayé de le situer, dans le grand mouvement de constitution et d'émancipation des sciences sociales depuis deux cents ans et confronté avec ses plus authentiques représentants, Montesquieu nous apparaît, de l'aveu même de ceux-ci, comme un génial précurseur. Nous avons essayé de préciser en quoi un Auguste Comte et un Durkheim le tenaient avec raison pour précurseur et pourquoi, avec moins de raison, nous a-t-il semblé, ils ne le tenaient que pour précurseur.

GEORGES DAVY.

[25]

Première partie

La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale ⁶

[Retour à la table des matières](#)

⁶ NOTE DU TRADUCTEUR. – La thèse latine d'Émile Durkheim, imprimée à Bordeaux en 1892 à l'imprimerie Gounouilhou, est dédiée à Fustel de Coulanges. Le titre latin est : *Quid Secundatus politicæ scientiæ instituendæ contulerit*. Bien qu'elle ait déjà été traduite par M. F. Alengry dans la *Revue d'Histoire politique et constitutionnelle* (juillet-septembre 1937), nous avons cru devoir en donner une traduction nouvelle, la traduction de M. Alengry comportant, nous a-t-il paru, de trop grandes libertés prises avec le texte, soit sous forme d'inexactitudes, soit sous forme d'omissions.

Tout en nous attachant à suivre le texte d'aussi près que possible, nous nous sommes permis de moderniser certaines expressions que le latin ne pouvait rendre que difficilement. C'est ainsi que nous avons traduit *scientia politica* par « science sociale » : c'est évidemment de la sociologie qu'il s'agit ; mais Durkheim ne pouvait guère employer couramment en latin ce terme qu'il risque cependant deux fois dans son texte, mais qu'on avait (il y fait lui-même allusion dans son Introduction) taxé de barbarisme à cause de son origine hybride. Nous ne nous défendons même pas de quelque arbitraire : nous avons rendu *civitas* tantôt par « cité », tantôt par « État » ou par « régime politique », tantôt même par « société », selon que le contexte nous paraissait indiquer qu'écrivant en français, l'auteur eût employé plutôt tel ou tel de ces termes. Il en a été de même pour le mot *mores* qui nous a semblé devoir être traduit tantôt par « mœurs » ou par « moralité », tantôt par « coutumes ». Il nous est arrivé de nous inspirer de la terminologie de Durkheim lui-même (notamment dans sa thèse française sur la Division du travail social) : c'est ainsi que nous avons rendu *populi consensus* par « solidarité sociale » et *societatis amplitudo* par « volume social ». Enfin nous avons risqué, pour rendre *societatis genera*, l'expression « types de sociétés », que justifiera, nous l'espérons, l'idée indiquée par l'auteur au début de son chapitre V.

Les notes de Durkheim sont composées en romain, celles du traducteur sont composées en italique et suivies de l'indication [N. du T.]. – A.C.

[25]

Première partie.
La contribution de Montesquieu
à la constitution de la science sociale

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Oublieux de notre histoire, nous avons pris l'habitude de considérer la science sociale comme étrangère à nos mœurs et à l'esprit français. Le fait que d'illustres philosophes qui ont tout récemment écrit sur ces matières, ont jeté leur [26] éclat en Angleterre et en Allemagne ⁷, nous a fait oublier que cette science a d'abord pris naissance chez nous. Et pourtant ce n'est pas seulement le Français Aug. Comte qui a été le premier à lui donner son fondement propre, à en distinguer les parties essentielles et à lui donner un nom particulier, à vrai dire un peu barbare : le nom de *sociologie* ; mais tout cet élan qui nous porte aujourd'hui vers les problèmes sociaux, est venu de nos philosophes du XVIII^e siècle. Dans cette brillante cohorte d'écrivains, Montesquieu se détache parmi tous les autres : c'est lui, en effet, qui, dans son livre *De l'Esprit des Lois*, a établi les principes de la science nouvelle.

[27]

Sans doute, dans cet ouvrage, Montesquieu n'a pas traité de tous les faits sociaux, mais d'un seul genre parmi ceux-ci, à savoir : des lois. Toutefois la méthode qu'il emploie pour interpréter les différentes formes du droit, est valable aussi

⁷ Rappelons quelques dates. En Angleterre : BAGEHOT, *Physics and Politics*, 1872 ; SPENCER, *Principles of Sociology*, 1876 et suiv. (trad. fr., 1878-1879), et *Descriptive Sociology*, 1873-1881. En Allemagne : SCHAEFFLE, *Bau und Leben des socialen Körpers*, 1875 ; TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. [N. du T.].

pour les autres institutions sociales et peut leur être appliquée d'une façon générale. Bien mieux, comme les lois touchent à la vie sociale toute entière, Montesquieu aborde nécessairement celle-ci à peu près sous tous ses aspects : c'est ainsi que pour exposer ce qu'est le droit domestique, comment les lois s'harmonisent avec la religion, la moralité, etc., il est obligé de considérer la nature de la famille, de la religion, de la moralité, si bien qu'il a, au vrai, écrit un traité portant sur l'ensemble des faits sociaux.

Qu'on n'aille pas croire pour autant que ce livre renferme beaucoup de propositions qui, tels des théorèmes parfaitement démontrés, puissent être retenues par la science actuelle. À cette époque, en effet, presque tous les instruments qui nous sont nécessaires pour nous permettre d'explorer à fond la nature des sociétés, faisaient défaut. L'histoire, encore dans l'enfance, commençait à peine à grandir ; les récits des voyageurs touchant les peuples lointains, leurs mœurs et leurs lois étaient très rares et sans certitude ; la statistique ⁸ qui permet de calculer selon une méthode déterminée les divers événements de la vie, les décès, les mariages, les crimes, etc., n'était pas encore en [28] usage. En outre, la société n'étant rien d'autre qu'un grand être vivant qui a son esprit propre, analogue au nôtre, on peut d'autant plus exactement et facilement découvrir les lois de la société humaine que celles de l'esprit humain sont déjà connues : or, au dernier siècle, toutes ces études n'étaient encore qu'à leurs débuts et se trouvaient à peine ébauchées. Mais il s'en faut qu'on ne puisse bien mériter de la science qu'en l'enrichissant de vérités certaines : il n'est pas moins appréciable de lui donner conscience de son objet, de sa nature et de sa méthode et de préparer les bases sur lesquelles elle s'établira. Telle fut précisément la contribution de Montesquieu à notre science. Il n'a pas toujours correctement interprété l'histoire, et il est facile de le convaincre d'erreur ; mais personne auparavant ne s'était avancé aussi loin dans la voie qui a conduit ses successeurs à la vraie science sociale ; personne n'avait discerné aussi clairement les conditions nécessaires à l'établissement de cette science.

Mais il nous faut d'abord exposer quelles sont ces conditions.

⁸ Le mot statistique n'est pas dans le texte (Durkheim écrit : *nova illa disciplina qua ...*). Mais c'est d'elle évidemment qu'il est question. [N. du T.]

[29]

Première partie.
**La contribution de Montesquieu
à la constitution de la science sociale**

Chapitre I

Conditions nécessaires à la Constitution de la Science sociale

I

[Retour à la table des matières](#)

Une discipline ne mérite le nom de science que si elle a un objet déterminé à explorer. La science en effet s'occupe de choses, de réalités ; si elle n'a pas un *donné* à décrire et à interpréter, elle repose sur le vide ; il n'est rien qu'elle puisse se proposer en dehors de cette description et de cette interprétation du réel. C'est sous cet angle que l'arithmétique considère les nombres, la géométrie, l'espace et les figures, les sciences de la nature, les corps animés et inanimés, la psychologie enfin, l'esprit humain. Aussi, pour qu'une science sociale pût être constituée, était-il nécessaire, avant toutes choses, de lui assigner un objet déterminé.

Au premier abord, rien de plus facile que de résoudre cette difficulté. La Science sociale n'a-t-elle pas pour objet les choses sociales, c'est-à-dire les lois, les mœurs, les religions, etc. ? Mais, si l'on regarde l'histoire, il est clair que, parmi les philosophes, aucun, jusqu'à une époque toute récente, ne les a conçues ainsi. Ils pensaient en effet que tout cela dépend de la volonté humaine, [30] si bien qu'ils ne se rendaient pas compte que c'étaient de véritables choses, tout comme les autres choses de la nature, qui ont leurs caractères propres et, par suite, exigent

des sciences capables de les décrire et de les expliquer ; il leur paraissait suffisant de rechercher ce que, dans les sociétés constituées, la volonté humaine doit se proposer comme but ou ce qu'elle doit fuir. Aussi recherchaient-ils, non ce que sont les institutions et les faits sociaux, leur nature et leur origine, mais ce qu'ils devraient être ; ils se souciaient, non de nous fournir une image de la nature aussi vraie que possible, mais de proposer à notre admiration et à notre imitation l'idée d'une société parfaite. Aristote lui-même, bien qu'il ait prêté attention à l'expérience beaucoup plus que Platon, s'est proposé de découvrir, non les lois de la vie en commun, mais la meilleure forme de société. Au point de départ, il pose que les sociétés ne doivent avoir d'autre but que de rendre leurs membres heureux par la pratique de la vertu et que celle-ci consiste dans la contemplation ; il n'établit pas ce principe comme une loi que les sociétés observent en réalité, mais comme une loi qu'elles devraient suivre pour que les hommes puissent accomplir leur nature propre. Par la suite, il est vrai, il se retourne vers les faits historiques, mais ce n'est guère que pour porter sur eux un jugement et pour montrer comment ses propres principes peuvent s'adapter à des contingences diverses. Les autres écrivains politiques qui lui ont succédé, ont plus ou moins suivi son exemple. Qu'ils négligent complètement la réalité ou qu'ils l'examinent plus ou moins attentivement, tous n'ont qu'un but : non pas [31] de connaître cette réalité, mais de la corriger ou même de la transformer de fond en comble ; le présent et le passé ne les retiennent ⁹ pour ainsi dire pas : ils regardent vers l'avenir. Or toute discipline qui regarde vers l'avenir, manque d'un objet bien déterminé et doit par suite recevoir le nom, non pas de science, mais d'art.

Je reconnais que cet art a toujours impliqué une certaine science. Jamais personne n'a affirmé qu'une forme d'État devait être préférée aux autres sans essayer d'appuyer ses préférences par des arguments démonstratifs ; et, nécessairement, ces arguments reposent sur quelque réalité. Si, par exemple, on croit que la démocratie vaut mieux que l'aristocratie, on montre qu'elle s'accorde mieux avec la nature humaine ou bien l'on fait voir, par l'histoire, que les peuples qui jouissaient de la liberté ont surpassé les autres, etc. Quoi que nous tentions, lorsque nous agissons avec méthode, soit pour explorer la nature, soit pour formuler des règles de vie, il faut en revenir aux choses, c'est-à-dire à la science.

⁹ Le texte latin porte ici, par une faute typographique évidente, *destineat* au lieu de *detineat*. [N. du T].

Mais, en premier lieu, les écrivains ayant l'habitude de déduire leurs opinions sur ces questions de la condition humaine plutôt que de l'état des sociétés, cette science, si toutefois il est permis d'employer ce mot, ne contient le plus souvent rien qui soit véritablement social. Et en effet, quand on a démontré que les hommes sont nés pour la liberté ou au contraire qu'ils ont besoin, avant tout, de sécurité, et que l'on conclut de là de quelle façon l'État doit être [32] constitué, où est, en pareil cas, la science sociale ? Tout ce qui, en de telles discussions, ressemble à la science, relève de la psychologie, tandis que tout ce qui a trait à la société, est de l'art ; si par hasard quelque chose y appartient à la propre description ou interprétation des choses sociales, ce n'en est qu'une minime partie, et reléguée au second plan. Telle est la théorie d'Aristote sur les causes qui modifient ou bouleversent les constitutions politiques.

D'autre part, la science, lorsqu'elle se mêle à l'art, ne peut conserver sans altération sa nature propre : elle dégénère en l'on ne sait quoi d'équivoque. L'art en effet consiste à agir ; il est donc pressé par l'urgence ; il entraîne et pousse avec lui la science qu'il contient. La vraie science ne souffre pas tant de précipitation. En effet, chaque fois que l'on recherche ce qu'il faut faire – ce qui est le rôle propre de l'art, – on n'a pas le loisir de temporiser sans limite ; on doit répondre le plus vite possible, parce qu'il faut vivre. Si l'État est malade, il est impossible de demeurer dans le doute et l'hésitation jusqu'à ce que la science sociale ait décrit la nature du mal et découvert ses causes ; il faut agir sans retard. Toutefois, possédant une intelligence et la faculté de délibérer, nous ne prenons pas nos décisions au hasard ; il est nécessaire que nous comprenions ou plutôt croyions comprendre les raisons de nos desseins. C'est pourquoi nous recueillons, comparons et interprétons hâtivement les faits qui nous tombent sous le sens ; en un mot, nous constituons, tout en marchant, une science improvisée grâce à laquelle notre opinion semble avoir un fondement. Voilà la science – combien [33] altérée ! on le voit – qui se rencontre au sein de l'art lui-même. Ayant procédé sans méthode, elle ne peut nous offrir que des probabilités douteuses qui n'ont pour nous que l'autorité que nous voulons bien leur prêter. Si nous les suivons, ce n'est pas que les arguments sur lesquels elles semblent s'appuyer, ne laissent place à aucune incertitude, c'est qu'elles répondent à nos sentiments intimes : elles ne nous inspirent que ce à quoi nous portent nos tendances spontanées. Au reste, en ces matières où notre intérêt est en cause, tout excite nos sentiments avec vivacité. Quand quelque cho-

se est d'une telle importance pour notre vie, nous ne sommes pas capables de l'examiner avec soin et d'un esprit calme ; il y a des choses que nous aimons, d'autres que nous haïssons, d'autres que nous souhaitons ; et nous apportons avec nous nos haines, nos amours, nos désirs, qui viennent troubler notre réflexion. Ajoutez encore qu'il n'existe aucune règle bien déterminée permettant de discerner ce qui, par soi, est utile et ce qui ne l'est pas. Car, une seule et même chose étant le plus souvent utile par certain côté, préjudiciable de l'autre, et le préjudice ne pouvant être comparé mathématiquement avec l'utilité, chacun suit sa nature propre et, selon son naturel, considère tel ou tel côté de la chose et néglige l'autre. Il y a, par exemple, des gens qui sont tellement épris de la concorde des citoyens qu'ils ne voient rien de plus utile que l'unité aussi complète que possible de l'État et qui n'ont aucun regret pour la liberté si cette cohésion excessive la supprime ; il en est d'autres au contraire qui placent la liberté avant tout. C'est pourquoi tout cet assemblage d'arguments [34] sur lesquels s'appuient les diverses opinions, n'exprime pas les choses, les réalités, ni le véritable ordre des choses, mais seulement des états d'âmes : ce qui est à l'opposé de la science véritable.

La science diffère donc de l'art au point qu'elle ne peut rester fidèle à sa propre nature qu'en demeurant entièrement indépendante, c'est-à-dire à condition de s'appliquer à un certain objet en vue de le connaître sans aucune préoccupation d'utilité. C'est à cette condition en effet que, sans être poussé par aucune nécessité vitale, loin des débats publics ou privés, on peut avoir le loisir de vaquer à l'étude dans la paix et le silence du cabinet, sans que rien nous pousse à avancer nos conclusions au delà de ce qu'autorisent nos arguments. Sans doute, même sur les questions abstraites, nos pensées ont leur origine dans le cœur ; car le cœur est la source d'où vient toute notre vie. Mais, si nous ne voulons pas nous abandonner témérairement à l'esclavage des sentiments, il faut qu'ils soient gouvernés par la raison et, par suite, que nous placions celle-ci au-dessus des contingences et des accidents de la vie ; autrement, étant inférieure en force aux désirs de toutes sortes qui nous agitent, elle se tournerait inévitablement du côté où ils la pousseraient.

N'allons pas croire que la science soit, pour cela, inutile à la direction de la vie humaine ; bien au contraire, elle prête à l'art une aide d'autant plus efficace qu'elle en est mieux séparée. Qu'y a-t-il de plus souhaitable pour nous que d'être sains d'esprit et de corps ? Seule pourtant la science peut déterminer en quoi consiste la bonne santé mentale et corporelle. [35] La science sociale, répartissant les diver-

ses sociétés humaines en types et en espèces, ne peut faire autrement que de décrire ce qu'est la forme normale de la vie sociale dans chaque espèce, pour la simple raison qu'elle décrit l'espèce elle-même : car tout ce qui appartient à l'espèce est normal et tout ce qui est normal est sain. En outre, comme une autre partie de la science traite des maladies et de leurs causes, nous sommes ainsi informés, non seulement de ce qui est souhaitable, mais aussi de ce qu'il faut fuir et des moyens par lesquels les dangers peuvent être écartés. Aussi importe-t-il à l'art lui-même que la science se sépare et, pour ainsi dire, s'émancipe de lui.

Mais il y a plus : chaque science doit avoir son objet propre et particulier ; car si cet objet lui était commun avec les autres sciences, elle se confondrait elle-même avec elles.

II

Or n'importe quelle matière n'est pas susceptible d'une étude scientifique.

La première tâche de la science est de décrire, telles qu'elles sont, les réalités dont il s'agit. Mais, si ces réalités différaient entre elles au point de ne pas constituer un type, aucune description n'en pourrait être tentée par la voie rationnelle. Elles devraient en effet être considérées et définies une à une, chacune à part des autres. Or tout cas individuel comprend une infinité de propriétés entre lesquelles aucun choix ne peut être fait : on ne peut pas décrire ce qui est infini. Il ne resterait donc plus qu'à les traiter à la manière des poètes et des littérateurs [36] qui dépeignent sans méthode ni procédé rationnel les choses telles qu'elles leur paraissent être. Au contraire, si elles peuvent être ramenées à des types, elles présentent quelque chose qui peut être véritablement défini et c'est ce qui constitue la nature de ces types. Car les caractères communs à tous les individus du même type, sont en nombre fini et font connaître leur essence : il suffit donc de les superposer les uns aux autres et de noter par où ils concordent. En un mot, la science ne peut décrire les individus, mais seulement les types. C'est pourquoi il n'y aura dans la Science sociale aucune place pour cette première approche de la science, si l'on ne peut classer les sociétés humaines par types et par espèces.

Aristote, il est vrai, avait depuis longtemps distingué l'aristocratie, la monarchie et la (mot en grec). Mais il ne faut pas confondre les espèces de sociétés avec les différentes formes d'États : deux sociétés peuvent être de types différents, tout en étant gouvernées de la même façon. C'est ainsi que certaines (mot grec), savoir les cités grecques, et la plupart des nations barbares méritent également le nom de *monarchies* et l'ont en effet reçu d'Aristote ¹⁰ parce qu'elles vivaient les unes et les autres sous des rois : elles n'en diffèrent pas moins en nature. Bien plus, chez le même peuple, le régime de l'État peut être changé, bien que la société elle-même ne change pas pour cela d'espèce. Cette classification des sociétés par Aristote n'exprime donc [37] rien touchant la nature des sociétés. Mais les philosophes qui ont traité par la suite de ces questions, ont imité cette classification et n'ont pas essayé d'en établir une autre ; c'est qu'ils ne croyaient pas à la possibilité de comparer entre elles les sociétés humaines sauf en ce qui touche à la forme de l'État. Les autres éléments qui ont trait à la moralité, à la religion, au commerce, à la famille, etc., leur paraissaient être tellement fortuits et variables que personne n'entreprit de les ramener à des genres ou à des espèces. Et pourtant ce sont là des éléments qui ont des liens profonds avec la nature des sociétés : c'est là la véritable matière de la vie et par conséquent de la science sociale.

III

La description n'est cependant que le degré le plus bas de la science : celle-ci ne s'achève que par l'interprétation des choses. Or, pour cette interprétation, une autre condition est requise, dont l'existence dans les faits sociaux a été tout aussi longtemps niée.

Interpréter les choses, ce n'est rien d'autre que disposer les idées que nous en avons, selon un ordre déterminé qui doit être le même que celui de ces choses. Ce qui suppose que, dans les choses elles-mêmes, cet ordre existe, c'est-à-dire qu'il s'y trouve des séries continues, dont les éléments sont liés entre eux de telle sorte qu'un effet résulte toujours de la même cause et ne peut sortir d'une autre. Que l'on suppose au contraire détruite la nécessité de ce lien causal, les effets pouvant

¹⁰ (mots grecs), (Pol., III, 14, 1285 a, 17).

se produire sans cause ou à la suite d'une cause quelconque, tout [38] devient aussitôt capricieux et fortuit ; or ce qui est capricieux n'est pas susceptible d'interprétation. Il faut donc choisir : ou bien les choses sociales sont incompatibles avec la science, ou bien elles sont gouvernées par la même loi que les autres parties de l'univers.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner à fond toute cette question. Nous voulons montrer seulement qu'aucune science des sociétés n'est possible si elles échappent à cette loi ; et, la science faisant défaut, c'est aussi l'art lui-même, nous l'avons vu, qui s'évanouit en même temps, à moins qu'on ne fasse appel, pour établir les règles de la vie humaine, à on ne sait quelle faculté autre que notre raison. D'ailleurs, comme ce principe d'après lequel tous les phénomènes de l'univers sont étroitement liés entre eux, a déjà été mis à l'épreuve dans les autres domaines de la nature et qu'il ne s'y est jamais présenté comme faux, il est fort vraisemblable qu'il est valable aussi pour les sociétés humaines, lesquelles font partie de la nature. Rien en effet n'est plus opposé à une bonne méthode que de supposer à cette règle tant d'exceptions dont nous ne connaissons pas même un exemple. Beaucoup, il est vrai, ont objecté que cette nécessité est inconciliable avec la liberté humaine ; mais, comme nous l'avons déjà dit dans un autre ouvrage ¹¹, cette discussion doit être écartée. Car, si le libre arbitre supprime vraiment les lois nécessaires, comme la volonté se manifeste inévitablement dans les choses extérieures, ce n'est pas seulement l'esprit, ce sont aussi le corps et les choses inanimées qu'il faut [39] reconnaître étrangers à tout ordre et, par suite, à toute science. Or, il n'est personne aujourd'hui qui oserait mettre en question la possibilité des sciences de la nature ; il n'y a pas de raison pour que la science sociale ne jouisse pas du même statut.

Pourtant les hommes et les philosophes eux-mêmes sont naturellement enclins à rejeter des choses sociales le principe dont nous parlons. En effet, nous croyons ordinairement que nos actes n'ont pas d'autres raisons que celles dont l'action sur notre volonté apparaît à la lumière de la conscience et nous nions l'existence des autres parce que nous ne les sentons pas ; nous faisons de même pour les institutions sociales : c'est aux causes les plus apparentes que nous attribuons la puissance la plus grande, bien qu'elles la reçoivent d'autres causes. N'est-ce pas une ten-

¹¹ *De la Division du travail social*, p. I et II. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#), JMT.]

dance naturelle que de tenir ce qui est premier selon l'ordre de la connaissance pour premier aussi dans l'ordre de la réalité ? Or, y a-t-il, dans les institutions politiques, juridiques, religieuses, quelque chose qui soit plus manifeste, qui frappe davantage le regard, que la personnalité de ceux qui ont gouverné les États, rédigé les lois, établi les cérémonies sacrées ? Aussi la volonté personnelle des rois, des législateurs, des prophètes ou des prêtres semble-t-elle être la source d'où émane la vie sociale toute entière. Tous ces actes s'accomplissent en effet sous les regards de tout le monde et n'ont en eux-mêmes rien d'obscur. Le reste, au contraire, demeurant caché parmi les éléments peu apparents de l'organisme social, ne peut être aperçu facilement. C'est de là qu'est née cette superstition si répandue d'après [40] laquelle le législateur, doué d'un pouvoir à peu près illimité, serait capable de créer, modifier, supprimer les lois selon son bon plaisir. Les historiens ont beau avoir aujourd'hui démontré que le droit est issu des mœurs, c'est-à-dire de la vie elle-même, moyennant de minimes développements intervenant peu à peu et en dehors des intentions concertées des législateurs : l'opinion en question est si profondément ancrée dans l'esprit humain que beaucoup y persèverent encore. Qui l'accepte cependant doit se refuser à admettre qu'il existe un ordre déterminé dans les sociétés humaines : en pareil cas, en effet, les lois, les mœurs, les institutions dépendraient, non pas d'une nature constante de l'État, mais de l'événement fortuit qui a suscité tel ou tel législateur. S'il est vrai que, des mêmes citoyens, sous l'autorité d'un autre chef, un autre État peut sortir, la même cause, dans les mêmes circonstances, aura le pouvoir d'engendrer des effets différents ; les choses sociales n'auront donc pas de lien rationnel.

Rien n'a davantage retardé la science sociale que cette manière de voir, que les philosophes eux aussi ont tous acceptée soit consciemment soit inconsciemment. Les autres obstacles que nous avons indiqués ci-dessus ou dont nous parlerons plus bas, ne pouvaient en effet être écartés tant que celui-ci subsistait. Tant que tout, dans les sociétés, paraissait livré à une telle contingence, il ne pouvait venir à l'esprit de personne de les classer par types et par espèces. Il ne peut y avoir de types dans les choses s'il n'existe des causes qui, tout en faisant sentir leur puissance en des lieux et à des moments différents, engendrent toujours et partout les [41] mêmes effets. D'autre part, si le législateur organise et dirige arbitrairement la vie sociale, où trouvera-t-on matière à science ? Tout ce qui est matière de science, consiste en des choses qui possèdent une nature propre et stable et sont

capables de résister à la volonté humaine ; si au contraire elles sont, pour ainsi dire, flexibles à l'infini, rien ne nous excitera à les observer. Il n'y aura même en elles rien que l'observation puisse chercher à saisir ; car, si elles avaient par elles-mêmes une nature propre, personne ne pourrait les arranger selon son bon plaisir. De là vient que la Science sociale n'a été longtemps qu'un art.

Mais, dira-t-on, personne n'a jamais nié que la science de la nature humaine fût nécessaire à qui veut diriger les hommes. – Je l'accorde ; mais, comme nous l'avons montré ci-dessus, cette science doit être appelée psychologie, et non pas science sociale ; car elle a trait à l'homme individuel, non à la société. Pour que la science sociale existe réellement, il faut que les sociétés possèdent une certaine nature qui résulte de la nature même des éléments dont elles se composent ainsi que de leur disposition, et qui soit la source des faits sociaux : ces éléments une fois posés, ce personnage du législateur et sa légende s'évanouissent.

IV

Il ne suffit pas cependant d'avoir une matière propre à être connue scientifiquement. Si les types et les lois demeurent cachés au fond des choses de telle sorte qu'on ne puisse d'aucune manière les en tirer, la science de ces choses [42] sociales restera éternellement à l'état de simple possibilité. Pour qu'elle s'établisse en fait, il est nécessaire que nous disposions de quelque méthode, appropriée à la nature des choses étudiées et aux exigences de la science.

Qu'on n'aille pas croire cependant que cette méthode se présente d'elle-même à l'esprit, dès qu'on aborde la science ; bien au contraire on ne la découvre que moyennant de multiples tentatives. La science des êtres vivants n'a-t-elle pas trouvé tout récemment le moyen d'étudier les lois de la vie chez les vivants eux-mêmes ? La psychologie, elle aussi, a longtemps tâtonné avant de réussir à se constituer une méthode propre. La science sociale est embarrassée de difficultés encore plus grandes. Les choses y sont en effet si diverses que ce qu'elles ont de commun reste comme dissimulé aux regards ; elles y sont si mobiles qu'elles semblent fuir l'observateur. De plus, les causes et les effets sont à tel point impliqués les uns dans les autres qu'il faut prendre de grandes précautions pour ne pas

les confondre entre eux. Surtout, il est impossible de faire des expériences dans les sociétés humaines et il n'est pas facile de trouver un autre procédé capable de remplacer l'expérience. Il apparaît donc que la méthode ne peut être constituée avant que la science n'ait été ébauchée : elle se dégage de la science, tout en lui étant indispensable.

Cherchons maintenant jusqu'à quel point Montesquieu, dans *l'Esprit des lois*, a satisfait à ces conditions indispensables à la science.

[43]

Première partie.
**La contribution de Montesquieu
à la constitution de la science sociale**

Chapitre II

En quelle mesure Montesquieu a-t-il assigné à la Science sociale un objet propre

I

[Retour à la table des matières](#)

Il est étrange que tant de discussions aient eu pour objet le but que Montesquieu s'est proposé dans son livre : en plusieurs passages il nous dit lui-même quel est son projet. « Cet Ouvrage a pour objet les Lois, les Coutumes et les divers Usages de tous les Peuples de la Terre. On peut dire que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes » ¹². Montesquieu aborde donc l'étude des choses sociales en vue d'examiner leur nature, « d'en chercher l'origine, d'en découvrir les causes physiques et morales » ¹³. Quant à jouer le rôle du législateur, cela, déclare-t-il humblement, dépasse [44] ses forces : bien loin de l'assumer, il se garde surtout d'imiter l'exemple de ceux qui entreprennent de refaire la société depuis ses bases : « Je n'écris point, dit-il,

¹² *Défense de l'Esprit des Lois*, seconde partie, début [éd. de 1750, p. 45. – N. du T.]. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹³ Loc. cit. [N. du T.].

pour censurer ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes... Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois ; qu'on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, je me croirais le plus heureux des mortels » ¹⁴.

Ce dessein, il s'est si bien appliqué à le réaliser que beaucoup l'ont même blâmé de n'avoir jamais rien blâmé, mais d'avoir respecté la réalité au point de n'oser même pas porter un jugement sur elle. Il est bien loin pourtant de considérer les choses humaines d'un regard aussi tranquille, et ceux qui lui ont reproché cette indifférence, ont sans aucun doute laissé échapper le sens de son ouvrage. Mais beaucoup de coutumes qui s'écartent des nôtres et que repoussent aujourd'hui tous les peuples de l'Europe, ont, à son avis, un fondement légitime dans la nature de certaines sociétés. C'est ainsi qu'il estime qu'une certaine forme d'esclavage, modérée certes et humaine ¹⁵, que la polygamie ¹⁶, que les religions fausses ¹⁷ et beaucoup d'autres coutumes de ce genre sont adaptées à certaines époques et à certains pays ; il n'est pas [45] jusqu'à la forme de régime politique qui lui est la plus odieuse, nous voulons dire : le gouvernement despotique ¹⁸, qu'il ne juge nécessaire aux peuples de l'Orient.

Ne concluons pas de là que Montesquieu s'est tenu à l'écart de tout problème se rapportant à la pratique. Il déclare au contraire lui-même qu'il recherche « les institutions qui conviennent le plus à la société et à chaque société ; ... celles qui ont un degré de bonté par elles-mêmes [et celles qui n'en ont aucun] ¹⁹ : de deux pratiques pernicieuses, celle qui l'est plus et celle qui l'est moins » ²⁰. C'est pourquoi ce ne sont pas seulement les lois, mais les règles de la vie humaine qui sont étudiées dans son livre ; ce n'est pas seulement la science, mais aussi l'art. Bien plus, ce n'est pas sans quelque raison qu'on peut le blâmer de ne pas les avoir séparés suffisamment. Il ne consacre pas une partie de son ouvrage à chercher ce

¹⁴ Préface. Cf. liv. IV, chap. I^{er}, note : « On dit ici ce qui est et non pas ce qui doit être. » [N. du T.].

¹⁵ Livre XV, chap. VIII.

¹⁶ Livre XVI, chap. I^{er} et *passim*.

¹⁷ Livre XXV, chap. XXV-XXVI.

¹⁸ *En latin* : Tyrannida. [N. du T.]

¹⁹ Les mots entre crochets n'ont pas été traduits par Durkheim. [N. du T.].

²⁰ *Défense de l'Esprit des Lois*, seconde partie.

qui est, une autre à déterminer ce qui doit être : l'art et la science s'y mêlent à tel point que le plus souvent on passe sans s'en apercevoir de l'un à l'autre. Il ne sépare pas encore de façon nette ces deux séries de problèmes, il les discute simultanément : et qui n'est pas sans inconvénient, puisqu'elles exigent des méthodes différentes.

Cette confusion est pourtant différente de celle qui était habituelle chez les philosophes antérieurs. D'abord, la science que l'on rencontre chez Montesquieu, est réellement la [46] science sociale : elle ne traite pas de la conscience de l'homme individuel ; ce sont les choses sociales qu'elle a pour objet. Cette science nouvelle, bien qu'elle ne soit pas suffisamment distinguée de l'art, possède du moins l'existence. J'ajoute que, bien loin d'être étouffée sous les problèmes qui ont trait à l'action, elle occupe la majeure partie du livre. Elle commande à l'art, bien loin d'en être la servante, et elle peut mieux ainsi rester fidèle à sa nature propre. L'auteur s'est en effet avant tout donné comme but de connaître et d'expliquer ce qui est ou a été. Les règles qu'il énonce, ne sont le plus souvent rien d'autre que des vérités, traduites en un autre langage, que la science a déjà démontrées auparavant à l'aide de sa méthode propre. Il ne s'agit pas en effet d'instaurer on ne sait quel nouvel ordre politique, mais de déterminer des formes politiques normales ²¹, ce qui est le propre de la science. Comme, pour chaque corps social, le salut du peuple est la loi suprême ²² et que la société ne peut se conserver sans veiller à sauvegarder l'intégrité de sa nature propre, il suffit de décrire cette nature pour pouvoir en conclure ce qu'il y a lieu de rechercher et ce qu'il y a lieu de fuir : car la maladie doit être évitée de toute façon, tandis que la santé est toujours souhaitable. Par exemple, après avoir démontré que la Démocratie ne peut exister que dans les petits États, Montesquieu pouvait facilement formuler ce précepte ²³ que toute Démocratie doit [47] s'abstenir d'étendre excessivement ses frontières. Ce n'est, comme nous le verrons mieux plus loin ²⁴, que dans de rares cas qu'il peut arriver que l'art remplace la science sans y être dûment autorisé.

²¹ En latin : justas. [N. du T.].

²² Livre XXVI, chap. XXIII.

²³ Le texte latin porte ici, par une faute typographique évidente, *præcipue* au lieu de *præcipere*. [N. du T.].

²⁴ Voir ci-dessous, p. 90 et suiv.

D'ailleurs, ces règles mêmes, étant établies par des moyens nouveaux, diffèrent beaucoup de celles que l'on rencontre chez les écrivains politiques antérieurs. Ces derniers nous présentaient un type, supérieur à toutes les déterminations spatiales et temporelles, qui devait convenir au genre humain tout entier. Ils avaient la conviction qu'il existait une forme unique de régime politique, une discipline unique de la moralité et du droit, qui était en accord avec la nature de tous les hommes, et que toutes les autres formes qui se rencontrent dans l'histoire, sont vicieuses ou tout au moins imparfaites et que seule l'inexpérience des peuples a pu leur donner naissance. N'en soyons pas surpris : ils avaient fermé les yeux sur l'histoire ; ils ne pouvaient donc se rendre compte que l'homme n'est pas toujours et partout le même, qu'il est au contraire mobile et divers et que, par suite, ces différences dans les mœurs, les lois, les institutions sont fondées dans la nature des choses. Montesquieu, lui, comprend que les règles de vie sont sujettes à changer avec les conditions de vie. Dans ses investigations, il ' avait vu s'offrir à lui différentes espèces de sociétés qui étaient également normales ; il ne pouvait donc lui venir à l'esprit de formuler des règles qui fussent valables pour tous les peuples : il adapte [48] les siennes à la nature propre de chaque genre de société. Ce que la monarchie doit rechercher, la démocratie doit le fuir ; et pourtant ni la monarchie ni non plus la démocratie ne possèdent par elles-mêmes une telle supériorité qu'elles doivent, l'une ou l'autre, être préférées à tous les régimes politiques ²⁵. Mais ce sont les conditions de temps et de lieu qui font que c'est tantôt telle forme de gouvernement, tantôt telle autre qui convient ²⁶. Montesquieu n'est donc pas tellement indifférent aux avantages des choses qu'il décrit ; mais il traite ces problèmes avec une autre méthode que celle dont on usait habituellement. Il n'approuve pas tout ce qui s'est fait ; mais il décide de ce qui est bien et de ce qui ne l'est pas, d'après des normes qu'il tire des choses elles-mêmes et qui, pour cette raison, correspondent à la diversité de ces choses.

²⁵ « Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi. » (Liv. I^{er}, chap. III).

²⁶ Il admire sans doute la Monarchie parce qu'il trouve dans sa structure un art beaucoup plus grand, mais ce n'est pas, à ses yeux, une raison pour y voir la forme d'État la meilleure en soi : tout au contraire, s'il arrivait qu'elle fût établie dans une société comptant un petit nombre de citoyens ce serait, pour lui, une société destinée à périr.

II

Montesquieu ne se borne pas à aborder les choses sociales comme un objet offert à l'observateur : il les considère comme distinctes de celles que traitent les autres sciences.

[49]

Certes, il énumère des lois qui, abstraction faite de tout état de société, découlent de la condition humaine et qui, par suite, relèvent de la psychologie pure, et il les appelle lois de la nature²⁷. Mais remarquons quelles elles sont : ce sont le droit de conserver la vie ou de vivre en paix²⁸, le droit de se nourrir, le droit pour chaque sexe de céder à son penchant pour l'autre²⁹, enfin le droit d'avoir des relations de société avec ses voisins³⁰. Il ajoute qu'une certaine idée de Dieu est la première des lois naturelles par son importance, sinon selon l'ordre chronologique ; mais on ne voit pas clairement quelle place il lui assigne parmi les autres³¹. Quoi qu'il en soit, tous ces éléments, étant issus de la vie individuelle, ont aussi leur fin dans la vie individuelle, et non dans la vie sociale, ou du moins c'est à peine s'ils la préparent ; car l'instinct qui nous [50] pousse à nouer des relations avec nos semblables, s'il ouvre les voies à la société, n'en produit cependant pas les formes, la nature, ni les lois. Il n'y a rien dans les institutions sociales qui puisse être expliqué par ce moyen. Au reste, tout ce problème n'est traité par notre auteur que de façon rapide et superficielle : il n'a pas directement rapport au but

²⁷ « Avant toutes ces lois, sont celles de la nature, ainsi nommées parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les connaître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés. » (Liv. I^{er}, chap. II).

²⁸ L'homme dans l'état de nature songerait à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être... On ne chercherait donc point à s'attaquer et la paix serait la première loi naturelle. » (*Ibid.* ; liv. XXVI, chap. III et VII).

²⁹ « La prière naturelle qu'ils se font toujours l'un (un sexe) à l'autre serait une troisième loi. »

³⁰ « Le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle. »

³¹ *Ibid.* ; cf. *Défense*, etc..., objection septième de la Première Partie. En d'autres passages, il comprend dans le droit naturel certaines règles de vie familiale (Liv. XXVI, chap. IV, V, XIV) et les lois de la pudeur (Liv. XV, chap. XII, et liv. XXVI, chap. III). Mais peut-être estime-t-il qu'elles résultent de l'attrait de chaque sexe pour l'autre.

qu'il se propose ; il ne l'effleure que pour mieux définir son sujet, c'est-à-dire le distinguer des problèmes voisins.

Quant aux lois qui regardent la société, il les sépare absolument des précédentes et il leur donne un nom particulier ³², parce qu'elles ne peuvent se déduire de la nature de l'homme. Ce sont celles dont il est question dans son livre ; c'est là le véritable objet de la recherche qu'il entreprend : c'est le droit des gens, le droit civil, le droit politique, ce sont toutes les institutions principales de la société humaine. Mais interprétons avec attention le sens des termes. S'il ne donne pas le nom de *naturelles* à ces diverses formes du droit, il ne les estime pas cependant étrangères à la nature, mais fondées dans la réalité d'une autre façon que les premières : elles résultent en effet, selon lui, non de la nature de l'homme, mais de celle des sociétés. Leurs causes doivent être cherchées, non dans l'esprit humain, mais dans les conditions de la vie sociale. Si l'on veut, par exemple, comprendre les règles du droit civil chez un peuple donné, on doit considérer le nombre des citoyens, la façon dont ils sont associés entre eux ; s'il s'agit des préceptes du droit politique, on examinera la situation respective des dirigeants [51] et des simples particuliers, etc. Bien sûr, les sociétés n'étant constituées que d'hommes individuels, leur nature dépend pour une part de celle des hommes ; mais, dans des sociétés différentes, l'homme lui-même est autre. Il n'a pas la même mentalité ³³. Il n'a pas les mêmes désirs en Monarchie, en Démocratie ou sous le Gouvernement despotique. Si Montesquieu a réservé le nom de « naturelles » aux seules lois qui concernent la vie individuelle, comme si les autres ne le méritaient pas, il faut en rendre responsables les habitudes de son époque. Les philosophes appelaient alors « état de nature » l'état de l'homme vivant en l'absence de toute société et « droit naturel » les lois auxquelles on se conformait dans un tel état. Il a retenu le terme dans son sens habituel, bien que celui-ci présentât quelque ambiguïté.

Cette manière de voir a instauré une nouvelle philosophie du droit. En effet, jusqu'à cette époque, les philosophes se divisaient, sur ces problèmes, en deux écoles. Les uns enseignaient que le droit, dans son ensemble, ne se fonde pas sur la nature des choses, mais a été établi par la libre volonté des hommes et à la suite d'on ne sait quelle convention originelle. Les autres étaient d'avis qu'une partie du

³² Lois positives (Liv. I^{er}, chap. III).

³³ En latin : *animi habitus*. [N. du T.].

droit, mais celle-là seulement, était naturelle : savoir celle qui pouvait se déduire de la notion générale de l'homme. Seule en effet la nature de l'homme individuel semblait suffisamment définie et stable pour pouvoir servir de fondement solide au droit. Ces derniers ne différaient donc pas tellement d'avis avec les philosophes antérieurs. [52] Les principes suprêmes, d'ailleurs en très petit nombre, pouvant seuls être ramenés à cette origine, les lois particulières dont regorgent les codes des différents peuples, étaient, à leurs yeux aussi, œuvre artificielle de l'homme. Ces auteurs s'opposaient sans doute à Hobbes, qui niaient que l'homme fût poussé par un élan naturel à la vie sociale. Mais ils pensaient que sinon la société elle-même, du moins les formes politiques et la plupart des institutions sociales ne relèvent que de la pure convention. Montesquieu au contraire déclare que ce ne sont pas seulement les règles générales qui sont naturelles, mais aussi tout le système des lois, telles qu'elles sont ou ont été en vigueur chez les différentes nations : il les fait dériver toutefois de la nature du corps social, et non de celle de l'homme. Il a admirablement compris en effet que la nature des sociétés n'est pas moins consistante et inébranlable que celle de l'homme, et qu'il n'est pas plus facile de faire passer les peuples que les êtres vivants d'une espèce à une autre. Rien de plus injuste par conséquent que de comparer Montesquieu à Machiavel, lequel n'a considéré les lois que comme des instruments dont les princes peuvent user à leur gré. Notre auteur au contraire établit le droit sur un fondement aussi stable que Grotius et ses disciples, mais, comme nous l'avons dit, d'une manière toute nouvelle.

Il est vrai que, dans plusieurs passages de son œuvre, il semble parler de certains principes, même du droit civil et politique, comme s'ils se suffisaient à eux-mêmes et étaient indépendants de la nature des sociétés. « Avant qu'il y eût des lois faites, dit-il, il y avait des rapports [53] de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux » ³⁴.

Et pourtant ce passage ne contredit nullement l'interprétation exposée ci-dessus. Dire en effet que le droit des sociétés est fondé en nature, ce n'est pas affirmer qu'il n'existe aucune similitude entre les lois et coutumes des peuples. De même que toutes les sociétés, même les plus différentes, ont quelque chose de

³⁴ Livre I^{er}, chap. I^{er}.

commun, de même il est des lois que l'on rencontre en toute société. Ce sont celles que Montesquieu dit convenir à la société humaine dans son ensemble : se présentant partout où la société existe, elles sont impliquées dans la notion même de société et peuvent s'expliquer par elle. Aussi, pour que leur vérité soit bien démontrée, il est sans importance qu'elles aient été réellement instituées par l'homme ou non, qu'il existe des sociétés ou qu'il n'y en ait jamais eu : il suffit qu'elles soient simplement conçues comme possibles ³⁵. Ces lois, Montesquieu les appelle dans un autre passage la loi, absolument et universellement, et il déclare qu'elles ne sont rien d'autre que la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ³⁶ : elles peuvent en effet se déduire, par le seul pouvoir de la raison, de la définition de la société, pour peu que nous la [54] possédions. Peut-être d'ailleurs, parce qu'on les rencontre chez tous les peuples et qu'en un sens, on les conçoit comme antérieures à l'institution des sociétés, ne les a-t-il pas séparées nettement des lois de la nature.

Il n'est qu'une objection qui puisse être opposée à juste titre à cette doctrine. C'est qu'elle divise le droit et la vie morale, qui est une, en deux parts n'ayant ni même origine ni même nature. Il n'est donc pas facile de voir comment ils se rejoignent, d'autant plus qu'ils sont souvent en désaccord. Il arrive parfois que le droit naturel et que le droit civil ou politique exigent de nous des attitudes contraires : s'ils n'ont pas de fondement commun, comment décider auquel des deux on doit obéir ? Montesquieu, sans doute, semble estimer qu'on doit suivre les lois de la nature de préférence aux autres ³⁷. Mais pourquoi la nature de l'homme est-elle dans tous les cas plus sacrée que celle de la société ? Notre philosophe laisse la question sans réponse. Pour les philosophes antérieurs, cette difficulté n'existait pas, puisqu'ils déduisaient le droit d'un principe unique. Mais, s'il y a dualité de principes, notre vie se trouve tirée en deux sens, souvent contraires entre eux. Il ne reste qu'une voie qui nous permette de nous évader de cette impasse : c'est de poser toutes les règles du droit et des mœurs, même celles qui regardent la vie

³⁵ « Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit : comme, par exemple, que, *supposé qu'il y eût des sociétés d'hommes*, il serait juste de se conformer à leurs lois. »

³⁶ Livre I^{er}, chap. III.

³⁷ Voir livre XXVI, chap. III, IV et surtout V.

individuelle, comme résultant de la vie sociale. Mais Montesquieu, tout en instaurant une manière de voir nouvelle, reste, sur ce point comme sur plusieurs autres, prisonnier d'une conception antérieure.

[55]

Première partie.
La contribution de Montesquieu
à la constitution de la science sociale

Chapitre III

Comment Montesquieu classe les Sociétés par types et par espèces

I

[Retour à la table des matières](#)

Il semble que Montesquieu ait classé, non les sociétés, mais la façon dont elles sont gouvernées et, par suite, repris simplement, en la modifiant quelque peu, la division habituelle. Il distingue en effet trois types ³⁸ : la République – qui englobe l'Aristocratie et la Démocratie –, la Monarchie, et le Gouvernement despotique. C'est pourquoi Comte le critique vivement d'avoir abandonné le projet qu'il avait exposé au commencement de son livre, et d'être revenu à la forme de l'œuvre aristotélicienne ³⁹. Si cependant l'on y regarde de plus près, on se convaincra que ces deux conceptions ne se ressemblent qu'en apparence.

Leur différence deviendra déjà manifeste, [56] pour peu qu'on prenne garde que cette classification n'est pas tirée du nombre des gouvernants, selon la méthode d'Aristote. La Démocratie et l'Aristocratie sont considérées par Montesquieu

³⁸ Nous traduisons par « types » le mot latin *genera*. [N. du T.].

³⁹ *Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 181. [Ed. Schleicher, t. IV, p. 129.]

comme deux variétés d'un seul et même type, bien que, dans l'une, ce soient tous les citoyens, dans l'autre, un petit nombre seulement qui aient accès au gouvernement. Par contre, la Monarchie et le Gouvernement despotique, quoique dans l'une et l'autre le pouvoir appartienne à un seul, constituent deux espèces, non seulement dissemblables, mais même absolument opposées entre elles. C'est pourquoi beaucoup d'auteurs ont accusé cette division de confusion et d'équivoque ; et l'accusation serait justifiée s'il était vrai que Montesquieu n'eût rien vu d'autre dans les sociétés que le régime politique. Mais, sur ce point, sa manière de voir a une bien plus grande portée. Car ces trois types de sociétés ne diffèrent pas seulement par le nombre des gouvernants et l'administration des affaires publiques, mais par leur nature toute entière.

Cela apparaît déjà clairement dès que l'on comprend comment il les distingue. Tandis qu'Aristote et ses imitateurs empruntent leur classification à une notion abstraite de l'État, Montesquieu la tire des choses elles-mêmes. Ces trois types, il ne les déduit pas de quelque principe, posé *a priori* ; il les a formés par la comparaison des, sociétés qu'il a connues par l'histoire ou les relations des voyageurs, ou bien par ses propres voyages à lui-même. Aussi, le sens des termes nous échapperait-il si nous ne commençons par chercher quels peuples sont ici désignés.

[57]

Il donne le nom de République, non à n'importe quelle société administrée par le peuple tout entier ou par une certaine partie du peuple, mais aux cités grecques et italiques de l'antiquité, auxquelles il faut ajouter les célèbres villes italiennes qui jetèrent leur éclat au moyen âge ⁴⁰. Les premières tiennent cependant la place principale ; dans tout le livre, chaque fois qu'il est question de République, il est clair que l'auteur a en vue Rome, Athènes, Sparte. C'est la raison pour laquelle il rassemble Démocratie et Aristocratie sous le même titre, celui de République. Comme, dans ces cités, l'une et l'autre forme se rencontrent pareillement ou même que l'une succède à l'autre chez le même peuple, elles ne pouvaient être complètement séparées. Au contraire, les peuples barbares, bien que très fréquemment gouvernés par l'ensemble des citoyens, ne se trouvent pas mêlés sous le même nom, ainsi que nous le verrons plus loin, et il n'est pas douteux que, si Montes-

⁴⁰ Voir liv. X, chap. VIII, et liv. V, chap. VIII [Montesquieu y parle de Venise et fait allusion à Gênes. – N. du T.]

quieu eût connu la forme politique que la France s'est donnée aujourd'hui, il ne l'aurait pas comptée au nombre des Républiques.

En ce qui concerne la Monarchie, il ne trouve cette structure sociale que chez les grands peuples de l'Europe moderne uniquement ⁴¹. Il démontre en effet qu'elle fut nécessairement inconnue aux peuples de l'antiquité et qu'elle fit sa première apparition lorsque les Germains envahirent l'empire romain et s'en partagèrent [58] les fragments ⁴². Certes, il n'ignore pas que les Grecs et les Latins ont longtemps vécu sous le pouvoir des rois ; mais cette constitution de l'âge héroïque lui paraît extrêmement différente de la vraie nature de la Monarchie ⁴³. Quant au Gouvernement despotique, bien qu'en un sens, il puisse prendre naissance, par corruption, de n'importe quelle forme politique, ce n'est, selon lui, qu'en Orient qu'il a eu une existence naturelle. Il entend par là les Turcs, les Perses et beaucoup d'autres peuples d'Asie, auxquels il faut joindre les peuples de l'Europe septentrionale. Or, qui pourrait douter que cités antiques, royaumes d'Orient et nations modernes de l'Europe occidentale ne soient trois espèces de sociétés, entièrement distinctes les unes des autres ?

II

Voyez d'ailleurs comment il les décrit. Il ne les distingue pas seulement les unes des autres parce qu'elles ne sont pas gouvernées de la même façon, mais parce qu'elles diffèrent par le nombre, la disposition et la cohésion de leurs éléments ⁴⁴.

La République n'a fleuri que dans les petites villes et n'a jamais pu s'étendre au delà de leurs limites restreintes : tel est le type de la cité chez les Anciens. L'État despotique se rencontre [59] au contraire chez des peuples aux dimensions considérables qui occupent d'immenses étendues, telles que les nations asiatiques.

⁴¹ Livre XI, chap. VIII.

⁴² Livre XI, chap. VIII et *Lettres persanes*, 131.

⁴³ « Le plan de cette constitution est opposé à celui de nos monarchies d'aujourd'hui » (Liv. XI, chap. XI).

⁴⁴ On sait que ce sont là les éléments que Durkheim lui-même met à la base de ce qu'il appelle la Morphologie sociale. [N. du T.].

La Monarchie enfin a un volume ⁴⁵ moyen, et, si le nombre de ses sujets est supérieur à celui de la République, il est inférieur à celui du Gouvernement despotique ⁴⁶.

De plus, les membres de ces différentes sociétés ne sont pas disposés selon la même ordonnance ni unis entre eux par les mêmes liens. En République et surtout en Démocratie, tous sont égaux entre eux et même semblables. La cité a, pour ainsi dire, l'aspect d'un bloc dont les éléments sont de même nature et juxtaposés les uns aux autres, sans qu'aucun possède la supériorité ⁴⁷. Tous veillent également à la chose commune ; ceux qui détiennent les magistratures ne sont pas au-dessus des autres, car ils ne remplissent leurs charges que pour un temps. Bien mieux, même dans la vie privée, ils ne diffèrent guère davantage entre eux. En effet, c'est le principe de la République ⁴⁸, ou du moins le but auquel elle tend, que personne ne dépasse trop les autres en ressources ; car, s'il est vrai qu'une égalité absolue n'est pas facile à réaliser, du moins, partout où la République existe, les lois font obstacle à ce qu'il y ait une trop grande distance entre les fortunes individuelles ⁴⁹. [60] Or ceci ne pourrait se faire si chacun pouvait accroître ses richesses sans limites ; il est nécessaire que les moyens de tous soient médiocres pour qu'ils soient suffisamment égaux. « Chacun, dit Montesquieu, devant y avoir le même bonheur, y doit goûter les mêmes plaisirs et former les mêmes espérances : chose qu'on ne peut attendre que de la frugalité générale » ⁵⁰.

Dans ces conditions, les fortunes privées, étant à ce point réduites, ne tiennent pas beaucoup de place dans la vie et la pensée de chacun, qui sont au contraire toutes remplies du souci de l'intérêt commun. Ainsi est donc supprimée la cause d'où la différence entre les hommes tire son origine principale. Bien mieux, la vie privée elle-même ne peut y être très différente. Car cette condition médiocre établie par la loi entre tous les citoyens supprime à peu près tous les stimulants au

⁴⁵ Nous traduisons ainsi, en nous inspirant de la *Division du travail social et des Règles de la méthode sociologique*, le mot latin *amplitudo*. [N. du T.].

⁴⁶ Voir liv. VIII, chap. XV-XX.

⁴⁷ Est-il besoin de rappeler que c'est ce que Durkheim appelle, dans la *Division du travail social*, la « solidarité mécanique » ? [N. du T.].

⁴⁸ Livre V, chap. III et suiv.

⁴⁹ Livre V, chap. V.

⁵⁰ Livre V, chap. III. – « Le bon sens et le bonheur des particuliers consiste beaucoup dans la médiocrité de leurs talents et de leurs fortunes ». (*Ibid.*).

commerce, lequel ne peut guère exister sans une certaine inégalité des conditions ⁵¹. Aussi tous ont-ils à peu près la même activité : ils travaillent à tirer d'une certaine portion de terre, qui est égale pour tous, ce qui leur est nécessaire pour vivre ⁵². En un mot, toute division du travail fait défaut entre les parties du corps social, à moins qu'on ne veuille appeler de ce nom cette alternance [61] dans l'exercice des magistratures publiques dont nous avons parlé ci-dessus. – Cette peinture exprime plus spécialement la nature de la Démocratie ; quant à l'Aristocratie, comme elle est, pour Montesquieu, une altération de la Démocratie (il pense qu'elle est d'autant plus parfaite qu'elle est plus semblable à la Démocratie ⁵³), on peut la laisser de côté sans danger d'erreur.

Ce que peut faire, dans une telle société, la volonté unanime de tous les citoyens, on le comprend facilement. L'image de la patrie occupe les esprits, tandis que chacun en particulier est indifférent à son intérêt propre, parce qu'il n'a à peu près rien en propriété ; il n'y a donc rien qui puisse désunir les citoyens en les tirant vers des partis contraires. C'est là cette *vertu* que Montesquieu considère comme le fondement de la République. Il appelle en effet de ce nom, non pas la vertu éthique, mais la vertu politique qui consiste dans l'amour de la patrie et par laquelle nous nous faisons passer, nous-mêmes et nos intérêts, après ceux de l'État ⁵⁴. On peut sans doute critiquer ce terme, non sans raison, car il est ambigu ; mais il n'est pas surprenant qu'il se soit présenté de lui-même à l'esprit de Montesquieu : n'appelons-nous pas *vertu* toute disposition morale qui impose une limite à un souci excessif de l'intérêt personnel ? Or, en République, cette disposition existe [62] nécessairement chez tous, puisque l'âme sociale ⁵⁵, s'il est permis de parler ainsi, réside dans l'esprit de chacun et que, par contre, ensuite de la frugalité générale, l'amour de soi n'a pas de matière où s'alimenter. Dans la conscience de chacun, la partie qui exprime la société et qui est la même chez tous, est étendue et puissante ; celle qui se rapporte au contraire à nous seuls et à nos affaires person-

⁵¹ Livre V, chap. VI, et liv. IV, chap. VI.

⁵² « L'amour de la frugalité borne le désir d'avoir à l'attention que demande le nécessaire pour sa famille ». (Liv. V, chap. III).

⁵³ « Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite ». (Liv. II, chap. III).

⁵⁴ « On peut définir cette vertu l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence ». (Liv. IV, chap. V).

⁵⁵ *En latin* : civitatis anima. [N. du T.].

nelles est restreinte et sans force : aussi, les citoyens, sans avoir besoin d'être poussés par une force extérieure, mais par suite d'un élan naturel, se détournent-ils d'eux-mêmes pour se tourner vers le bien commun.

Toute différente est la nature de la Monarchie. Dans celle-ci, toutes les fonctions, non seulement de la vie publique, mais aussi de la vie privée sont partagées entre les diverses classes ⁵⁶ de citoyens. Les uns s'adonnent à l'agriculture ; d'autres, au commerce ; d'autres, aux divers arts et métiers ⁵⁷ ; il en est qui font les lois, d'autres qui les font exécuter, soit en jugeant, soit en gouvernant ⁵⁸, et personne n'a le droit de s'écarter de son rôle et d'empiéter sur celui des autres ⁵⁹. C'est pourquoi la Monarchie ne [63] peut se définir par le pouvoir d'un seul. Montesquieu lui-même ajoute d'ailleurs qu'une société ne doit jamais être appelée de ce nom, même si elle est gouvernée par un seul, lorsqu'il n'existe pas de lois fixes et constantes selon lesquelles le roi gouverne et qu'il ne peut modifier à son gré ⁶⁰. Ceci implique qu'il existe des ordres ⁶¹ constitués qui imposent des limites à son pouvoir. Bien qu'il soit supérieur à eux, il est nécessaire pourtant que ces ordres possèdent une puissance propre et qu'ils ne lui soient pas tellement inégaux qu'ils ne puissent lui résister. Supposez en effet que rien ne fasse obstacle à l'autorité du prince : il ne pourrait y avoir de loi qui limite sa volonté, puisque les lois elles-mêmes dépendraient de celle-ci seule. C'est là le principe par où la Monarchie diffère des autres régimes politiques : la *division du travail* qui, dans la République, était nulle, tend ici à son développement maximum ⁶². La société pour-

⁵⁶ En latin : classes. [N. du T.].

⁵⁷ « Pour que l'état monarchique se soutienne, le luxe doit aller en croissant du laboureur à l'artisan, au négociant, aux nobles, aux magistrats, etc... ». (Liv. VII, chap. IV).

⁵⁸ Livre XI, chap. VI.

⁵⁹ « Toutes ces prérogatives seront particulières à la noblesse et ne passeront point au peuple, si l'on ne veut choquer le principe du gouvernement ». (Liv. V, chap. IX). – « Il est contre l'esprit du commerce que la noblesse le fasse dans la monarchie ». (Liv. XX, chap. XXI. Cf. liv. XI, chap. VI).

⁶⁰ Livre II, chap. I^{er}.

⁶¹ En latin : ordines. [N. du T.].

⁶² « Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique ». (Liv. II, chap. IV). – « les monarchies se corrompent lorsqu'on ôte peu à peu les prérogatives des corps ou les privilèges des villes ». (Liv. VIII, chap. VI). – « La monarchie se perd lorsqu'un prince... ôte les fonctions naturelles des uns pour les donner arbitrairement aux autres ». (*Ibid*).

rait alors être comparée à un être vivant dont les éléments, chacun suivant sa nature, remplissent différentes fonctions ⁶³.

C'est la raison pour laquelle Montesquieu estime la liberté politique propre à la Monarchie ⁶⁴. [64] En effet, les classes ou, pour nous servir d'un terme très usité à notre époque, les *organes* du corps social ne limitent pas seulement l'autorité du prince, ils se limitent réciproquement eux-mêmes. Chacun d'eux, étant empêché par les autres de s'accroître à l'infini et de tirer à soi toutes les forces de l'organisme, peut développer sa nature particulière sans obstacles, mais non pas sans mesure. On comprend maintenant quelle place tient chez Montesquieu la célèbre théorie de la division des pouvoirs ; elle n'est rien d'autre que la forme particulière de ce principe d'après lequel les différentes fonctions publiques doivent être réparties en des mains différentes. Si Montesquieu attache une telle importance à cette répartition, ce n'est pas en vue de supprimer tout désaccord entre les divers pouvoirs, mais au contraire en vue de les faire mieux rivaliser entre eux afin qu'aucun ne s'élève au-dessus des autres et les réduise à néant ⁶⁵.

Le lien social ⁶⁶ ne peut donc être le même que dans la République. Chaque classe en effet, n'embrassant qu'un domaine restreint de la vie sociale, ne voit rien au delà de la fonction qu'elle remplit. Aussi est-ce l'image de cette classe, non celle de la patrie, qui occupe les [65] esprits ; chaque ordre ne tend qu'à un but : c'est de grandir lui-même, non d'accroître le bien commun. Il y a plus : même l'homme privé veille davantage à ses intérêts. En effet, tandis que, dans la République, l'égalité de tous a pour conséquence nécessaire la frugalité générale, cette diversité de conditions du régime monarchique excite au contraire les ambitions. Il y a des degrés différents d'honneurs, de dignités, de richesses, de pouvoir, de sorte que chacun a devant les yeux une condition de vie supérieure à la sienne et que, par suite, il envie ⁶⁷. Les membres de la société détournent donc tout de l'in-

⁶³ C'est la « solidarité organique » dont parle la Division du travail. [N. du T.]

⁶⁴ « La démocratie et l'aristocratie ne sont point des *États libres* par nature ». (*Liv. XI, chap. IV*).

⁶⁵ « La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés : elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir... Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir ». (*Ibid.*).

⁶⁶ *En latin* : sociale vinculum. [N. du T.].

⁶⁷ « Le gouvernement monarchique suppose, comme nous avons dit, des rangs et même une noblesse d'origine. La nature de l'honneur est de demander des préférences et des

térêt commun vers l'intérêt personnel, si bien que toutes les conditions de cette *vertu* qui est le fondement de la République, font défaut ⁶⁸. Mais la cohésion des éléments naît de leur diversité même. Cette ambition qui met en mouvement les ordres et les individus, les stimule en effet, en même temps, à s'acquitter chacun le mieux possible de sa fonction. Aussi poursuivent-ils inconsciemment le bien commun, tout en croyant viser seulement des avantages personnels ⁶⁹. C'est cette émulation même [66] entre les divers éléments de la société qui produit leur accord.

À ce stimulant de la vie publique dans la Monarchie, Montesquieu donne le nom d'honneur ⁷⁰. Par ce terme, il désigne les ambitions particulières, soit des individus, soit des classes, qui font que personne n'accepte volontiers une diminution de sa condition, mais essaye au contraire de l'élever toujours le plus possible ⁷¹. Ce qui ne peut se faire si les hommes n'ont pas des dispositions naturelles suffisamment élevées et un certain souci de la liberté et de la dignité qui n'est pas sans grandeur ⁷². Toutefois, l'honneur, pouvant faire naître un amour de soi excessif, devient facilement un défaut. C'est pour cette raison qu'en plusieurs passages Montesquieu en parle avec quelque sévérité, ainsi que des mœurs de la Monarchie ⁷³. Ne croyons point d'ailleurs que, par ce jugement, il ait voulu rabaisser la Monarchie. [67] Car ces inconvénients, qu'il reconnaît, viennent seulement du développement pris par les affaires privées et de la liberté plus grande dont jouis-

distinctions ; il est donc, par la chose même, placé dans ce gouvernement ». (Liv. III, chap. VII).

⁶⁸ « Les vertus qu'on nous y montre sont toujours moins ce que l'on doit aux autres que ce que l'on se doit à soi-même ; elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens que ce qui nous en distingue ». (Liv. IV, chap. II, début).

⁶⁹ « Il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers ». (Liv. III, chap. VII).

⁷⁰ « L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; *il les lie par son action même* ». (Liv. III, chap. VII)

⁷¹ « L'ambition est pernicieuse dans une république ; elle a de bons effets dans la monarchie ; elle donne la vie à ce gouvernement ». (*Ibid.*). – « L'honneur, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition » (Liv. III, chap. VI. Cf. liv. XX, chap. XXII).

⁷² « L'honneur veut qu'on puisse indifféremment aspirer aux emplois ou les refuser ; il tient cette liberté au-dessus de la fortune même. L'honneur a donc ses règles suprêmes. Les principes sont qu'il nous est bien permis de faire cas de notre fortune, mais qu'il nous est souverainement défendu d'en faire aucun de notre vie. La seconde est que, lorsque nous avons été une fois placés dans un rang, nous ne devons rien faire ni souffrir qui fasse voir que nous nous tenons inférieurs à ce rang même ». (Liv. IV, chap. II).

⁷³ Voir ces passages dans JANET : *Hist. de la Science politique*, 3^e éd., II, p. 469.

sent les particuliers pour poursuivre leur intérêt propre. La vertu lui paraît d'ailleurs si difficile et si rare que le chef prudent doit, selon lui, ne l'utiliser qu'avec le plus grand ménagement. C'est pourquoi cette organisation si sage de la société qui, sans avoir besoin de la vertu, pousse les hommes à entreprendre de grandes choses, est à ses yeux si digne d'admiration qu'il lui fait facilement grâce de certains défauts ⁷⁴.

Sur le Gouvernement despotique, je serai bref ; car Montesquieu lui-même semble avoir mis moins de soin à le décrire. Au reste, il tient le milieu entre les sociétés précédentes. L'État despotique est en effet une sorte de Monarchie dans laquelle tous les ordres seraient abolis ⁷⁵ et où n'existerait aucune division du travail, ou bien une Démocratie dans laquelle tous les citoyens, sauf le chef de l'État, seraient égaux entre eux, mais égaux dans la servitude ⁷⁶. Il offre donc l'aspect d'un être monstrueux dans lequel la tête seule serait vivante, parce qu'elle aurait tiré à elle toutes les forces [68] de l'organisme ⁷⁷. Aussi le principe de la vie sociale ne peut-il être ni la *vertu* parce que le peuple ignore les affaires de la communauté, ni l'*honneur* parce qu'aucune différence de condition n'existe. Si les hommes sont attachés à la société, c'est parce qu'ils sont si peu actifs qu'ils suivent la volonté du prince sans résistance, c'est-à-dire uniquement par *crainte* ⁷⁸.

Ce qui précède suffit à établir clairement que Montesquieu a distingué de véritables espèces sociales ⁷⁹. Ce serait encore plus manifeste si l'on descendait aux détails. Car ce ne sont pas seulement les principes de structure qui diffèrent, mais la vie tout entière. Les mœurs ⁸⁰, les pratiques religieuses ⁸¹, la famille ⁸², le ma-

⁷⁴ « Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut ; comme dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est possible ». (Liv. III, chap. V).

⁷⁵ Livre VIII, chap. VI, début.

⁷⁶ « Les hommes sont tous égaux dans le gouvernement républicain ; ils sont égaux dans le gouvernement despotique ; dans le premier, c'est parce qu'ils sont tout ; dans le second, c'est parce qu'ils ne sont rien ». (Liv. VI, chap. II).

⁷⁷ « Le despotisme se suffit à lui-même ; tout est vide autour de lui ». (Liv. VI, chap. I^{er}, à la fin).

⁷⁸ Livre III, chap. IX.

⁷⁹ *En latin : societatum species.* [N. du T.].

⁸⁰ Livre XIX, chap. II.

⁸¹ Livre XXIV, chap. V.

⁸² Livre XXIII.

riage ⁸³, l'éducation des enfants ⁸⁴, les crimes et les châtements ⁸⁵ ne sont pas les mêmes dans la République, dans l'État despotique ou dans la Monarchie. Montesquieu paraît même avoir été plus attentif aux différences entre les sociétés qu'à ce qui est commun à toutes.

III

Mais, dira-t-on, s'il a véritablement classé et décrit des espèces de sociétés, pourquoi les a-t-il [69] définies ainsi et leur a-t-il donné ces noms ? Ce n'est pas, en effet, d'après la division du travail, ce n'est pas d'après la nature du lien social qu'il les distingue et les nomme, mais uniquement d'après la constitution de l'autorité souveraine.

Ces divers points de vue ne s'opposent pas entre eux. Il était en effet nécessaire de caractériser chaque type par la propriété qui, en lui, est essentielle et dont les autres sont la conséquence. Or, à première vue, la forme du gouvernement semble remplir cette condition. Il n'est rien en effet de plus apparent dans la vie publique, rien qui attire davantage les regards de tous. Le chef de l'État se tenant, pour ainsi dire, au sommet de la société et étant souvent appelé, et non sans raison, « la tête » du corps social, c'est de lui, croit-on, que tout dépend. Ajoutez à cela que, les philosophes n'ayant jusqu'alors rien découvert d'autre dans les choses sociales qui pût être classé par types et par espèces, il était difficile à Montesquieu, bien que sa tentative fût nouvelle, de se dépouiller tout à fait de leur manière de voir. Là est la raison pour laquelle il s'est appliqué à distinguer les formes de sociétés d'après les formes de gouvernement. Certes, bien des objections peuvent être faites à la méthode qu'il a suivie : ce caractère n'a par lui-même rien de propre ni de particulier ; comme nous l'avons déjà montré, la nature du pouvoir suprême peut subir des modifications tandis que celle de la société demeure inchangée, ou inversement elle peut être une et identique dans des sociétés qui diffèrent extrêmement les unes des autres. Mais l'erreur se trouve plutôt dans les termes que [70] dans les

⁸³ Livre XVI.

⁸⁴ Livre IV.

⁸⁵ Livre XII, chap. XVIII et suiv.

choses ; car, en dehors de ce qui touche au régime politique, Montesquieu énumère beaucoup d'autres caractères qui lui servent à distinguer les sociétés les unes des autres.

Bien mieux, si l'on néglige les termes dont il se sert, on ne trouvera sans doute dans tout l'ouvrage rien de plus vrai ni de plus pénétrant que cette classification, dont les principes peuvent être conservés, même aujourd'hui. Non seulement, en effet, les trois formes de vie sociale qu'il a décrites, constituent trois espèces réellement distinctes, mais de plus leur description, telle qu'on la trouve dans son livre, exprime avec une certaine part de vérité leur nature et leurs différences propres. Certes, l'égalité et la frugalité n'ont pas été, dans les cités antiques, aussi grandes que l'a cru Montesquieu. Il est certain pourtant que, si on les compare avec les peuples d'aujourd'hui, les intérêts privés y ont eu une étendue très restreinte, tandis que les affaires de la communauté y tenaient une place considérable. Il a admirablement compris qu'à Rome et à Athènes chaque citoyen eut fort peu de choses en propre, et que ce fut là la cause qui assura l'unité de la société. Chez nous, au contraire, les bornes de la vie individuelle se sont étendues : chacun de nous a sa personnalité, ses opinions, ses mœurs, sa religion ; il se distingue profondément, lui-même et tout ce qui touche à lui, de la société et des choses publiques. La solidarité sociale ⁸⁶ ne peut donc être la même ni avoir la même origine : elle vient de la division du travail qui rend les citoyens [71] et les ordres sociaux nécessaires les uns aux autres. Enfin, avec beaucoup de sagacité, il a nettement distingué des autres ce type d'organisation qu'il appelle Gouvernement despotique. Car l'empire des Perses ou des Turcs n'a rien de commun avec les cités grecques ou italiques ni avec les nations chrétiennes de l'Europe.

Mais, dira-t-on, le Gouvernement despotique n'est qu'une forme de la Monarchie ; car le roi, même en Monarchie, a le droit de modifier les lois ; c'est donc sa volonté qui est la loi suprême. – Il faut remarquer cependant que la structure des sociétés y est tout à fait différente : dans l'État despotique, elle ne présente pas cette différence de conditions qui est particulière à la Monarchie. Par ailleurs, il est sans importance qu'en Monarchie le roi possède ou non le droit de modifier les lois ; car il n'en a pas réellement la possibilité, pour cette raison que la puissance des ordres limite son propre pouvoir. On a objecté avec raison à Montesquieu

⁸⁶ *En latin : populi consensus. [N. du T.].*

qu'il n'a existé nulle part d'empire où le pouvoir du despote ait été sans mesure ⁸⁷. Mais l'auteur corrige lui-même la première définition qu'il avait donnée et reconnaît que, jusque sous le Gouvernement despotique, il y a aussi certains tempéraments apportés au pouvoir souverain, mais qui sont autres que dans la Monarchie ; car ils ont leur source, non dans l'institution des différents ordres, mais dans l'autorité souveraine et unique dont jouit la religion non seulement auprès du peuple, mais même dans [72] l'esprit du despote ⁸⁸. Il est hors de doute que, dans ces sociétés, la religion possède réellement un tel pouvoir : car non seulement elle ne dépend pas de la volonté du prince, mais c'est au contraire le prince, ainsi que notre auteur le remarque pertinemment ⁸⁹, qui reçoit précisément d'elle son pouvoir exorbitant : rien d'étonnant par suite s'il est limité par elle.

Si l'on veut comprendre pleinement la manière de voir de Montesquieu sur ce sujet, il faut aux précédents un quatrième type que ses interprètes omettent généralement. Il mérite de nous arrêter ; car c'est de lui que la Monarchie est sortie ⁹⁰. Il comprend les sociétés qui vivent de la chasse ou de l'élevage. Ces dernières diffèrent en effet des autres par de nombreux et de remarquables caractères : leurs membres sont très peu nombreux ⁹¹ ; la terre n'est pas partagée entre eux ⁹² ; elles n'ont pas de lois, mais des coutumes ⁹³ ; ce sont les vieillards qui y possèdent l'autorité suprême, mais ils ont un tel souci de la liberté, qu'ils ne tolèrent aucun [73] pouvoir durable ⁹⁴. Il est certain que telle est la nature des sociétés inférieures qui, pour cette raison, peuvent être appelées une Démocratie inférieure. Montesquieu divise ce type en deux variétés. Quand les hommes sont dispersés en petites sociétés de ce genre qui ne sont unies entre elles par aucun lien social, il les appelle peuples *sauvages* ; il les nomme *barbares* quand elles se réunissent en

⁸⁷ JANET, *ouv. cité*, II, p. 345.

⁸⁸ « C'est la religion qui corrige un peu la constitution turque ». (Liv. V, chap. XIV). – « Il y a pourtant une chose que l'on peut quelquefois opposer à la volonté du prince, c'est la religion ». (Liv. III, chap. X). – « De là vient que, dans ce pays, la religion a ordinairement tant de force, c'est qu'elle forme une espèce de dépôt et de permanence, et, si ce n'est pas la religion, ce sont les coutumes qu'on y vénère au lieu de lois ». (Liv. II, chap. IV).

⁸⁹ « Dans les empires mahométans, c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour le prince ». (Liv. V, chap. XIV).

⁹⁰ Livre XI, chap. VIII.

⁹¹ Livre XVIII, chap. X.

⁹² Livre XVIII, chap. XIII.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Livre XVIII, chap. XIV.

un tout ⁹⁵. Les premières s'adonnent plutôt à la chasse, les autres mènent la vie des peuples pasteurs.

La classification des sociétés, telle que Montesquieu l'a conçue, est représentée par le tableau suivant :

Sociétés		
Qui possède une constitution définie du pouvoir souverain	Monarchie	Aristocratie Démocratie
	République	
	Gouvernement despotique ⁹⁶	
Sans constitution définie du pouvoir souverain	Peuples barbares	
	Peuples sauvages	

Il suffit d'avoir sous les yeux ce tableau et les multiples variétés de peuples qu'il englobe, pour comprendre que Montesquieu ne s'est pas borné à reprendre avec quelque infidélité la classification d'Aristote, mais qu'il a édifié une œuvre nouvelle.

⁹⁵ Livre XVIII, chap. XI.

⁹⁶ Il faut y ajouter les sociétés qui sont constituées de plusieurs peuples, unis par un lien fédératif. (Liv. IX, chap. I^{er} – III)

[75]

Première partie.
**La contribution de Montesquieu
à la constitution de la science sociale**

Chapitre IV

En quelle mesure Montesquieu a-t-il pensé qu'il existe des lois déterminées des choses sociales

I

[Retour à la table des matières](#)

Allons plus loin : Montesquieu ne se contente pas de classer les sociétés par types ; il estime que les faits sociaux, et principalement ceux dont il parle de façon spéciale, à savoir les lois, obéissent à un ordre déterminé et sont par suite susceptibles d'une interprétation rationnelle. Cette idée apparaît dès le début du livre, où l'on trouve la célèbre définition : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». Car cette définition embrasse non seulement les lois de la nature, mais aussi celles qui régissent les sociétés humaines.

Auguste Comte a accusé Montesquieu de s'être ensuite détourné de ce principe, de telle sorte qu'on ne pourrait découvrir aucun ordre dans la masse des faits accumulés dans le reste [76] de l'ouvrage ⁹⁷. Mais cette accusation s'écarte de la

⁹⁷ *Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 181. [Ed. Schleicher, t. IV, p. 129].

vérité. En effet, chaque fois qu'il s'agit de quelque loi, Montesquieu nous la montre dépendant de conditions déterminées. Ces conditions sont de deux genres. Les unes sont inhérentes à la nature des choses auxquelles la loi se rapporte : à la nature du commerce si elle a trait au commerce ; à celle de la religion, si elle concerne la religion. Mais il est une autre cause qui étend son action bien plus loin et qui prévaut sur les autres : c'est la nature de la société. La plupart des lois, comme nous l'avons déjà dit, ne peuvent être les mêmes en Monarchie qu'en République ou sous le Gouvernement despotique ; chez les peuples inférieurs, elles font complètement défaut. Qu'un peuple soit de tel type ou de tel autre, et un système unique de lois s'ensuit nécessairement.

Montesquieu remonte même encore plus loin la série des causes et des effets. Il ne se borne pas à montrer que les lois dépendent de la forme de société : il recherche aussi les causes dont dépendent les formes de sociétés elles-mêmes, et parmi ces causes, celle qui joue le premier rôle, c'est le volume de la société.

Supposons en effet une société resserrée en d'étroites limites : il n'est personne qui n'ait continuellement les affaires de la communauté sous les yeux et tout entières présentes à l'esprit. De plus, les conditions de vie étant à peu près les mêmes pour tous – car, dans une telle société, la place même manque pour leur diversité, – le genre de vie, lui non plus, ne peut [77] guère différer ; même ceux qui détiennent le pouvoir, n'étant investis que d'une puissance limitée, en rapport avec les limites de la société, ne sont que des « *primi inter pares* ». L'image de la patrie n'est pas seulement sans cesse offerte à l'esprit de tous, elle a en outre une force très grande parce qu'elle n'est bornée par aucune autre ⁹⁸. A cette description, l'on reconnaît la République ⁹⁹. Mais, si la société s'accroît, tout change. Car il est déjà plus difficile pour chaque citoyen, pris individuellement, d'avoir le sentiment du bien public : il n'aperçoit qu'une petite partie des intérêts de la société. L'environnement, étant d'autre part beaucoup plus différencié, pousse les individus à s'orienter de côtés différents et à se porter vers des buts opposés. En outre, le pouvoir souverain devient si grand que celui qui l'exerce, domine les autres de très

⁹⁸ « Dans une petite république, le bien public est mieux senti, mieux connu, plus près de chaque citoyen ». (Liv. VIII, chap. XVI).

⁹⁹ « Il est de la nature de la république qu'elle n'ait qu'un petit territoire ; sans cela, elle ne peut guère subsister ». (*Ibid.*).

haut ¹⁰⁰. C'est pourquoi la société passe nécessairement de la République à la Monarchie ¹⁰¹. Mais, si son volume, au lieu d'être moyen, est excessif, la Monarchie se transforme en Gouvernement despotique. Car un empire immense ne pourrait subsister si le prince ne [78] possédait un pouvoir absolu lui permettant de maintenir unis des peuples dispersés sur une si grande étendue ¹⁰². Si étroit est le lien entre la nature des sociétés et leur volume que le principe propre à chacune est détruit si la population s'accroît ou si au contraire elle diminue outre mesure ¹⁰³.

Certes, ici, bien des objections doivent être faites. Innombrables sont les peuples qui, tout en ne possédant qu'une grandeur moyenne ou même restreinte, vivent soumis à des despotes. D'autres, comme le peuple juif, bien que surpassant de beaucoup en grandeur les cités grecques et italiques, présentent cependant une certaine forme d'organisation démocratique ? En outre, dans l'explication elle-même, si l'on descend aux détails, on y découvre parfois quelque chose d'incertain et de vague. Il n'en est pas moins vrai que Montesquieu a fait preuve de perspicacité en attribuant au nombre des unités sociales une telle influence. C'est en effet cette cause qui a l'importance la plus grande pour la définition des choses sociales ; bien plus, nous croyons qu'elle est en quelque sorte la source d'où émanent les principales différences entre les sociétés. Selon que les habitants sont rares ou au contraire nombreux, la religion, la famille, la moralité, le droit, etc., ne peuvent être les mêmes. Un seul point a échappé à Montesquieu : c'est que l'important n'est pas le nombre [79] qui sont soumis à la même autorité, mais le nombre de ceux qui sont liés entre eux, par quelque relation. Car, si nombreux que soient ceux qui obéissent au même chef, si la distance entre les uns et les autres est telle qu'il ne puisse y avoir entre eux que des relations nulles ou rares, l'abondance de population est sans effet.

¹⁰⁰ « Dans une grande république il y a de grandes fortunes : il y a de trop grands dépôts à mettre entre les mains d'un citoyen ; les intérêts se particularisent ». (*Ibid.*).

¹⁰¹ « Un État monarchique doit être d'une grandeur médiocre ; s'il était petit, il se formerait en république ». (Liv. VIII, chap. XVII).

¹⁰² « Un grand Empire suppose une autorité despotique dans celui qui gouverne ». (Liv. VIII, chap. XIX).

¹⁰³ « Il suit que, pour conserver le principe du gouvernement établi, il faut maintenir l'État dans la grandeur qu'il avait déjà ». (Liv. VIII, chap. XX).

Au reste, à cette cause, Montesquieu en ajoute plusieurs autres qui ne sont pas sans influence par elles-mêmes pour la constitution des sociétés. C'est sur elles qu'ont surtout porté les commentaires des interprètes. C'est ainsi que la nature du sol, lorsqu'elle consiste en vastes plaines d'un seul tenant, favorise la constitution de l'État despotique pour cette raison que de grands empires peuvent plus facilement s'étendre dans de tels territoires. Au contraire, les régions montagneuses où les îles sont les citadelles de la liberté parce que l'autorité du chef est comme brisée par les montagnes ou par l'océan ¹⁰⁴. Ce n'est seulement la configuration du sol, mais aussi sa nature qui est à considérer. Une terre peu féconde pousse les esprits à l'effort et à la frugalité et, par suite, fraye les voies à la République ; la fertilité du sol au contraire qui éveille l'amour des richesses et le souci de l'intérêt personnel, les ouvre à la Monarchie ¹⁰⁵ ; si elle est excessive, elle convient aux formes inférieures de la Démocratie ¹⁰⁶ : car les terres, produisant naturellement, n'ont pas besoin d'être [80] cultivées ni, par suite, d'être partagées entre les Membres du groupe. Enfin un climat chaud effémine les esprits et les corps et force les hommes à la servitude ¹⁰⁷.

Ces mêmes causes ne déterminent pas seulement, pour une part, la nature de la société et toute sa structure juridique, prise dans son ensemble, mais même les lois particulières dans leur texture propre. Ainsi une chaleur excessive engendre l'esclavage civil ¹⁰⁸, la polygamie ¹⁰⁹ et beaucoup de coutumes domestiques ¹¹⁰. La nonchalance de l'esprit et du corps qui s'ensuit, produit l'immutabilité des lois, des pratiques religieuses et des mœurs ¹¹¹. Pour les mêmes raisons, la nature du commerce est autre en Orient qu'en Europe ¹¹².

Quoique Montesquieu n'ait pas placé ces dernières causes sur le même rang que la première et qu'il ait reconnu lui-même qu'elles dominent seulement chez

¹⁰⁴ Livre XVII, chap. VI, et Liv. XVIII, chap. V.

¹⁰⁵ Livre XVIII, chap. I^{er} et II.

¹⁰⁶ Livre XVIII, chap. IX et suiv.

¹⁰⁷ Livre XVII, chap. II.

¹⁰⁸ Livre XV, chap. VII.

¹⁰⁹ Livre XVI, chap. II.

¹¹⁰ Livre XVI, chap. X.

¹¹¹ Livre XIV, chap. IV.

¹¹² Livre XXI, chap. I^{er}.

les peuples sauvages ¹¹³, on doit avouer que leur influence n'a été nulle part aussi grande qu'il l'a pensé. La vertu domestique, politique et privée se rencontre également dans des pays qui diffèrent du tout au tout par la nature de la terre et du climat. Mais, quoi qu'il en soit, cette exagération même montre combien Montesquieu a eu le sentiment que [81] les choses sociales sont soumises à des lois déterminées. Tout ce qui précède, si on le résume en quelques mots, se ramène en effet à ceci : de la grandeur d'un peuple, de la configuration du sol qu'il occupe, de la nature de la terre et du climat, on peut déduire à quel genre appartient cette société et quelles sont ses lois et ses institutions.

Mais nous n'avons mentionné qu'une partie de la doctrine exposée par Montesquieu dans son livre. Voyons-en maintenant une autre qui semble contraire à la première. Cette contradiction mérite d'être examinée à fond. Elle nous permettra de mieux comprendre non seulement quelle est la vraie pensée de notre auteur, mais aussi quelles difficultés a rencontrées, au siècle de Montesquieu et même à notre époque, la constitution de la science sociale.

II

Dès que l'on admet, comme nous l'avons vu ci-dessus, qu'il existe dans la vie sociale un ordre déterminé, on diminue nécessairement le rôle du législateur. Les institutions sociales, étant les conséquences de la nature des choses, ne dépendent plus de la volonté d'un ou de plusieurs citoyens. Or, tout au contraire, chez Montesquieu, le personnage du législateur se détache avec évidence, au point d'apparaître comme l'indispensable artisan des lois. En de nombreux passages, il parle des lois de Rome, de Sparte, d'Athènes, comme si elles avaient été créées de toutes pièces par Romulus ou Numa, par [82] Solon, par Lycurgue ¹¹⁴. Quand, dans un autre livre, il raconte les origines de l'État romain, il pose en principe que les institutions des peuples naissants sont faites par les chefs et que c'est ensuite seu-

¹¹³ « La nature et le climat dominent presque seuls chez les sauvages ». (Liv. XIX, chap. IV).

¹¹⁴ « Je prie qu'on fasse un peu d'attention à l'étendue du génie qu'il fallut à ces législateurs pour voir qu'en choquant tous les usages reçus... ils montreraient à l'univers leur sagesse ». (Liv. VI, chap. XXXIV. Cf. liv. V, chap. V, et liv. XIX, chap. XVI).

lement que les chefs se forment d'après les institutions ¹¹⁵. C'est la raison pour laquelle il distingue entièrement les lois des mœurs : les mœurs naissent spontanément de la vie en commun, les lois ne peuvent exister sans avoir été établies par une volonté spéciale du législateur ¹¹⁶. Tel est le sens de cette pensée que l'on trouvera dans le premier chapitre du livre : « Fait pour vivre dans la société, l'homme y pouvait oublier ses devoirs sociaux s'il n'y avait été ramené par les législateurs » ¹¹⁷. Sans doute, Montesquieu ne croit pas qu'on puisse faire des lois sur n'importe quoi et selon sa fantaisie ; il pense que les mœurs et la religion sont en dehors du pouvoir du législateur et que les lois mêmes qui concernent d'autres sujets doivent être mises en accord avec les mœurs et la religion ¹¹⁸. L'établissement de ces lois [83] n'en est pas moins au pouvoir du législateur. Il existe même des sociétés dans lesquelles non seulement les lois, mais même la religion et les mœurs peuvent être plus ou moins façonnées par le prince ¹¹⁹. Bien que ce fait ne se rencontre que dans des cas assez rares, on voit cependant par là quelle est, aux yeux de Montesquieu, la puissance de l'autorité politique.

On le comprendra facilement pour peu que l'on étudie en quel sens il dit que les lois humaines résultent de la nature des choses : formule équivoque et qui comporte deux interprétations. Elle peut signifier, ou bien que les lois sont issues de la nature des choses, c'est-à-dire des sociétés, comme l'effet sort de la cause qui l'engendre ; ou bien qu'elles sont simplement des moyens qu'exige la nature de la société pour s'accomplir, c'est-à-dire pour atteindre sa fin, moyens qui peuvent cependant lui faire défaut. En d'autres termes, doit-on comprendre que l'état de la société est la cause efficiente des lois ou bien seulement leur cause finale ? Montesquieu ne semble même pas soupçonner le premier sens. Il ne dit pas que les lois de la Démocratie naissent du nombre restreint des citoyens par une nécessité inéluctable, comme la chaleur naît du feu, mais que seules elles permettent d'amener

¹¹⁵ « Dans la naissance des sociétés, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques ». (*Grandeur et Décadence des Romains*, chap. 1^{er}).

¹¹⁶ « Les lois sont établies, les mœurs sont inspirées ; celles-ci tiennent plus à l'esprit général, celles-là tiennent plus à une institution particulière ». (Liv. XIX, chap. XII). – « Nous avons dit que les lois étaient des institutions particulières et précises du législateur, les mœurs et les manières des institutions de la nation en général ». (Liv XIX, chap. XIV).

¹¹⁷ Livre I^{er}, chap. I^{er}, fin.

¹¹⁸ Livre XIX, chap. XXI.

¹¹⁹ Livre XIX, chap. XVI et XIX.

à réalisation la frugalité et l'égalité générale qui sont dans la nature de ce genre de société. Il n'en résulte pas d'ailleurs que les lois puissent être confectionnées arbitrairement ; car, certaines conditions sociales étant données, il n'est qu'un seul corps de lois qui lui convienne [84] et aucun autre ne pourrait lui être imposé sans altération de la société. Mais, pour discerner ce qui convient à chaque peuple, il est nécessaire qu'il y ait des hommes capables d'examiner avec perspicacité la nature des choses et de distinguer vers quel but ce peuple doit tendre et par quels moyens. Or c'est là le rôle des législateurs : rien d'étonnant donc à ce que Montesquieu leur attribue une certaine primauté. Supposez au contraire que les lois tirent leur origine de causes efficientes dont les hommes peuvent même être souvent inconscients, les fonctions du législateur se trouvent alors diminuées : elles ne consistent plus qu'à exprimer plus clairement ce qui subsiste obscurément au fond des autres consciences. Mais il n'invente rien ou presque rien de nouveau ; même s'il n'existait pas, rien n'empêcherait qu'il y eût des lois : elles seraient seulement moins bien définies. Elles ne peuvent être rédigées que par lui, soit ! Mais il est l'instrument qui permet de les établir plutôt que leur cause génératrice.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la question de savoir s'il y a des institutions sociales qui dépendent tout entières de causes finales ; du moins n'est-il pas douteux qu'elles sont extrêmement rares. La vie sociale contient en effet tant de choses qu'aucun esprit n'est capable de la saisir dans sa totalité ; aussi n'est-il pas facile de prévoir ce qui lui sera utile, ce qui lui sera nuisible. Quand même ce calcul ne dépasserait pas le plus souvent les forces de l'esprit humain, il est tellement abstrus qu'il ne pourrait avoir grande influence pour mettre en mouvement les volontés. Les choses sociales ne se font pas, d'ordinaire, d'une façon délibérée ; les [85] lois ne sont pas les moyens que le législateur imagine parce qu'ils lui paraissent en harmonie avec la nature de la société : elles naissent le plus souvent de causes qui les engendrent par une sorte de nécessité physique. Par suite des conditions dans lesquelles se trouve la société, la vie commune est déterminée à revêtir nécessairement une certaine forme définie ; or ce sont les lois qui expriment cette forme ; elles résultent donc avec la même nécessité de ces causes efficientes. Si l'on conteste cela, il faut admettre alors que la plupart des choses sociales et principalement les plus importantes sont absolument sans causes. Jamais en effet il n'y eut d'homme qui, du petit volume de la Rome naissante, ait pu déduire les lois qui convenaient à une telle société ; l'égalité et la frugalité que Montesquieu nous dit

imposées par les lois, ce n'étaient pas celles-ci qui les avaient créées ; issues de ce genre de vie, les lois ne firent que le consolider.

Montesquieu aurait sans doute compris cela s'il s'était rendu compte que les lois ne diffèrent pas en nature des mœurs, mais qu'au contraire elles découlent d'elles ¹²⁰. Elles ne sont rien d'autre que des mœurs mieux définies ; or personne [86] n'ignore que les mœurs ne sont pas d'institution volontaire, mais qu'elles sont engendrées par des causes qui produisent leurs effets à l'insu des hommes eux-mêmes. Aussi bien l'origine de la plupart des lois n'est-elle pas différente. Ce n'est pas à dire, pour cela, qu'elles soient sans utilité ; bien au contraire, elles ne pourraient durer si elles ne jouaient dans la société certains rôles utiles. Mais ce n'est pas cette utilité qui les a fait naître ; bien loin d'avoir été visée, elle est communément ignorée. Nous sentons en effet que les règles du droit et des mœurs sont bonnes ; mais, si l'on nous demande à quoi elles tendent, les discussions n'ont plus de fin. S'il est donc permis de chercher de quelle façon telle ou telle loi est utile à la société, on n'explique pas par là d'où elle est issue. C'est pourquoi celui qui borne ses investigations aux causes finales des choses sociales, laisse échapper leurs origines et mutile ainsi l'image de la science. Or telle sera la science sociale si nous suivons la méthode de Montesquieu ¹²¹.

III

Il y a plus : non seulement les règles du droit ne résultent pas nécessairement de la nature de la société, puisqu'elles peuvent demeurer cachées au fond des choses si quelque législateur ne les distingue et ne les produit à la lumière, mais, si nous en croyons Montesquieu, [87] elles peuvent même avoir une autre forme que celle qui résulte des causes dont elles dépendent. Il attribue en effet aux sociétés

¹²⁰ Sans doute il invite le législateur à se conformer aux mœurs et au génie propre du peuple considéré (liv. XIX, chap. II-VI) et il montre que les lois ont une certaine influence pour façonner les mœurs (*Ibid.*, chap. XXVII). Il les distingue cependant au point de regarder ce qui a été établi par les lois comme ne pouvant être changé que par les lois, de même que seules les mœurs peuvent changer ce qui touche aux mœurs (*Ibid.*, chap. XIV). D'où il résulte qu'il est difficile de comprendre comment tout cela se mêle chez certains peuples (*Ibid.*, chap. XVI et suiv.).

¹²¹ Ici l'on peut trouver que Durkheim se montre vraiment trop sévère pour Montesquieu. Voir la Note introductive de M. Davy. [N. du T.].

humaines je ne sais quelle faculté de s'écarter de leur propre nature : les hommes ne suivraient pas les lois naturelles inhérentes à leur constitution avec la même nécessité que les choses inanimées, mais pourraient de temps en temps secouer le joug ¹²². Montesquieu introduit donc dans les choses sociales une contingence qui, du moins à première vue, semble ne pas pouvoir s'accorder avec l'existence d'un ordre déterminé ; car, s'il en était ainsi, les rapports entre causes et effets ne demeureraient pas constants et immuables. Aussi importe-t-il de définir ce qu'est cette contingence ; car il est bien à craindre qu'elle ne détruise les fondements mêmes de la science sociale.

Peut-être pensera-t-on que Montesquieu l'a posée en principe parce que, si on la supprimait, la liberté humaine elle aussi apparaîtrait supprimée. Mais, si c'était là la vraie raison, cette contingence serait sans exception et elle s'étendrait à la vie tout entière. Il serait surprenant que notre auteur se soit mis ainsi en contradiction avec lui-même, lui qui a déclaré en termes si nets que les hommes et les sociétés sont régis par des lois et qui s'est efforcé de les découvrir. D'autre part, il est fort peu vraisemblable que sa manière de voir se fonde sur une [88] métaphysique quelconque. Il n'y a rien dans toute son œuvre qui manifeste quelque souci des problèmes métaphysiques ; nulle part il n'est question du libre arbitre. Aussi n'y a-t-il pas de raison pour que cette hypothèse philosophique ait eu chez lui une telle importance. Il y a d'ailleurs dans le premier chapitre du livre un passage qui s'oppose de façon évidente à cette interprétation. Montesquieu y dit que cette contingence n'est pas propre à l'homme : il la trouve aussi chez les animaux, et même les plantes lui semblent n'en être pas complètement dépourvues ¹²³.

Il nous avertit lui-même qu'il ne l'a imaginée qu'afin de pouvoir expliquer l'origine de l'erreur ¹²⁴. Si nous ne commettons jamais d'erreurs, nous obéirions en toute occasion aux lois de notre nature. Si l'on veut comprendre ce qui a amené

¹²² « Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes ». (Livre I^{er}, chap. I^{er}).

¹²³ « (Les bêtes) ont des lois naturelles, parce qu'elles sont unies par le sentiment... Elles ne suivent pourtant pas invariablement leurs lois naturelles : les plantes, en qui nous ne remarquons ni connaissance ni sentiment, les suivent mieux ». (Liv. I^{er}, chap. I^{er}).

¹²⁴ « Il s'en faut que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique... La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature et, par conséquent, sujets à l'erreur ; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes ». (Liv. I^{er}, chap. I^{er}. Cf. la fin du même chapitre).

Montesquieu à cette opinion, il faut d'abord déterminer ce qu'il veut faire entendre par « nature des choses ». Par ce terme, il désigne non pas toutes les propriétés d'une chose, mais celles-là seulement qui contiennent en elles les autres et qui font que la chose est de [89] tel ou tel genre ¹²⁵, c'est-à-dire son *essence*. En outre, il pense qu'il existe un lien logique entre cette nature et les formes normales de la chose, de telle sorte que celles-ci sont impliquées dans la première. C'est pourquoi, s'il est vrai que les hommes et les peuples ne dérogent jamais à leur nature, ils seront toujours et partout tels qu'ils doivent être. Or il existe, dans la vie individuelle comme dans la vie sociale, bien des imperfections : il y a des lois injustes, des institutions défectueuses, que les sociétés ont reçues des erreurs des législateurs. Tout cela, aux yeux de Montesquieu, semble indiquer chez l'homme une certaine faculté de s'égarer hors des lois de la nature. Ce n'est pas une raison pour que ces faits soient dépourvus de causes ; mais ces causes sont fortuites et, pour ainsi dire, « accidentelles » ¹²⁶. Elles ne peuvent donc se ramener à des lois ; elles corrompent en effet la nature des choses que les lois, au contraire, expriment.

Assurément le principe d'où dépend toute cette argumentation est faux. Ces erreurs en effet, dans la mesure où elles touchent à la vie sociale, ne sont pas autre chose que des maladies de l'organisme social ; mais la maladie fait partie de la nature des êtres vivants non moins que la santé. Ces deux états ne sont pas contraires entre eux : ils appartiennent au même genre, de sorte qu'on peut les comparer et que, de cette comparaison, l'interprétation de l'un et de l'autre bénéficie. Mais cette opinion fautive [90] s'accorde si bien avec l'apparence extérieure des choses qu'elle s'est maintenue longtemps jusqu'en physiologie. Comme il paraît évident que les êtres vivants sont naturellement en état de santé, on en conclut que la maladie, puisqu'elle fait obstacle à la santé, est une violation de la nature de la vie. C'est pourquoi Aristote déjà était d'avis que les maladies, les monstres et toutes les formes aberrantes de la vie étaient les résultats de quelque contingence obscure ¹²⁷. La science sociale ne pouvait donc être affranchie sur-le-champ de cette erreur, d'autant plus que la maladie n'occupe nulle part une plus

¹²⁵ « Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel ». (Liv. III, chap. I^{er}).

¹²⁶ Voir livre VIII, chap. X.

¹²⁷ ZELLER : *Philosophie der Griechen*, 3^e éd., II, 2^e partie, p. 333.

grande place que dans les sociétés humaines et que l'état normal n'est nulle part plus imprécis ni plus difficile à définir.

C'est ainsi que s'expliquent plusieurs passages où Montesquieu semble doter le législateur de l'étrange pouvoir de faire violence à la nature elle-même. Par exemple, dans les pays où une chaleur excessive invite les habitants à la paresse, il prescrit au législateur de réprimer cette paresse par tous les moyens ¹²⁸. Mais, bien que ce vice ait son origine dans des causes physiques, notre auteur ne pense pas que celui qui s'y oppose, viole les lois de la nature, mais au contraire qu'il ramène les hommes à leur nature normale, laquelle n'est pas compatible avec une telle indolence ¹²⁹. C'est pour la même [91] raison qu'il dit que, chez les peuples qui ont un caractère fier et intrépide, il est nécessaire d'instituer des châtiments terribles pour contenir cette fougue du caractère ¹³⁰. Dans tous ces cas, si le législateur possède un tel pouvoir, ce n'est pas que les sociétés soient sans lois et sans nature définie et puissent par suite être organisées selon sa fantaisie ; c'est au contraire parce que son action est conforme à la nature normale des hommes et des sociétés et se borne à lui servir d'auxiliaire.

Cette manière de voir n'implique donc pas de contradiction proprement dite et expresse. Montesquieu ne dit pas que c'est pour les mêmes faits sociaux qu'un ordre déterminé existe ou fait défaut ; partout où les choses sont normales ¹³¹, elles se font selon des lois nécessaires et cette nécessité ne cesse que lorsqu'on s'écarte de l'état normal ¹³². C'est pourquoi cette contingence ne détruit pas la science sociale, mais en limite seulement la portée. Car elle n'a guère pour objet que les formes normales de la vie en société, tandis que les maladies, selon l'opinion de notre auteur, sont presque en dehors de la science, parce qu'elles se situent en dehors des lois de la nature.

¹²⁸ Livre XIV, chap. V. [C'est par erreur que le texte porte : chapitre XVI. – N. du T.].

¹²⁹ « Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle, ... c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives ». (Liv. XVI, chap. XII).

¹³⁰ « Le peuple japonais a un caractère si atroce que ses législateurs et ses magistrats n'ont pu avoir aucune confiance en lui ; ils ne lui ont mis devant les yeux que des juges, des menaces et des châtiments ». (Liv. XIV, chap. XV). [C'est par erreur que le texte porte : liv. XV. – N. du T.].

¹³¹ En latin : *justæ*. [N. du T.].

¹³² En latin : *normalis*. [N. du T.].

La conception même qu'il se fait de la loi naturelle et que toutes ces idées supposent, [92] conserve encore beaucoup d'obscurité et d'imprécision. Les lois sont en effet les rapports nécessaires entre les choses ; or, si elles peuvent parfois être violées, elles ne possèdent pas une nécessité réelle, mais une nécessité purement logique. C'est-à-dire qu'elles expriment ce qui est impliqué dans la définition de la société, mais que celle-ci peut affecter une autre forme que celle qui résulte rationnellement de sa nature. Elles nous apprennent, non ce qui est, mais ce qui est rationnel. Bien plus, quoique Montesquieu, loin de penser que les hommes s'égarent toujours ou même souvent hors du droit chemin, ait au contraire une sorte de respect spontané pour ce qui s'est trouvé confirmé par une expérience générale et prolongée, il admet pourtant que tous les individus d'un même genre présentent certaines anomalies. Il ne voit pas qu'il ne peut guère exister quelque chose d'universel dans toute une espèce, qui ne réponde à des nécessités définies. Par exemple, bien que l'institution de l'esclavage ait été en usage dans toutes les cités grecques et italiques, il déclare qu'elle répugne à la nature de la République ¹³³. Bien que le droit de répudiation appartienne exclusivement aux hommes partout où les femmes vivent sous le régime de l'esclavage domestique, il réclame que, dans ces mêmes sociétés, cette faculté soit accordée aux femmes seules ¹³⁴. Il va même jusqu'à penser qu'il n'est qu'un genre de sociétés, à savoir l'État despotique, qui ait par lui-même quelque [93] chose de défectueux et de corrompu ¹³⁵, tout en reconnaissant lui-même qu'il est nécessaire en certains endroits. L'ordre qu'en de telles conditions la science doit rechercher, n'est donc pas seulement autre que celui qui existe toujours et partout : il peut arriver qu'il n'ait jamais existé. C'est pourquoi les lois qui le reproduisent, ont nécessairement une forme idéale ; car elles expriment les rapports des choses, non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils doivent être. Elles ne sont pas inhérentes aux choses, comme les autres lois de la nature, ou plutôt elles ne sont pas les choses elles-mêmes considérées sous un aspect déterminé ; elles les dominent de haut, bien que leur autorité ne soit pas toujours ni nécessairement respectée.

¹³³ Livre XV, chap. I^{er}, fin.

¹³⁴ Livre XVI, chap. XV.

¹³⁵ « Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature ». (Liv. VIII, chap. X).

C'est par là que Montesquieu revient pour une part à l'ancienne conception de la science sociale, mais pour une part seulement. Certes, çà et là, il lui arrive d'être tout près de confondre les lois naturelles avec les règles qui prescrivent ce qu'on doit faire. Mais il est bien loin d'imiter les anciens philosophes qui négligent la nature telle qu'elle est, pour en instaurer une autre. Quoiqu'il n'ait établi à ce sujet aucun principe précis, il a instinctivement compris que c'est seulement dans de rares cas qu'une chose peut être universelle sans être en même temps saine et rationnelle. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, il a essayé de décrire et d'expliquer en se guidant sur l'histoire les espèces sociales, et il n'a osé les corriger que lorsqu'il découvrait quelque chose [94] qui lui semblait ne pas s'accorder avec leur essence, telle qu'il l'avait tirée de l'observation de la réalité. Si donc chez Montesquieu la notion de loi naturelle ne s'étend pas à la vie sociale tout entière, elle s'applique cependant à la plus grande partie de celle-ci. Si son œuvre conserve encore, de l'antique confusion de l'art et de la science, quelque chose d'incertain et de vague, ce défaut ne s'y manifeste que par intervalles.

[95]

Première partie.
**La contribution de Montesquieu
à la constitution de la science sociale**

Chapitre V

De la Méthode suivie par Montesquieu

I

[Retour à la table des matières](#)

Tant que la Science sociale n'était qu'un art, les écrivains sociaux usaient principalement de la déduction. De la notion générale de l'homme, ils tiraient la forme de société qui convenait à la nature humaine et les préceptes qui devaient être observés dans la vie en commun. Il est inutile d'énumérer les défauts de cette méthode. La déduction, même dans l'art, ne nous permet d'obtenir que de simples hypothèses. Par la seule force de la raison, personne ne peut établir l'utilité d'un précepte, s'il n'a pas mis cette utilité à l'épreuve de l'expérience. Mais c'est surtout dans la science, lorsqu'elle est distinguée de l'art, que la déduction doit nécessairement n'occuper que le second rang, du moins dès qu'il est question de réalités, et non de notions abstraites comme en mathématiques. Sans doute, la déduction nous fournit des idées qui dirigent notre recherche à travers les obscurités des choses ; mais, tant que ces idées n'ont pas été confirmées par l'observation, on ne peut savoir [96] si elles expriment vraiment la réalité. Il n'est pas d'autre moyen pour découvrir les lois de la nature que d'étudier attentivement la nature elle-

même. Disons mieux : il ne suffit pas de l'observer, il faut l'interroger, la tourmenter, la mettre à l'épreuve de mille manières. La science sociale, puisqu'elle a des choses pour objet, ne peut donc employer avec succès que la méthode expérimentale.

Or il n'est pas facile d'adapter cette méthode à notre science, parce qu'il n'est pas possible d'expérimenter dans les sociétés. Il y a cependant un biais qui permet de surmonter la difficulté. Pour découvrir les lois de la nature, rien d'autre en effet n'est nécessaire que de pouvoir instituer entre les différentes formes d'une même chose des comparaisons suffisamment nombreuses. Par ce moyen, les rapports constants et immuables qu'exprime la loi se trouvent séparés des autres, c'est-à-dire des rapports passagers et fortuits. Tout l'essentiel de l'expérimentation consiste simplement à faire varier les choses à volonté de sorte qu'elles offrent une large et féconde matière à la comparaison. Mais rien ne s'oppose à ce que l'on compare des faits sociaux de même genre, tels qu'ils se présentent dans des sociétés différentes, et à ce que l'on note ceux d'entre eux qui concordent constamment, ceux qui disparaissent simultanément, ceux qui varient en même temps et selon le même rapport. Ces comparaisons, bien qu'elles aient cet inconvénient de ne pouvoir être répétées indéfiniment, peuvent cependant jouer dans la science sociale le rôle de l'expérimentation.

Quoique Montesquieu n'ait nulle part traité cette question, il a compris instinctivement la [97] nécessité de cette méthode. S'il rassemble tant de faits empruntés à l'histoire des différents peuples, ce n'est pas dans un autre dessein que de les comparer entre eux et, par le moyen de cette confrontation, de trouver leurs lois. En fait, il est évident que l'ouvrage tout entier consiste en une comparaison des lois qu'observent les peuples les plus divers, et l'on peut dire véritablement que, par ce livre, Montesquieu a inauguré un nouveau genre d'études que nous appelons aujourd'hui le *droit comparé*.

Mais, si chez lui la déduction a fait place à l'expérience, elle occupe encore beaucoup plus d'espace que la science ne le comporte.

Dès la préface, il avertit lui-même le lecteur qu'il a voulu traiter la Science sociale d'une façon quasi mathématique : qu'il a posé des principes d'où les lois par-

ticulières des sociétés ¹³⁶ s'ensuivissent logiquement ¹³⁷. Il a compris, il est vrai, qu'il est indispensable de tirer ces principes de l'observation du réel ¹³⁸ ; mais il croit que toute la science y est comme impliquée, si bien que, dès qu'on y est parvenu, elle peut être achevée par la seule déduction. Et il n'est pas douteux qu'il ait bien entrepris de procéder par cette voie et par cette méthode. Remarquons d'abord de quelle façon il emploie la méthode inductive. Il ne commence pas par [98] rassembler tous les faits qui ont trait à la question, par les rapporter pour qu'on puisse les examiner et les apprécier objectivement ; le plus souvent, il s'efforce de prouver par la déduction pure l'idée qu'il a dans l'esprit. Il montre que cela est enveloppé dans la nature ou, si l'on veut, dans l'essence de l'homme, de la société, du commerce, de la religion, en un mot dans la définition des choses dont il s'agit ; c'est ensuite seulement qu'il expose les faits qui lui paraissent confirmer l'hypothèse ¹³⁹. Mais, si l'on tient pour assuré que l'expérience seule peut établir quels sont les rapports des choses, on ne subordonne pas l'expérience à la déduction ; on ne donne pas la primauté aux arguments, qu'on regarde comme de peu de valeur pour la démonstration et dont on se défie ; mais on commence par observer les choses et ce n'est qu'ensuite qu'on interprète déductivement ce que l'on a observé.

D'ailleurs, si l'on examine les démonstrations mêmes de Montesquieu, on s'aperçoit facilement que toute leur portée consiste dans la déduction. Sans doute, il confirme le plus souvent par l'observation les conclusions qu'il a ainsi tirées ; mais combien faible est toute cette partie de son [99] argumentation ! Les faits qu'il rapporte en les empruntant à l'histoire, sont exposés brièvement et sommairement et il ne se soucie pas beaucoup de les établir tels qu'ils sont en réalité,

¹³⁶ Le texte porte : *particulares legum societates*, sans doute par erreur pour : *particulares societatum leges*. [N. du T.].

¹³⁷ « J'ai posé les principes et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites ».

¹³⁸ « Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses ». (*Ibid.*).

¹³⁹ On pourrait citer d'innombrables exemples qui se rencontrent dans tout l'ouvrage. C'est ainsi qu'après avoir défini les trois genres de sociétés, il déduit leurs principes de leurs définitions : « *Il ne m'en faut pas davantage pour trouver les trois principes ; ils en dérivent naturellement* » (Liv. III, chap. II). De ces principes il tire alors les lois qui concernent le droit civil, la pénalité, la condition des femmes. Voir les titres, mêmes des chapitres V et VI (*Conséquences des principes des gouvernements par rapport à la simplicité des lois criminelles la forme des jugements, etc..., – par rapport aux lois somptuaires, etc...*).

même s'ils peuvent offrir matière à controverse ¹⁴⁰. Il les énumère sans ordre et pêle-mêle. S'il affirme qu'il y a un lien causal entre deux faits, il ne s'applique pas à montrer que, dans tous les cas ou du moins dans la plupart, ces faits apparaissent simultanément, disparaissent simultanément ou varient de la même façon. Il lui suffit de pouvoir alléguer quelques exemples qui cadrent à peu près avec la loi supposée. Il lui arrive même d'affirmer de toute l'espèce ce qu'il n'a observé que sur une seule société. Soit, par exemple, la séparation des pouvoirs : bien qu'on ne la trouve que chez les Anglais, il dit qu'elle est le propre de la Monarchie ¹⁴¹, et il déclare que la liberté est une conséquence de cette séparation, quoiqu'il ne sache pas si elle existe vraiment chez les Anglais eux-mêmes ¹⁴². En un mot, au lieu de se servir de la déduction pour interpréter ce qui a été prouvé par l'expérience, il emploie plutôt l'expérience à éclaircir à l'aide d'exemples les conclusions de la déduction. Aussi, quand la déduction est achevée, considère-t-il [100] que la démonstration presque tout entière l'est aussi.

Allons plus loin : selon l'opinion de Montesquieu, il existe, comme nous l'avons déjà dit, certaines institutions qui, bien qu'existant ou ayant existé dans toutes les sociétés du même genre, ne leur conviennent cependant 'pas. Mais cette affirmation ne repose et ne peut reposer que sur une seule raison : savoir, que ces institutions ne peuvent, selon lui, se déduire des principes qu'il a antérieurement posés. Il montre en effet qu'il y a contradiction entre l'institution de l'esclavage et la définition de la République. De même, il déteste le Gouvernement despotique parce que celui-ci répugne logiquement à l'essence de l'homme et même de la société, telle qu'il la conçoit ¹⁴³. Il peut donc arriver, dans certains cas, que la déduction prévaille même contre l'observation et l'expérience.

Si donc, chez Montesquieu, l'induction fait sa première apparition dans la science sociale, elle ne s'éloigne pas encore de la méthode contraire et se trouve altérée par ce mélange. Si notre auteur a ouvert une voie nouvelle, il n'a pas su

¹⁴⁰ Il en est ainsi de ce qu'il dit sur la frugalité et l'égalité chez les Anciens, ou sur les causes qui corrompent les principes des sociétés, ou encore sur la condition des femmes (Liv. XVI). Toutes ces assertions enveloppent des problèmes et des difficultés innombrables qui ne peuvent être résolus d'emblée.

¹⁴¹ Livre XI, chap. VI.

¹⁴² « Ce n'est pas à moi à examiner si les Anglais jouissent actuellement de cette liberté, ou non. Il me suffit de dire qu'elle est établie par leurs lois ». (Liv. XI, chap. VI).

¹⁴³ « Après tout ce ne nous venons de dire, il semblerait que la nature humaine se soulèverait contre le gouvernement despotique. (Liv. V, chap. XIV).

abandonner les sentiers battus. Cette équivoque dans la méthode est une conséquence de l'équivoque dans la doctrine, que nous avons signalée ci-dessus. Si en effet les formes normales de la société sont comprises dans sa nature, elles peuvent se conclure de la définition de cette nature : ce sont ces nécessités logiques [101] que Montesquieu appelle des lois. Les choses étant à ce point apparentées à notre raison, la raison suffit à les interpréter. On s'étonnera peut-être que cette nature intime des choses apparaisse avec une telle clarté qu'on puisse la connaître et la définir dès le début de la science, alors qu'au contraire elle semble ne pouvoir être déterminée qu'au terme de la science plutôt qu'à son commencement. Mais ce résultat s'accorde bien avec les principes de Montesquieu. De même que le lien qui existe entre les faits sociaux et l'essence de la société est un lien rationnel, de même cette essence elle aussi, qui est la source d'où émane toute cette déduction, est de nature rationnelle, c'est-à-dire qu'elle consiste dans une notion simple que la raison est capable de saisir d'un rapide coup d'œil. D'un mot, Montesquieu n'a pas suffisamment compris à quel point, comme dit Bacon, la finesse des choses dépasse la finesse de l'esprit humain : c'est ce qui explique qu'il ait une telle confiance dans la raison et la déduction. Nous ne prétendons pas d'ailleurs que les choses sociales soient par elles-mêmes absurdes. Mais, s'il y a en leur fond une certaine logique, cette logique est autre que celle à laquelle se conforme notre raisonnement déductif ; elle n'a pas la même simplicité ; peut-être suit-elle d'autres lois. Aussi est-il indispensable que ce soient les choses elles-mêmes qui nous en instruisent.

Mais la confusion dont nous parlons, dépend d'une autre cause encore. Les lois de la société, comme nous avons vu, peuvent être violées ; elles ne peuvent donc être établies à partir de la seule observation des choses ni même de leur comparaison. Ce qui est, n'est pas nécessairement [102] rationnel ; mais les lois n'ont rien qui ne soit rationnel. C'est pourquoi, même si quelque chose est prouvé par l'histoire, on ne pourra être absolument certain que cela est vrai. Il y a des défauts qui se rencontrent dans toutes les sociétés du même genre. La forme normale de ces sociétés ne peut donc être décrite d'après ce que l'on y trouve. Si l'on ne peut saisir fidèlement la nature des choses par l'expérience, ce n'est pas par l'expérience seule qu'on apprendra ce qui résulte de cette nature. Il ne reste donc d'autre voie que celle-ci : chercher à atteindre cette essence même, la définir et de cette définition déduire ce qu'elle implique. N'en concluons pas que l'observation

soit pour cela inutile, mais qu'elle doit être tenue en quelque suspicion tant qu'elle n'a pas été confirmée par l'expérience et que, si par hasard elle ne peut être ainsi confirmée, elle doit être rejetée. On voit combien il est indispensable, en science sociale, de découvrir dans les choses elles-mêmes un signe précis permettant de distinguer la maladie et la santé. Si, en effet, ce signe fait défaut, on se réfugie nécessairement dans la déduction et on s'éloigne du réel.

II

Qu'il procède par déduction ou par induction, Montesquieu suit une règle de méthode que la science actuelle doit retenir.

Les choses sociales sont ordinairement classées en différentes espèces que l'on croirait, à première vue, n'avoir aucune parenté entre elles. Autre en effet est la nature de la religion, autre celle du droit et de la moralité, autre celle du [103] commerce et de l'administration. C'est pourquoi on a traité longtemps et l'on traite encore de chaque classe de faits séparément, comme si elle pouvait être explorée et expliquée par elle-même, abstraction faite des autres, tout comme en physique on traite de la pesanteur indépendamment de la couleur. On ne nie d'ailleurs pas pour cela que cette classe de faits soit en relations avec les autres, mais de façon accessoire seulement, de sorte que, ne pouvant atteindre la nature intime des choses, on peut négliger toutes ces relations sans inconvénient. Par exemple, la plupart des moralistes traitent la moralité et les règles de la conduite qui sont ou doivent être pratiquées, comme si elles existaient par elles-mêmes, et ils ne se soucient pas de savoir quelle est dans les mêmes sociétés la nature des richesses ; ceux qui traitent des richesses, soutiennent non moins vivement que la science qu'ils cultivent, l'économie politique, est absolument autonome et qu'elle peut s'acquitter de sa tâche en demeurant dans l'ignorance totale de ce système de règles qui constitue la morale. On pourrait donner beaucoup d'autres exemples du même genre.

Montesquieu, au contraire, a bien vu que tous ces éléments forment un tout, de telle sorte que, pris isolément et à part des autres, on ne peut les comprendre ; c'est pourquoi il ne sépare pas le droit de la moralité, de la religion, du commerce,

etc., ni surtout de la forme de la société qui étend son influence à toutes les choses sociales. Si différents qu'ils soient, tous ces faits expriment la vie d'une seule et même société ; ils correspondent aux divers éléments ou organes du même organisme social. Si l'on [104] s'abstient de rechercher comment se réalisent leur harmonie et leur influence réciproque, on ne pourra déterminer la fonction de chacun. On laissera même échapper complètement leur nature ; car elles sembleront être autant de réalités douées d'une existence propre, alors qu'elles ne sont que des éléments d'un tout. De là sont nées des erreurs qui aujourd'hui encore ont cours chez beaucoup d'auteurs. De là vient que l'économie politique a souvent tenu la recherche de l'intérêt personnel pour l'unique principe de la société et dénié au législateur le droit de s'immiscer dans les activités qui ont trait au commerce et à l'industrie. À l'opposé, mais pour la même raison, en morale, le droit de propriété est presque toujours regardé comme quelque chose d'immuable et d'inébranlable, alors qu'il dépend de conditions que détermine la science des richesses et qui sont au plus haut point instables et diverses.

Il était nécessaire de dissiper cette erreur, non seulement pour que la science sociale pût se développer, mais même pour qu'elle pût se constituer. Certes, ces diverses études qui, sous des noms divers, traitent séparément des choses sociales, ont servi à la préparer, puisqu'elle est constituée par elles. Toutefois elle n'a commencé à exister vraiment que lorsqu'enfin on vit de façon claire que ces sciences étaient liées entre elles par une étroite nécessité et qu'elles étaient les membres d'un seul corps. Mais cette conception ne pouvait se faire jour tant qu'on ignorait qu'il y a une parenté entre tout ce qui se fait dans la société. Montesquieu, en mettant en lumière les rapports réciproques des choses sociales, a pressenti cette unité de [105] notre science, mais il ne l'a fait que d'une façon confuse : nulle part en effet il ne dit que les problèmes qu'il traite, peuvent constituer une science définie embrassant tous les faits sociaux, possédant sa méthode propre et dénommée d'un terme spécial. Mais, en fait, il a, sans bien s'en rendre compte, donné à la postérité le premier échantillon de cette science. Si donc il n'a pas expressément tiré les conclusions qui étaient impliquées dans ses principes, il a du moins ouvert la voie à ses successeurs, qui, en instituant la sociologie, ne feront presque rien de plus que de donner un nom à un genre d'études qu'il a inauguré.

III

Il est pourtant une notion qui, à notre époque, a renouvelé la méthode de la science sociale et que Montesquieu paraît avoir ignorée : c'est la notion du progrès. Voyons en quoi elle consiste.

Si l'on compare les peuples les uns aux autres, il apparaît d'abord que certaines formes ou propriétés qui sont manifestement inhérentes à la nature des sociétés, se trouvent chez les unes à peine ébauchées, chez d'autres plus marquées ; les unes sont de peu d'étendue et disséminées à travers de vastes espaces, les autres sont grandes et denses ; les unes ignorent tout pouvoir solidement établi, tandis que chez les autres l'administration de l'État, non seulement est constituée, mais étend son influence à toutes les parties de l'organisme social ; et, entre ces deux types, il est d'innombrables échelons intermédiaires. Sous ce rapport, ces sociétés n'ont donc pas toutes, pour ainsi dire la même dignité : [106] les unes peuvent être dites supérieures ou inférieures aux autres. D'autre part, on a pu observer que les sociétés supérieures sont nées des inférieures. Je ne dis pas certes que les sociétés forment une série unilinéaire dont les peuples modernes occuperaient le sommet, les peuples anciens l'extrémité inférieure ; elles évoquent plutôt l'image d'un arbre dont les branches s'étendent dans des directions différentes. Mais cela importe peu à notre objet. Il n'en reste pas moins vrai que les sociétés sont issues les unes des autres et que les plus récentes l'emportent ¹⁴⁴ sur les sociétés antérieures : c'est ce qu'on appelle le progrès du genre humain. Si d'autre part on considère un seul peuple en lui-même, on fera les mêmes constatations. A partir du moment où son existence a commencé, il s'élève peu à peu au-dessus de l'espèce d'où il tire son origine, et le progrès de la nature humaine consiste en ces développements particuliers peu à peu accumulés.

Voilà cependant ce que Montesquieu n'a pas aperçu. Sans doute il ne place pas toutes les sociétés sur le même plan : il préfère la République et la Monarchie

¹⁴⁴ *En latin : præstare. [N. du T.].*

au Gouvernement despotique ¹⁴⁵, la Monarchie à la République ¹⁴⁶, la République à la démocratie des peuples barbares ¹⁴⁷. Mais il ne soupçonne pas que ces [107] différentes espèces de sociétés descendent de la même souche et qu'elles se succèdent les unes aux autres ; il pense qu'elles se sont constituées chacune indépendamment des autres, à l'exception cependant de la Monarchie qu'il dit issue de la démocratie inférieure ¹⁴⁸. Mais cette exception même montre combien il est éloigné de la notion du progrès ; car ce dernier type de sociétés qu'il regarde comme n'étant supérieur à aucun autre ¹⁴⁹, est pour lui le type originel précisément parce qu'il est tenu pour le plus inférieur de tous. Pour la même raison, lorsqu'il parle des peuples particuliers, il ne nie sans doute pas que leur principe peut se développer ou se corrompre ¹⁵⁰, mais il croit que ce principe se trouve fixé et déterminé dès la première origine et doit être conservé intact à travers toute leur histoire ¹⁵¹. Il ne se rend pas compte que la nature des sociétés contient en elle des contraires qui s'opposent, parce qu'elle se dégage peu à peu d'une forme antérieure et que peu à peu aussi elle tend vers celle qui naîtra d'elle. Il méconnaît ce processus continu par lequel la société, tout en demeurant [108] toujours fidèle à sa nature, devient sans cesse quelque chose de nouveau.

De là résulte un caractère singulier de la méthode employée.

Il y a deux genres de conditions qui sont les moteurs de la vie sociale. Les unes se trouvent dans les circonstances présentes, comme la nature du sol, le nombre des unités sociales, etc. ; les autres sont dans le passé historique ¹⁵². Et en effet, de même qu'un enfant serait autre s'il avait eu d'autres parents, la société est

¹⁴⁵ « L'inconvénient n'est pas lorsque l'État passe d'un gouvernement modéré comme de la république à la monarchie ou de la monarchie à la république, mais quand il tombe et se précipite du gouvernement modéré au despotisme ». (Liv. VIII, chap. VIII).

¹⁴⁶ Livre XI, chap. VIII, fin.

¹⁴⁷ « Comme les peuples qui vivent sous une bonne police sont plus heureux que ceux sans règle et sans chefs, errent dans les forêts ». (Liv. V, chap. XI).

¹⁴⁸ Il dit que la monarchie des peuples germaniques est née de la corruption de leur gouvernement (liv. XI, chap. VIII) et que les Germains ont mené la vie des peuples barbares (liv. XVIII, chap. XXII et XXX ; cf. liv. XVIII, chap. XIV).

¹⁴⁹ C'est évidemment de la « démocratie inférieure » qu'il s'agit. [N. du T.].

¹⁵⁰ « Un État peut changer de deux manières : ou parce que la constitution se corrige, ou parce qu'elle se corrompt ». (Liv. XI, chap. XIII).

¹⁵¹ « S'il (l'État) a conservé ses principes et que la constitution change, c'est parce qu'elle se corrige ; s'il a perdu ses principes, quand la constitution vient à changer, c'est qu'elle se corrompt ». (Liv. XI, chap. XIII).

¹⁵² *En latin : in præterita historia.* [N. du T.].

autre selon la forme des sociétés antécédentes. Si elle prend la suite de sociétés inférieures, elle ne peut être la même que si elle était issue de nations très civilisées. Or Montesquieu, ayant méconnu cette succession et cette parenté des sociétés, néglige entièrement les causes de ce genre. Il ne tient pas compte de cette *vis a tergo* qui pousse les peuples et ne prête attention qu'aux circonstances environnantes ¹⁵³. Quand il entreprend d'interpréter [109] l'histoire d'une société, il ne recherche pas quelle place elle occupe dans la série des sociétés, mais seulement quelle est la nature du sol, quel est le nombre des citoyens, etc. Rien n'est plus contraire à la méthode que Comte a suivie, plus récemment, en traitant les mêmes problèmes. Comte estime que la nature des sociétés dépend tout entière du moment où elles ont apparu et que la science sociale consiste, presque dans sa totalité, à constituer la série des sociétés, Il est superflu d'ajouter que chacune des deux doctrines n'exprime qu'une part de la vérité.

¹⁵³ En latin : *circumfusa*. – Voir, sur tous ces points, la Note introductive ; et cf. l'article de M. DAVY dans la Revue de Métaphysique et de Morale, juill.-oct. 1949 : L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim, spécialement pages 346-353. Citons seulement ici de ce dernier article ce passage de conclusion : « On voit que l'explication historique de la genèse avec ses moments distincts et successifs complète au lieu d'exclure l'explication mécanique de la jonction avec ses implications et corrélations nécessaires... C'est dire que l'accent justement mis [dans les Règles de la méthode sociologique] sur l'importance de la causalité de ce que Durkheim appelle les *circumfusa* du milieu social, sur la causalité de l'environnement, n'oblige nullement à méconnaître celle de l'état précédent sur l'état présent. Il y a solidarité d'influence des divers facteurs du présent entre eux et des facteurs du passé sur le présent ». [N. du T.].

[109]

Première partie.
La contribution de Montesquieu
à la constitution de la science sociale

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Dans son histoire de la philosophie politique, Paul Janet, après avoir exposé la théorie de Montesquieu, se plaint à juste titre que la plupart de ses commentateurs se soient uniquement proposé de dénoncer les erreurs qu'il a commises, et il ajoute qu'il aurait beaucoup mieux valu, et qu'il eût été plus équitable, de « faire voir en détail la vaste étendue et l'obscurité du sujet choisi par lui et la force d'esprit avec laquelle il s'en est rendu maître » ¹⁵⁴. C'est ce que nous avons essayé de faire. Les opinions de Montesquieu sur les questions de détail traitées dans son livre, nous les avons laissées de côté, et nous n'avons insisté que sur ce qui nous paraît être son principal mérite. Expliquons-nous : [110] bien qu'il y ait toujours quelque chose d'inexact à faire remonter la naissance d'une science à tel ou tel auteur, – toute science se constitue à l'aide d'apports ininterrompus et il est difficile de dire à quel instant elle a commencé à exister, – il est certain cependant que c'est chez Montesquieu que, pour la première fois, se trouvent établis les principes fondamentaux de la science sociale ¹⁵⁵ ! Ce n'est pas, sans doute, qu'il les ait énoncés en

¹⁵⁴ Histoire de la science politique, 3^e éd., II, p. 317-319. [4^e éd., p. 397-398].

¹⁵⁵ Comte a reconnu, dans son *Cours de philosophie positive*, (t. IV, p. 178-185) [*Ed. Schleicher, t. IV, p. 127-132*] combien Montesquieu a bien mérité de la Science sociale. Mais son jugement est très bref, en partie inexact, ainsi que nous l'avons vu, et surtout ne paraît pas résulter d'une méditation attentive et diligente de la théorie.

termes exprès : il ne philosophe guère sur les conditions de la science qu'il inaugure. Mais ces principes et ces conditions se trouvent au fond de sa doctrine et il n'est pas difficile de les apercevoir et de les mettre en lumière.

On a vu ci-dessus quels ils sont. Non seulement Montesquieu a compris que les choses sociales sont objet de science, mais il a contribué à établir les notions-clefs indispensables à la constitution de cette science. Ces notions sont au nombre de deux : la notion de type et la notion de loi.

La première apparaît sans aucun doute dans le livre de Montesquieu ! Il montre en effet que non seulement la constitution du pouvoir souverain, mais aussi la vie sociale tout entière diffèrent selon les sociétés, et que pourtant ces formes différentes sont telles qu'on peut les rapprocher. C'était la condition nécessaire pour [111] qu'il fût possible de distinguer des types et des espèces ; car il ne suffit pas que les sociétés présentent d'un côté ou de l'autre certaines similitudes : il faut que leur structure et leur vie puissent être comparées dans leur totalité. Disons plus : Montesquieu ne s'est pas contenté de poser les principes ; il s'en est servi avec bonheur : la classification qu'il a esquissée exprime non sans quelque vérité la répartition même des choses. Il se trompe cependant sur deux points. En premier lieu, c'est à tort qu'il pose que les formes sociales résultent des formes de la souveraineté et peuvent se définir par là. D'autre part, il admet qu'un des types qu'il distingue, le Gouvernement despotique, a par lui-même quelque chose d'anormal : ce qui est incompatible avec la nature d'un type, car chaque type possède sa perfection propre qui, compte tenu des conditions de temps et de lieu auxquelles il répond, est égale à celle des autres.

Quant à la notion de loi, il était plus difficile de la transporter des autres sciences où elle existait déjà, à la nôtre. Dans toutes les sciences, la notion de type apparaît avant celle de loi parce que l'esprit humain la conçoit plus aisément : il suffit de jeter les yeux sur les choses pour y remarquer certaines ressemblances et différences. Mais ces rapports déterminés que nous appelons des lois, étant plus proches de la nature des choses, se trouvent cachés dans son sein ; un voile les recouvre, qu'il faut commencer par écarter pour pouvoir les atteindre et les mettre en lumière. En ce qui concerne particulièrement la science sociale, il y avait certaines difficultés spéciales, résultant de la nature de la vie sociale elle-même. Celle-ci est [112] si mobile, si diverse et si riche de forme variées qu'elle me semble pas pouvoir se ramener à des lois déterminées et immuables. Ajoutons que les

hommes ne se croient pas volontiers liés par la même nécessité que les autres réalités de la nature.

Montesquieu cependant, en dépit de l'apparence des choses, affirme qu'il existe dans les choses sociales un ordre fixe et nécessaire ; il nie ¹⁵⁶ que les sociétés aient été organisées selon la fantaisie de l'homme et que leur histoire dépende de causes fortuites ; il tient pour assuré qu'il existe des lois gouvernant ce domaine de l'univers. Mais il les conçoit de façon confuse. Elles n'expriment pas, selon lui, comment la nature de la société engendre les institutions sociales, mais ce que sont les institutions qu'exige cette nature de la société, comme si leur cause efficiente devait être cherchée dans la seule volonté du législateur. De plus, Montesquieu donne ce nom de lois à des rapports entre les notions plutôt qu'entre les choses ¹⁵⁷. Sans doute, ce sont celles que la société, pour peu qu'elle soit fidèle à sa nature, observe nécessairement ; mais elle possède la faculté de s'en écarter. Toutefois sa Science sociale ne dégénère pas en une pure dialectique parce qu'il comprend que ce qui est rationnel est précisément ce qui existe le plus souvent en réalité ; cette logique [113] idéale est donc aussi, en partie, dans les choses. Mais il existe des exceptions qui introduisent quelque équivoque dans cette notion.

Dissiper cette équivoque, c'est ce qu'a cherché avant tout la science sociale après Montesquieu. Elle ne pouvait en effet progresser davantage tant qu'on n'avait pas établi que les lois des sociétés ne sont pas différentes de celles qui régissent le reste de la nature et que la méthode qui sert à les découvrir n'est pas autre que celle des autres sciences. Ce sera la contribution d'Auguste Comte à cette science. Il éliminera de la notion de loi tous les éléments étrangers qui jusque-là la faussaient et il revendiquera, comme il est juste, pour la méthode inductive la première place. C'est alors que notre science prendra conscience et de son but et de sa méthode ; c'est alors que toutes les bases nécessaires à son édification se trouveront préparées. Notre opuscule permettra de juger quelle a été dans cette préparation la part de Montesquieu.

¹⁵⁶ « J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies » (*préface*).

¹⁵⁷ Durkheim reprend cette idée dans les *Règles de la Méthode sociologique*, chap. I^{er}, § 1^{er}, p. 25 (réédition de 1947, p. 19), en l'appliquant à Comte lui-même. [N. du T.].

[115]

Deuxième partie

Le «Contrat social» de Rousseau 158

[Retour à la table des matières](#)

Le problème fondamental du Contrat Social, tel qu'il est formulé au chapitre VI du livre I, peut s'énoncer ainsi : trouver une forme d'association, ou comme dit aussi Rousseau, d'état civil, dont les lois se superposent, sans les violer, aux lois fondamentales de l'état *de nature*. Par conséquent, pour comprendre la doctrine de Rousseau, il nous faut : 1^e déterminer en quoi consiste cet état de nature qui est comme la pierre de touche d'après laquelle doit se [116] mesurer le degré de perfection de l'état civil ; 2^e chercher comment les hommes, en fondant les sociétés,

158 Cette étude, rédigée par Durkheim à la suite d'un cours professé à l'Université de Bordeaux, a été publiée pour la première fois, après sa mort, par Xavier Léon, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, t. XXV (1918), p. 1-23 et 129-161.

Nous avons supprimé ici les trois premières pages qui ont trait à l'« histoire du livre » et d'où il résulte que le Contrat Social est une partie détachée d'un ouvrage plus ample, que Rousseau méditait, sur les Institutions Politiques et qui n'a jamais vu le jour. On trouvera toutes les indications bibliographiques nécessaires dans les deux excellentes éditions du Contrat par G. BEAUVALON, Rieder, 1903, 3^e éd., 1922, et par M. HALBWACHS, Aubier, 1943, et dans la thèse de M. Robert DERATHÉ, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Bibl. de la Science politique, P.U.F., 1950.

Sur le fond, voir aussi R. DERATHÉ, Le Rationalisme de J.-J. Rousseau, P.U.F., 1948, notamment p. 17 et suiv. [A.C.].

ont été amenés à sortir de cette condition première ; car, si la forme parfaite d'association est à découvrir, c'est que la réalité n'en offre pas le modèle ; 3^e alors seulement nous serons en mesure d'examiner les raisons pour lesquelles, suivant Rousseau, cette déviation n'était pas nécessaire et comment est possible la conciliation de ces deux états, à certains égards contradictoires.

[116]

Deuxième partie.
Le «Contrat social» de Rousseau

L'état de nature

[Retour à la table des matières](#)

L'état de nature n'est pas, comme on l'a dit quelquefois, l'état où se trouve l'homme avant l'institution des sociétés. Une telle expression ferait croire, en effet, qu'il s'agit d'une époque historique, par laquelle aurait réellement commencé le développement humain. Telle n'est pas la pensée de Rousseau. C'est, dit-il, un état « qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, préface). L'homme naturel, c'est tout simplement l'homme, abstraction faite de tout ce qu'il doit à la vie sociale, réduit à ce qu'il serait s'il avait toujours vécu isolé. Le problème à résoudre ne ressortit donc pas à l'histoire, mais à la psychologie. Il s'agit de faire le partage entre les éléments sociaux de la nature humaine et ceux qui dérivent directement de la constitution psychologique de l'individu. C'est de ces derniers et d'eux seuls qu'est fait l'homme à l'état de nature. Le moyen de le déterminer « tel qu'il a dû sortir des mains de la nature » [117] est de le dépouiller « de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par un long progrès » (*ibid.* et 1^{re} partie). Si pour Rousseau, comme d'ailleurs pour Montesquieu et presque tous les penseurs jusqu'à Comte (et encore Spencer retombe-t-il dans la confusion traditionnelle) la nature finit à l'individu, tout ce qui est au delà ne peut être qu'artificiel. Quant à savoir si l'homme est resté un temps durable dans cette situation, ou s'il a commencé à s'en écarter dès qu'il a

commencé à être, c'est une question que Rousseau n'examine pas, car elle n'importe pas à son entreprise.

Dans ces conditions, l'histoire lui est inutile. C'est donc légitimement qu'il l'écarte. « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent pas à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus *propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine* » (*ibid.*, début, *in fine*). Les sauvages eux-mêmes ne représentent que très inexactement l'état de nature. « C'est faute d'avoir suffisamment remarqué combien ces peuples [les sauvages] étaient déjà loin du premier état de « nature » que plusieurs se sont trompés sur les penchants primitifs de l'homme, qu'on lui a prêté par exemple une cruauté native. Sans doute le sauvage est plus proche de la nature ; à travers son état mental il est plus facile à certains égards d'apercevoir le fond originel parce qu'il est moins dissimulé par les acquêts de la civilisation. Mais ce n'est déjà plus [118] qu'une image altérée et qu'on ne doit consulter qu'avec réserve et précaution. Mais alors, comment procéder ? Rousseau ne s'abuse pas sur les difficultés de sa tentative. « Une bonne solution du problème suivant ne me paraîtrait pas indigne des Aristote et des Plin de notre siècle. Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel, et quels sont les moyens de faire ces expériences au sens de la société ? » (*ibid.*, préface). Ces expériences sont impossibles ; par quels procédés les remplacer ? Rousseau ne les indique pas expressément. Mais les principaux sont les suivants : 1° Observation des animaux qui sont des exemples de ce que peut être une vie mentale, abstraction faite de toute influence sociale ; 2° L'observation des sauvages, sous les réserves faites précédemment ; 3° Une sorte de dialectique qui a pour objet de rattacher déductivement aux institutions sociales à venir (par exemple au langage) tous les éléments mentaux qui semblent y être logiquement impliqués.

Mais pourquoi Rousseau procède-t-il ainsi ? Pourquoi la théorie de l'état de nature, ainsi définie, est-elle à la base du système ? C'est que, répond-il lui-même, cette condition primitive est « la racine » de l'état civil. « Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine » (*ibid.*, 1^{re} partie). En effet, il paraît à Rousseau de toute évidence que la

société n'a pu être que la mise en œuvre des propriétés caractéristiques de la nature individuelle. C'est donc de celle-ci qu'il faut partir et c'est à elle qu'il faut revenir. [119] Pour juger ce qui a été fait, c'est-à-dire les formes historiques de l'association, il faut voir ce qu'elles sont par rapport à cette constitution fondamentale, si elles en dérivent logiquement ou si elles la faussent ; et pour déterminer celle qui doit les remplacer, c'est à l'analyse de l'homme naturel qu'il faut demander les prémisses du raisonnement. Mais, pour atteindre cet homme naturel, il est indispensable d'écarter tout ce qui, en nous, est un produit de la vie sociale. Autrement, on tournerait dans un cercle vicieux. On justifierait la société avec elle-même, c'est-à-dire avec les idées ou les sentiments qu'elle-même a mis en nous. On prouverait le préjugé par le préjugé. Pour faire une œuvre critique vraiment efficace, il faut donc échapper à l'action de la société, la dominer, et reprendre à nouveau l'enchaînement logique des choses de par l'origine. Tel est l'objet de l'opération qui vient d'être décrite. La préoccupation constante de Rousseau est de ne pas « commettre la faute de ceux qui, raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la société » (*ibid.*, 1^{re} partie). Pour cela, il faut se débarrasser de tous les préjugés, vrais ou faux, d'origine sociale, ou, comme il dit, « écarter la poussière et le sable qui environnent l'édifice », pour « apercevoir la base inébranlable sur laquelle il est élevé » (*ibid.*, préface, *in fine*). Cette base inébranlable, c'est l'état de nature.

On ne peut pas n'être pas frappé de la ressemblance qu'il y a entre cette méthode et celle de Descartes. L'un et l'autre estiment que la première opération de la science doit consister en une sorte de purgation intellectuelle, ayant pour [120] effet de mettre en dehors de l'esprit tous les jugements médiats qui n'ont pas été scientifiquement démontrés, de manière à dégager les propositions évidentes d'où toutes les autres doivent être dérivées. D'un côté comme de l'autre, il s'agit de débayer le sol de toute la poussière inconsistante qui l'encombre afin de mettre à nu le roc solide sur lequel doit reposer tout l'édifice de la connaissance, ici théorique, là pratique. La conception d'un état de nature n'est donc pas simplement, comme on l'a cru parfois, le produit d'une rêverie sentimentaliste ¹⁵⁹, une restauration philosophique des anciennes croyances relatives à l'âge d'or ; c'est un procédé de

¹⁵⁹ Les dernières lettres du mot ne sont pas formées. Le mot « sentimentaliste » ne figure sans doute pas au dictionnaire de Littré, mais Durkheim n'hésitait pas à forger des mots pour mieux exprimer sa pensée et il n'a pas écrit simplement « sentimentale » [note de Xavier LÉON].

méthode ¹⁶⁰, quoique d'ailleurs, en appliquant cette méthode, Rousseau ait pu dénaturer les faits pour les voir de la manière la plus conforme à ses passions personnelles. Elle est due, non à une représentation, optimiste à l'excès, de ce que fut réellement l'humanité primitive, mais au besoin de déterminer quels sont les attributs fondamentaux de notre constitution psychologique.

[121]

Le problème étant posé dans ces termes, voyons comment Rousseau l'a résolu. En quoi consiste selon lui l'état de nature ?

Ce qui caractérise l'homme dans cette condition – réelle ou idéale, il n'importe – c'est un parfait équilibre entre ses besoins et les ressources dont il dispose. La raison en est que l'homme naturel est réduit aux seules sensations. « Plus on médite sur ce sujet, plus la distance des pures sensations aux plus simples connaissances s'agrandit à nos regards ; et il est impossible de concevoir comment un homme aurait pu, par ses seules forces, franchir un si grand intervalle » (*ibid.*, 1^{re} partie). Deux considérations ont conduit Rousseau à cette proposition : 1^o l'exemple des animaux qui n'ont que des sensations et qui pensent pourtant « Tout animal a des idées, puisqu'il a des sens » 2^o la théorie de Condillac admise par lui sur l'origine des connaissances générales et abstraites ; elles sont impossibles sans le langage ; or [122] le langage est un produit de la vie sociale. On peut donc en toute

¹⁶⁰ On rapprochera avec intérêt cette interprétation de Durkheim de celle qu'exprime M. Robert DERATHÉ dans son étude citée ci-dessus sur Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p. 377 : « Sa conception [de Rousseau] de l'état de nature est souvent mal comprise parce qu'on y voit uniquement une apologie de « l'homme sauvage », une glorification de « l'antique innocence » ou de « l'heureuse vie de l'âge d'or ». En réalité, dit M. Derathé, cette hypothèse a « une tout autre portée » et il rappelle ce jugement de Durkheim dans sa Détermination du fait moral (in Bull. de la Soc. fr. de Philosophie, avril 1906, p. 132, ou Sociologie et Philosophie, p. 179) : « Il y a longtemps que Rousseau l'a démontré : si l'on retire de l'homme tout ce qui lui vient de la société, il ne reste qu'un être réduit à la sensation et plus ou moins indistinct de l'animal ». La fiction de l'état de nature est précisément destinée à établir cette proposition. Et plus loin (p. 379), M. Derathé poursuit : « Il [Rousseau] a montré que le développement intellectuel et moral de l'homme est une conséquence de la vie sociale, et de ce point de vue il peut être considéré comme le précurseur de la sociologie contemporaine. C'est en s'inspirant des analyses de Rousseau que DURKHEIM écrit dans la Division du travail social (5^e éd., Paris, 1926, p. 338) : « La grande différence qui sépare l'homme de l'animal, à savoir le plus grand développement de sa vie psychique, se ramène à celle-ci : sa plus grande sociabilité ». Durkheim a d'ailleurs eu pleinement conscience d'avoir subi l'influence de Rousseau, qui était l'un de ses auteurs préférés. » [A.C].

sécurité nier de l'état de nature toutes ces idées qui supposent un système de signes articulés.

Cela étant, l'homme ne peut désirer que les choses qui se trouvent dans son milieu physique immédiat, puisque ce sont les seules qu'il se représente. Il n'aura donc que des désirs physiques et des désirs très simples. « Ses désirs ne passent pas ses besoins physiques, les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle, et du repos » (*ibid.*). Il ne se préoccupe même pas d'assurer par avance, dans l'avenir, la satisfaction de ses appétits. Sa connaissance purement sensible ne lui permet pas d'anticiper l'avenir ; il ne pense rien au delà du présent. « Ses projets s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée ». De là son imprévoyance bien connue. Or de tels besoins sont aisés à satisfaire. La nature y a pourvu. Il est très exceptionnel que ces choses qui lui sont nécessaires fassent défaut. L'harmonie se réalise d'elle-même ; l'homme a tout ce qu'il désire parce qu'il ne désire que ce qu'il a. « Ne désirant que les choses qu'il connaît et ne connaissant que celles dont la possession est en son pouvoir... rien ne doit être si tranquille que son âme et rien si borné que son esprit » (note 11). D'ailleurs, quand bien même les produits de la civilisation seraient mis à sa portée, ils le laisseraient indifférent ; car ils ne peuvent avoir de valeur en dehors de cette civilisation d'où ils résultent. Supposez que les instruments de labourage et l'art de l'agriculture eussent été miraculeusement apportés par quelque dieu à l'homme primitif, qu'en eût-il fait ? Quel intérêt [123] eut-il eu à cultiver la terre, tant qu'il n'y avait pas de propriété garantie, tant que les produits de son travail ne lui étaient pas garantis ? Or l'institution effective d'un droit de propriété sanctionné suppose la société. En résumé, dans cette situation, l'homme est en équilibre avec son milieu, parce qu'il est purement physique et ne dépend alors que du milieu physique et de lui seul. La nature qui est en lui correspond nécessairement à celle qui est au dehors. L'une est l'image de l'autre. Les conditions mêmes d'un désaccord manquent complètement.

Dans ces conditions, quels seront les rapports des hommes entre eux ? Ce ne sera pas l'état de guerre. Rousseau rejette la théorie de Hobbes qu'il prend très souvent à partie, non sans violence, tout en vantant son génie. L'hypothèse de l'état de guerre lui paraît inadmissible pour deux raisons : 1° Le ressort même de la guerre fait défaut, à savoir le besoin non satisfait. Puisque l'homme a ce qu'il lui faut, pourquoi attaquerait-il autrui ? Hobbes n'est arrivé à son système qu'en prê-

tant à l'homme naturel la sensibilité complexe du civilisé ; 2^o Hobbes a refusé à tort à l'homme primitif tout sentiment de pitié. Comme une telle vertu précède toute réflexion, on n'est pas fondé à la nier dans l'état de nature. On en retrouve d'ailleurs des signes chez les animaux. Tout ce qu'implique la commisération, c'est une identification « de l'animal spectateur ... avec l'animal souffrant ». Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement ».

On a voulu, il est vrai, voir une contradiction entre ce passage, et cet autre, que l'on trouve [124] dans *l'Essai sur l'Origine des Langues* (chap. IX) : « Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes, en nous identifiant avec l'être souffrant... Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises ! Comment imaginerais-je des maux dont je n'ai nulle idée ? Comment souffrirais-je en voyant souffrir un autre... si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi. Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément... ni pitoyable... » C'est pourquoi les hommes ne se connaissant pas comme frères « se croyaient, dit-il au même endroit, ennemis les uns des autres... Ne connaissant rien, ils craignaient tout ; ils attaquaient pour se défendre. » Comme cet *Essai* est postérieur aux deuxièmes *Discours* ¹⁶¹, on s'est demandé si la pensée de Rousseau n'avait pas varié et s'il ne s'était pas rapproché de Hobbes et de la théorie de l'état de guerre. Mais ce qui doit faire écarter cette interprétation, c'est que, dans le même chapitre du même ouvrage, on lit : « Ces temps de barbarie étaient le siècle d'or... toute la terre était en paix ». Tout ce que veut dire Rousseau dans le passage controversé, c'est que pour voir un homme, un semblable, dans tout être humain, quel qu'il soit, il faut des facultés d'abstraction et de réflexion que n'ont pas les primitifs. Pour ceux-ci, l'humanité s'arrête à leur entourage immédiat, au petit cercle d'individus avec lesquels ils sont en rapport. « Ils avaient l'idée d'un père, d'un fils, d'un frère, et non pas d'un homme. Leur cabane contenait tous leurs semblables... hors eux et leur famille [125] l'univers ne leur était rien » (*ibid.*). La pitié ne pouvait donc s'exercer activement que dans ce petit milieu. « De là, les contradictions apparentes qu'on voit entre les frères des nations... des mœurs si féroces et des cœurs si tendres ; tant d'amour pour leur famille et d'aversion pour leur espèce. » Il ne revient donc aucunement sur cette affirmation que la pitié est un sentiment naturel à l'homme et antérieur à la réflexion.

¹⁶¹ Il s'agit du *Discours sur l'inégalité*. [A.C.].

Il fait seulement remarquer que la réflexion est nécessaire pour que la pitié s'étende à toute l'humanité. Tout au plus pourrait-on voir dans l'*Essai* une détermination et une correction partielle de l'idée développée dans le deuxième *Discours*. De plus et en tout cas, il continue à rejeter formellement le pessimisme présocial de Hobbes. Si restreint que fût alors le champ d'action de la pitié, il n'en résultait pas la guerre ; car les hommes ne se rencontraient pas : « Les hommes, si l'on veut, s'attaquaient dans leurs rencontres ; mais ils se rencontraient rarement. Partout régnait l'état de guerre, et la terre était en paix » (même chapitre).

Mais de ce que l'homme naturel n'est pas un loup pour ses semblables, il ne suit pas qu'il soit porté à s'unir à eux par des liens durables et à former avec eux des sociétés proprement dites. En effet, il n'en a ni les moyens, ni les besoins. Il n'en a pas les moyens : car, son intelligence, réduite aux sensations actuelles, ignorante de l'avenir, ne peut même pas se faire une idée de ce que serait une telle association dont il n'a aucun exemple sous les yeux ; à elle seule, l'absence de langage suffit à rendre impossibles les relations sociales. En second lieu, pourquoi aspirerait-il à une telle existence ? [126] Ses désirs sont satisfaits ; partant, il ne peut rien ambitionner au delà de ce qu'il a. « Il est impossible d'imaginer pourquoi, dans cet état primitif, un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme, qu'un singe ou un loup de son semblable » (2^e *Discours*, 1^{re} partie). On dit que rien n'eût été aussi misérable que l'homme dans une telle condition ; mais d'abord, qu'importe, si la nature l'a fait de telle sorte qu'il n'eût aucun désir d'en sortir. De plus, le mot de misère n'a pas de sens s'il ne veut pas dire privation douloureuse. Or, de quoi est privé un être à qui il ne manque rien, « dont le cœur est en paix et le corps en santé ? » Est-ce que le sauvage se plaint de son existence et cherche à s'en défaire ? Il n'en aurait souffert que s'il avait eu l'idée d'un autre état et si, en outre, cet état lui était apparu sous un aspect séduisant. Mais « grâce à une providence très sage, les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer ». Il n'avait que l'instinct, et l'instinct lui suffisait, mais ne l'induisait aucunement à la vie sociale. Pour vivre en société, il lui fallait la raison qui est l'instrument d'adaptation au milieu social comme l'instinct est l'instrument d'adaptation au milieu physique. Elle vint à son heure ; mais elle n'était que virtuelle dans le principe ¹⁶².

¹⁶² Lire tout le passage, très important ; car il montre que la vie sociale n'est pas une machination diabolique, mais qu'elle a été voulue providentiellement et que si la nature

[127]

Il faut donc se représenter l'homme naturel « errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement ». Il ne faut donc pas dire de l'homme considéré à cette phase de son développement qu'il est insociable, mais qu'il est associable. « Il n'est pas réfractaire à la société ; mais il n'y est pas enclin. Il a en lui les germes qui, développés, deviendront les vertus sociales, les inclinations sociales ; mais ils ne sont que des puissances. La *perfectibilité*, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes ». (2^o *Discours*, 1^{re} partie, *in fine*). De même, l'homme n'est, dans cette condition, ni moral, ni immoral ; il est amoral. « Les hommes, dans cet état, n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale ni de devoirs connus ne pouvaient être ni bons ni méchants et n'avaient ni vices ni vertus » (*ibid.*). La moralité n'a pu naître qu'avec la société. A cet état neutre, Rousseau donne souvent le nom d'état d'innocence.

Un tel état est-il l'idéal le plus parfait que puissent se proposer les hommes ? Il est parfait en son genre, par rapport aux conditions déterminées auxquelles il répond. Tant que ces conditions ne changent pas, à supposer qu'elles aient jamais été données intégralement d'une manière durable et générale, il n'existe rien de mieux, puisque l'équilibre entre l'être et ce qu'on appellerait aujourd'hui son milieu ne laisse rien à désirer. Autrement dit, en tant que [128] l'homme n'a de rapport qu'avec le milieu physique, l'instinct et la sensation suffisent à tous ses besoins. Il ne saurait désirer rien d'autre et les aptitudes différentes qui sommeillent en lui ne sont aucunement incitées à s'éveiller. Par suite, il est heureux. Mais que les choses changent et les conditions de son bonheur ne peuvent plus rester les mêmes. Ce sont ces changements qui ont donné naissance aux soucis. Il a fallu que l'équilibre existant se rompit, ou, s'il n'a jamais existé avec quelque stabilité, il a fallu que dès l'origine quelques causes l'empêchassent d'être complet. Quelles sont ces causes ?

primitive n'y mène pas nécessairement, elle contient pourtant « en puissance » ce qui la rendra possible quand elle sera nécessaire [note de Durkheim].

[116]

Deuxième partie.
Le «Contrat social» de Rousseau

Origine des sociétés

[Retour à la table des matières](#)

Il arrive un point, dit Rousseau, dans le *Contrat Social*, « où les obstacles qui nuisent à leur conservation (des hommes) dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être » (1, 6, début). Expliquer la genèse des sociétés, c'est trouver ces forces antagonistes de l'état de nature. Rousseau reconnaît qu'un tel problème ne peut être résolu que par voie de conjectures « les événements que j'ai à décrire ayant pu, dit-il, arriver de plusieurs manières » (2^e Discours, 1^{re} partie, *in fine*). Mais, outre que ces conjectures ont déjà une grande vraisemblance parce qu'elles se déduisent logiquement de la définition de l'état de nature, le détail des événements qui ont pu avoir lieu importe peu [129] aux conséquences qui seront tirées du système.

La société ne peut naître que si l'homme est empêché d'être tel qu'il vient d'être dit. Mais il ne peut être empêché que par quelque cause qui lui est extérieure ; et puisque le seul milieu extérieur qui l'affecte alors est le milieu physique, c'est dans le milieu physique que doit se trouver la cause. Et, en effet, si la terre avait toujours répondu à ses besoins, on ne voit pas comment l'état de nature aurait pu prendre fin. « Supposez un printemps perpétuel sur la terre ; supposez les hommes, sortant des mains de la nature, une fois dispersés parmi tout cela ; je n'imagine pas comment ils auraient jamais renoncé à leur liberté primitive et quitté la vie isolée, si convenable à leur indolence naturelle » (*Origine des Langues*,

IX). Et Rousseau appuie cette proposition sur cette remarque que « les climats doux, les pays gras et fertiles, ont été les premiers peuplés et les derniers où les nations se sont formées » (*ibid.*). Mais les résistances que les hommes rencontrèrent dans la nature stimulèrent toutes leurs facultés. « Des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brûlants qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie ». Le froid leur donna l'idée de se vêtir des peaux des bêtes qu'ils avaient tuées, le tonnerre, un volcan, joint à la nécessité de se protéger l'hiver contre des températures exceptionnelles, leur donna l'idée de conserver le feu, etc. Voilà donc que l'intelligence se développe au delà de la sensation, que des besoins nouveaux s'éveillent, l'équilibre commence à se rompre.

Pour satisfaire ces besoins nouveaux et déjà plus compliqués, le concours d'autrui pouvait [130] être utile. On ne tarda pas à s'en apercevoir. « Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares, où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables » (2^e *Discours*, II^e partie). Ainsi se formèrent d'une manière très inconsistante encore les premiers troupeaux d'êtres humains. Mille circonstances, qui sont indiquées avec plus de détails dans *l'Essai sur l'Origine des Langues*, facilitèrent les rapprochements :

« Les déluges particuliers, les mers extravasées, les éruptions des volcans, les grands tremblements de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisaient les forêts, tout ce qui dut effrayer et disperser les sauvages habitants d'un pays, dut ensuite les rassembler pour réparer en commun les pertes communes ». – « Les sources et les rivières inégalement dispensées sont d'autres points de réunion d'autant plus nécessaires que les hommes peuvent moins se passer d'eau que de feu » (*Essai*, IX). De ce premier commerce sortit un commencement de langage. On conçoit qu'entre des hommes ainsi rapprochés et forcés de vivre ensemble, il dut se former un idiome commun plutôt qu'entre ceux qui erraient librement entre les forêts » (2^e *Discours*, II^e partie).

Ainsi, une première extension des besoins physiques détermine une légère tendance aux groupements ; ces groupements, une fois constitués, suscitent à leur tour des penchants sociaux. Une fois qu'on a pris l'habitude de se rapprocher, on a besoin de ne plus vivre seuls. « On s'accoutuma à s'assembler. À force de se [131] voir, on ne put plus se passer de se voir encore ». De là naquirent des idées nouvelles, relatives aux rapports des hommes entre eux, devoirs de civilité, devoirs

concernant les engagements contractés. Dès lors, une morale embryonnaire existait. Cet état est à peu près celui où se sont arrêtés les sauvages.

Mais les hommes ne s'y tinrent pas. À mesure qu'ils étaient tirés davantage hors de l'indolence première, que leurs facultés étaient surexcitées par un commerce plus actif, leur esprit s'ouvrait à des notions nouvelles. C'est ainsi que le principe de l'agriculture se révéla à quelques-uns d'entre eux. Les autres arts en dérivèrent. L'idée d'utiliser le fer pour les travaux agricoles se présenta naturellement ; de là une première division du travail, la métallurgie d'un côté, le labourage et l'agriculture de l'autre. Puis la culture des terres nécessita leur partage ; de la propriété une fois reconnue découlèrent les premières règles de justice. La lice était dès lors ouverte à toutes les inégalités. À l'état naturel, les hommes diffèrent peu les uns des autres et surtout rien ne les incite à mettre en saillie les différences qui les distinguent, à les développer et à les accentuer. Mais désormais une prime était offerte à celui qui ferait le plus et le mieux ; la concurrence mettait tous les individus aux prises par cela seul que les convoitises étaient allumées. « C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets et commencent à [132] influencer dans la même proportion sur le sort des particuliers » (2^e Discours, II^e partie).

Mais du moment qu'il y eut des puissants et des misérables, des riches et des pauvres, « la société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le genre humain, avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites... se mit lui-même à la veille de sa ruine » (*ibid.*). Ainsi l'état de guerre n'est pas l'origine de l'état social, comme le pensait Hobbes, c'en est, au contraire l'effet. Il faut qu'une première association ait déchaîné leurs passions, étendu leur intelligence, rompu en un mot, l'équilibre originel pour qu'ils aient eu la pensée de chercher à s'assurer un bonheur autre que celui dont ils jouissaient et cela au détriment les uns des autres. Mais une fois que cette calamité se fut abattue sur l'humanité, le riche, qui, ayant le plus à perdre, était le plus éprouvé, en vint naturellement à concevoir « le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain : ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires ». Dans cette vue, il proposa à ses compagnons d'instituer des règlements de justice

et de paix auxquels tous fussent obligés de se conformer, c'est-à-dire de réunir toutes les forces particulières en un pouvoir suprême qui protégeât et défendit tous les membres de l'association. Ainsi se fondèrent les lois et les gouvernements.

Telles sont les origines de l'état civil. Si l'on songe aux termes dans lesquels le problème se posait pour Rousseau, on ne peut pas ne pas admirer l'ingéniosité dialectique avec laquelle il [133] s'en tire. Il part de l'individu et sans prêter à ce dernier la moindre inclination sociale, sans [...] ¹⁶³ lui attribuer d'inclinations contraires, de nature tout au moins à rendre la société nécessaire par les conflits et les maux qu'elles engendreraient, il entreprend d'expliquer comment un être, aussi foncièrement indifférent à tout ce qui est vie commune, a été amené à former des sociétés. C'est comme si, en métaphysique, après avoir posé que le sujet se suffit à soi-même, on entreprenait d'en déduire l'objet. Le problème est évidemment insoluble et, par conséquent, on peut être assuré par avance que la solution proposée par Rousseau est grosse de contradictions. Mais il s'en faut qu'elle ne soit pas spéculative ; et c'est ce qu'il importe de comprendre. Pour en bien saisir la suite, il faut d'abord avoir présent à l'esprit combien est instable l'équilibre originel. Il ne faut pas oublier, en effet, que si la vie sociale n'existe pas dans le principe, les germes en sont dès lors donnés. Ils sont à l'état d'enveloppement ; mais que des circonstances favorables se rencontrent et ils ne pourront pas ne pas se développer. L'homme ne sent pas alors le besoin de se perfectionner, mais il est dès lors perfectible. C'est même là, dit Rousseau, la qualité spécifique qui le distingue le plus de l'animal (2^e *Discours*, 1^{re} partie). Il n'est donc pas, comme la bête, fermé au changement ; son intelligence et sa sensibilité ne sont pas prises dans des moules définis et immuables. Mais il y a en lui une cause d'instabilité toujours latente, qu'un rien peut faire [134] passer à l'acte. Il faudrait que le milieu restât perpétuellement immobile, invariable, pour que l'homme ne variât pas ; ou plutôt, il faudrait que tout dans le milieu répondit exactement à l'organisation naturelle, sans que rien vînt le gêner, pour qu'elle restât intacte. Rien donc de plus précaire. Or, une fois l'équilibre rompu, c'en est fait ; les désordres s'engendrent les uns les autres. Une fois que la borne naturelle est franchie, il n'est plus rien qui contienne la nature dévoyée. Les passions s'engendrent les unes les autres ; elles stimulent l'intelligence, celle-ci vient leur offrir des objectifs nouveaux qui les excitent, les exaspèrent. Les satisfactions mêmes qui leur sont accordées les rendent plus exi-

¹⁶³ Mot illisible. [X.L.].

geantes. « Le superflu éveille la convoitise ; plus on obtient, plus on désire » (fragment intitulé *Distinction fondamentale*, extrait des manuscrits de Neufchâtel, édition Dreyfus-Brisach, 312). C'est ainsi que les hommes se trouvent avoir de plus en plus besoin les uns des autres, et par cela même, tombent de plus en plus dans un état de dépendance mutuelle. C'est ainsi que *naturellement* on sort de *l'état de nature*.

La formule paraît contradictoire ; elle exprime pourtant bien la pensée de Rousseau. Attachons-nous à la comprendre.

Ce sont des causes naturelles qui, peu à peu, amènent l'homme à former des sociétés. Mais la société n'est pas pour cela chose naturelle, parce qu'elle n'est pas impliquée logiquement dans la nature de l'homme. L'homme n'était pas nécessité par sa constitution primitive à la vie sociale. Les causes qui ont donné naissance à cette dernière sont extérieures à la nature humaine ; [135] elles sont d'ordre adventice. Rousseau va même jusqu'à dire qu'elles sont fortuites, qu'elles auraient pu ne pas être. « Après avoir montré, dit Rousseau, que les vertus sociales ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive, il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu amener l'homme et le monde au point où nous les voyons » (2^e *Discours*, 1^{re} partie, *in fine*). En effet, la société se constitue parce que les hommes ont besoin les uns des autres ; or, naturellement, cette mutuelle assistance ne leur est aucunement nécessaire. Chacun peut se suffire. Il faut donc que des circonstances extérieures viennent augmenter les besoins et par conséquent changer la nature de l'homme.

Mais ce n'est pas tout, il est encore une autre raison pour dire de la société qu'elle n'est pas naturelle. Elle est en quelque sorte artificielle au deuxième degré. Non seulement cette interdépendance réciproque, qui est la première cause motrice de l'évolution sociale, n'est pas fondée dans la nature de l'homme, mais encore, une fois qu'elle existe, elle ne suffit pas à elle seule à faire des sociétés. Il faut qu'à cette première base, qui est déjà un produit de l'art humain, quelque chose d'autre se surajoute qui vient de la même origine. En effet, ce commerce, tant qu'il n'est pas réglé et organisé d'une manière définie, ne constitue pas une société. Il lui manque « cette liaison des parties qui constitue le tout » (*Manuscrit de Genève*, chap. II, p. 248 [136] de l'édition Dreyfus). Une société, c'est « un être moral qui a

des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent. Si l'agrégation résultant de ces vagues relations formaient vraiment un corps social, il y aurait une sorte de sensorium commun qui survivrait à la correspondance de toutes ces parties ; le bien et le mal public ne seraient pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple agrégation, mais il résiderait dans la raison qui les unit ; il serait plus grand que cette somme et loin que la félicité publique fût établie sur le bonheur des particuliers c'est elle qui en serait la source » (*ibid.*, p. 249). Or le seul fait que les hommes ont l'idée qu'ils peuvent se rendre des services, qu'ils ont pris l'habitude de s'en rendre, joint même au sentiment qu'il y a entre eux tous quelque chose de commun, qu'ils sont tous membres du genre humain, tout cela réuni ne les groupe pas en une individualité morale, d'un genre nouveau, ayant sa physionomie et sa constitution propre. Ce n'est donc pas une société. Ainsi « il est certain que le genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent ».

Ce remarquable passage prouve que Rousseau avait un sentiment très vif de la spécificité du règne social ; il le concevait très nettement comme un ordre de faits hétérogènes par rapport aux faits purement individuels. C'est un monde nouveau qui se surajoute au monde purement psychique. Une telle conception est [137] bien supérieure à celle même de théoriciens récents, comme Spencer, qui croient avoir fondé en nature la société quand ils ont fait voir que l'homme a une vague sympathie pour l'homme et qu'il a tout intérêt à échanger des services avec ses semblables. De tels sentiments peuvent bien assurer entre les individus des contacts passagers ; mais ces rapprochements intermittents et superficiels, auxquels manque, selon le mot de Rousseau, « cette liaison des parties qui constitue le tout » ne sont pas des sociétés. C'est ce qu'a compris Rousseau. Pour lui, la société n'est rien si elle n'est pas un corps un et défini, distinct de ses parties. Le corps politique, dit-il ailleurs, pris individuellement peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête... les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine et qu'on ne saurait blesser en aucune partie qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé » (*Economie Politique*). Seulement, comme il n'y a de réel et de naturel que

l'individu, il en résulte que le tout ne peut être qu'un être de raison. « Le corps politique n'est qu'un être de raison » (Fragm. *Des Dist. fond.*, édition Dreyfus, p. 308). Ce sont les individus qui le créent de leurs propres mains, et comme ils restent tout le substantiel de l'assemblage ainsi constitué, celui-ci n'atteint jamais le même degré d'unité et de réalité qu'ont les œuvres de la nature : « La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets. Les citoyens ont beau s'appeler membres de [138] l'État, ils ne sauraient s'unir comme de vrais membres le sont au corps ; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation » (*ibid.*, p. 310). Rousseau ignorait qu'il y a des organismes naturels où les parties ont la même individualité.

Ce n'est pas seulement le corps politique qui est un être de raison, mais aussi la famille. Elle est bien, si l'on veut, un groupe naturel en ce sens, en tant que les enfants sont unis aux parents par le besoin qu'ils ont d'eux pour pouvoir se conserver. Mais ce besoin ne dure qu'un temps. Quand l'enfant est en état de se suffire, il ne reste attaché à ses parents que s'il le veut bien. Il n'y a rien dans l'existence des choses qui l'oblige à demeurer associé avec ses ascendants. « S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement » (*Contrat*, 1, 2). Mais il résulte de nombreux passages que cette association conventionnelle fut la première qui se forma. Parfois même ¹⁶⁴, il semble la considérer comme contemporaine de l'état le plus primitif.

En résumé, toute société est un être artificiel à la fois parce que l'homme n'en a pas naturellement besoin et qu'elle est essentiellement un corps organisé, alors qu'il n'y a pas de corps sociaux parmi les corps naturels. Ces deux idées, que nous sommes habitués à opposer l'une à l'autre, la conception de la société comme un être de raison et la conception de la société comme un organisme, se rencontrent toutes deux [139] chez Rousseau, et, bien loin qu'il soit passé de l'une à l'autre par suite d'une évolution consciente ou inconsciente, qu'il aurait cherché à dissimuler au public et peut-être à lui-même, elles sont étroitement solidaires dans sa pensée. L'une lui paraît impliquer l'autre. C'est parce que la société est un organisme qu'elle est une œuvre d'art ¹⁶⁵. Car d'une part, elle est, de ce point de vue, quelque

¹⁶⁴ Voir passages cités de l'*Essai sur l'origine des langues* [note de Durkheim].

¹⁶⁵ A propos de ce passage, M. DERATHÉ (Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p. 412) croit pouvoir faire observer que « Durkheim n'interprète pas exactement

chose de supérieur aux individus, alors qu'il n'y a rien dans la nature au delà des individus. Sans doute, formulée en ces termes, la théorie peut apparaître contradictoire. Il peut paraître plus logique de dire que, s'il y a quelque chose au-dessus des individus, il y a quelque chose en dehors d'eux. Mais c'est toujours pour l'esprit un travail laborieux que celui qui a pour effet d'étendre le cercle des choses naturelles et il recourt à toute sorte de subterfuges et d'échappatoires avant de se résigner à modifier aussi gravement le système des idées. La contradiction est-elle moindre chez Spencer qui, d'un côté, fait de la société un produit de la nature, un être vivant au même titre que les autres êtres, et qui, de l'autre, la dépouille de tout caractère spécifique en la réduisant à n'être qu'une juxtaposition mécanique [140] d'individus ? Rousseau tout au moins s'efforce de résoudre le problème sans abandonner aucun des deux principes en présence : le principe individualiste qui est à la base de sa théorie de l'état de nature comme à la base de la théorie du droit naturel chez Spencer : et le principe contraire, que l'on devrait pouvoir appeler le principe socialiste, si le mot n'avait pas un tout autre sens dans la langue des partis, et qui est à la base de sa conception organique de la société. Nous verrons que la coexistence de ces deux principes explique le double aspect que présentent non seulement la philosophie sociale de Rousseau, ce qu'on pourrait nommer sa sociologie, mais encore ses doctrines politiques.

Mais cela posé, convient-il d'aller plus loin ? Etant donné que la société n'est pas dans la nature, faut-il en conclure qu'elle est contre nature, c'est-à-dire qu'elle est et ne peut être qu'une corruption de la nature humaine, le résultat d'une sorte de chute et de dégénérescence ; en un mot, qu'elle est par elle-même un mal, qu'on peut réduire, non faire disparaître ?

Il faut distinguer. Telle qu'elle est actuellement, elle est certainement une monstruosité anormale qui ne s'est constituée et ne se maintient que par un concours de circonstances accidentelles et déplorables. En effet, le développement social a suscité des inégalités artificielles qui sont tout à fait contraires à celles que comporte l'état de nature. L'inégalité naturelle ou physique est celle qui

la pensée de Rousseau ». En effet, dit-il, « selon Rousseau, ce serait plutôt l'inverse. Pour lui, l'État – c'est en effet de la société civile qu'il s'agit ici – est essentiellement un corps artificiel et c'est parce qu'il est un corps artificiel qu'on peut à la rigueur le comparer au corps humain. Il ne faut pas accorder à cette comparaison la valeur d'une théorie scientifique car il s'agit là, en réalité, d'une comparaison banale dont Grotius et surtout Hobbes s'étaient servis avant Rousseau. » [A.C.].

« consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme ; l'autre, qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, dépend d'une sorte de convention... [141] [Elle] consiste dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux » (2e *Discours*, début). Ces conventions ont pour effet de mettre entre les mains d'individus, ou de certains groupes d'individus, qui à l'état de nature ne seraient pas supérieurs aux autres, parfois même leur seraient inférieurs, des forces exceptionnelles qui leur confèrent, par conséquent, une supériorité contre nature. « Il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage et qu'une poignée de gens regorge de superfluités tandis que la multitude affamée manque du nécessaire » (2^e *Discours*, dernières lignes). C'est surtout l'institution conventionnelle de l'hérédité qui a suscité ces inégalités artificielles. D'ailleurs, à l'état de nature, c'est à peine si l'inégalité existe. C'est l'évolution sociale qui en stimule le développement et surtout « elle devient stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois ».

Cette première violation de la loi de nature en a entraîné une autre. Parce que les hommes sont devenus inégaux, ils sont tous tombés sous la dépendance les uns des autres. La société, par suite, est faite de maîtres et d'esclaves. Et les maîtres eux-mêmes sont esclaves en un sens de ceux qu'ils dominent. « Tel se croit maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux » (*Contrat* I, 1). « La domination même est servile, quand elle tient à l'opinion » (*Emile*, II). Car on dépend des préjugés de ceux [142] qu'on gouverne avec des préjugés ¹⁶⁶. Or cette dépen-

¹⁶⁶ Durkheim a écrit ici : « Lire le passage ». Voici donc tout ce passage : « Ceux qui t'approchent n'ont qu'à savoir gouverner les opinions du peuple que tu crois gouverner ou des favoris qui te gouvernent ou celles de ta famille ou les tiennes propres : ces vizirs, ces courtisans, ces prêtres, ces soldats, ces valets, ces caillottes, et jusqu'à des enfants, quand tu serais un Thémistocle en génie, vont te mener, comme un enfant toi-même au milieu de tes légions. Tu as beau faire, jamais ton autorité réelle n'ira plus loin que tes facultés réelles. Sitôt qu'il faut voir par les yeux des autres, il faut vouloir par leurs volontés. Mes peuples sont mes sujets, dis-tu fièrement. Soit. Mais toi, qu'es-tu ? le sujet de tes ministres. Et tes ministres à leur tour, que sont-ils ? les sujets de leurs commis, de leurs maîtresses, les valets de leurs valets. Prenez tout, usurpez tout, et puis versez l'argent à pleines mains ; dressez des batteries de canon, élevez des gibets, des roues ; donnez des lois, des édits, multipliez les espions, les soldats, les bourreaux, les prisons, les chaînes : pauvres petits hommes, de quoi vous sert tout cela, vous n'en serez ni mieux servis, ni moins volés, ni moins trompés, ni plus absolus. Vous direz toujours : nous voulons ; et vous ferez toujours ce que voudront les autres. » [A.C.].

dance mutuelle des hommes est contre nature. Naturellement, les hommes sont indépendants les uns des autres. Tel est le sens de la fameuse proposition : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers ». A l'état naturel, il ne dépend que de la nature, du milieu physique, c'est-à-dire des forces impersonnelles, invariables, qui ne sont entre les mains d'aucun individu en particulier, mais qui dominant tous les individus également.

Cette impersonnalité des forces physiques, et la constance qui caractérise leur mode d'action, sont certainement, aux yeux de Rousseau, un des signes auxquels on reconnaît ce qui est normal, fondé, de ce qui est anormal et accidentel. Dans sa pensée, ce qui est bon doit [143] avoir un certain degré de nécessité. Aussi, une des raisons qui lui font regarder comme morbide l'état social actuel, c'est l'extrême instabilité qu'il présente. Dès qu'un commerce a commencé entre les hommes, « naissent, dit-il, des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement, cent travaillant à les détruire pour un qui travaille à les fixer » (*Manuscrit de Genève*, II, édit. Dreyfus, 247). Et dans *l'Emile* : « Tout est mêlé dans cette vie, on n'y reste pas deux moments dans le même état. Les affections de nos âmes ainsi que les modifications de nos corps y sont dans un flux perpétuel (II) ». C'est que les volontés particulières sont toutes contraires les unes aux autres. Chacune suit son sens et, par conséquent, elles se heurtent toutes tumultueusement. Tantôt l'une l'emporte et tantôt l'autre ; la manière dont elles se combinent et se subordonnent les unes aux autres est donc à chaque instant bouleversée ¹⁶⁷. « Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses qui est de la nature, celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses ne nuit point à la liberté et n'engendre pas de vices ; la dépendance des hommes, *étant désordonnée*, les engendre tous et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement » (*Emile*, II). C'est qu'en effet, [144] quand l'homme ne dépend que des choses, de la nature par conséquent, comme ses besoins sont en rapport avec ses moyens, il vit nécessairement dans un état d'équilibre stable ; l'ordre se réalise automatiquement. L'homme est alors vraiment libre, car il fait tout ce qu'il veut, parce qu'il ne veut que ce qu'il peut.

¹⁶⁷ « Comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hasard produit plus souvent que la sagesse et que l'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissements humains paraissent, au premier abord, fondés sur des monceaux de sable mouvant. » (Deuxième Discours, préface) [note de Durkheim].

« L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qui lui plaît » (*Emile*, II).

La liberté telle que la conçoit Rousseau résulte donc d'une sorte de nécessité. L'homme n'est libre que quand une force supérieure à lui s'impose à lui, à condition toutefois qu'il accepte cette supériorité et que sa soumission ne soit pas obtenue par des mensonges et des procédés artificiels. Il est libre s'il est contenu ; tout ce qu'il faut, c'est que l'énergie qui le contient soit réelle, et non de pure fiction comme celle qu'a développée la civilisation. Car c'est à cette condition seule qu'il peut vouloir cette domination. C'est pourquoi Rousseau ajoute : « Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes deviendrait alors celle des choses » (*Emile*, II).

Mais si l'état civil, tel qu'il est, viole la loi de nature, en est-il de même de tout état civil ? Le mal actuel est-il impliqué nécessairement dans toute organisation sociale, ou bien au contraire résulte-t-il d'une erreur, susceptible d'être corrigée ? Y a-t-il entre l'état de nature et la vie en société une antithèse irréductible, ou bien quelque conciliation est-elle possible ?

On a souvent prêté à Rousseau cette opinion que la perfection n'était possible pour les [145] hommes que dans l'isolement, qu'ils étaient condamnés à se corrompre et à dégénérer dès qu'ils se mettaient à vivre ensemble. L'âge d'or serait tout entier derrière nous et nous l'aurions perdu sans retour du jour où nous aurions renoncé à la sainte simplicité des temps primitifs. Nous nous en écarterions toujours davantage à mesure que nous nous engageons davantage dans le réseau des liens sociaux. De ce point de vue, le *Contrat Social* devient inintelligible. Car si la société est par elle-même un mal, il n'y a, semble-t-il, à s'en occuper que pour tâcher de la réduire à son moindre développement possible, et l'on ne comprend plus tant de soins et d'efforts pour lui donner une organisation positive. Surtout la part importante qui lui est faite, ainsi qu'à la discipline collective, l'étroite subordination où est placé, à certains égards, l'individu, sont tout à fait inexplicables.

Assurément, entre l'état civil qu'il a sous les yeux et l'état de nature, Rousseau n'hésite pas et préfère le second ; car c'est un état de perfection en son genre. Que, parfois même, il ait pu se laisser entraîner à des expressions violentes à propos desquelles on peut se demander si elles visent seulement les sociétés présentes ou

toute société en général, c'est possible. Étant donné les difficultés de l'entreprise sociale, on conçoit qu'il se soit laissé aller à regretter les circonstances qui ont rendu impossible l'isolement primitif. Mais rien n'autorise à supposer qu'à ses yeux cet état de perfection soit le seul possible, qu'un autre, d'un genre différent, mais de valeur au moins égale, ne puisse être défini et institué par rapport à la vie en société. Une première raison qui ne permet pas de prêter [146] à Rousseau le pessimisme radical qu'on lui a attribué, c'est que le germe de la vie sociale est donné dans l'état de nature. Pour que l'équilibre originel pût se maintenir indéfiniment, il faudrait que l'homme fût réfractaire à tout changement, qu'il ne fût pas perfectible. Or, ce qui le distingue le plus de l'animal, « c'est la faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres et réside parmi, nous, tant dans l'espèce que dans l'individu » (2^e *Discours*, 1^{re} partie).

Il est vrai que cette perfectibilité sommeille dans l'homme naturel tant que les circonstances ne viennent pas la solliciter. Il reste pourtant qu'elle est latente dès ce moment ; et par conséquent la série des événements qui en résultent, ne saurait être regardée comme nécessairement contre nature, puisqu'elle est dans la nature. Ils peuvent suivre un cours anormal, mais ils n'y sont pas prédéterminés par leurs causes. De même la raison, qui est au milieu social ce que l'instinct est au milieu physique, a été suscitée en l'homme par la Providence (2^e *Discours*) ; c'est donc que la vie sociale n'est pas contraire à l'ordre providentiel.

D'un autre côté, si l'état civil actuel est imparfait, il ne laisse pas d'avoir des perfections qui ne se retrouvent pas dans l'état de nature. Il ne faut pas oublier, en effet, que si l'homme naturel n'est pas méchant, il n'est pas bon, que la moralité n'existe pas pour lui. S'il est heureux, il ne connaît pas son bonheur. Leur félicité « est insensible aux stupides hommes des temps primitifs » (Dreyfus, p. 248). Dans le second *Discours*, Rousseau, tout en mettant en [147] relief les misères qu'engendre la civilisation, telle qu'elle est, n'en méconnaît pas la grandeur ; il paraît seulement hésiter pour savoir s'il y a compensation. « Il est à propos de suspendre le jugement que nous pourrions porter sur une telle situation jusqu'à ce que, la balance en mains, on ait examiné si le progrès de leurs connaissances est un dédommagement suffisant des maux qu'ils se font mutuellement à mesure qu'ils s'instruisent davantage » (1^{re} partie). Mais alors, s'il y a quelque moyen de corriger ou de rendre impossibles ces imperfections, la grandeur restera seule et

l'on pourra se demander si cette perfection nouvelle ne sera pas supérieure à celle de l'origine. Il restera, il est vrai, que la première aura été laborieusement acquise, mais il ne semble pas que Rousseau se pose la question de savoir si, dans ces conditions, elle sera trop chèrement achetée. La question est oiseuse d'ailleurs, car les circonstances qui rendent la société nécessaire sont données. La perfection hypothétique de l'état de nature est donc dès lors impossible.

Or, que ces vices actuels de l'état civil ne soient pas nécessaires, c'est ce que Rousseau affirmait dès le second *Discours* ¹⁶⁸. – Comment la Société peut-elle être organisée de [148] manière à assurer notre plus grand bonheur et perfectionnement ? C'est ce que le *Contrat Social* a pour objet de montrer.

¹⁶⁸ Quand on examine de près les établissements humains, dit-il, « après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'édifice, on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est fondé et on apprend à en respecter les fondements » (*Deuxième Discours*, préface). Et il bénit la Divinité d'avoir, en donnant « à nos institutions une assiette inébranlable, prévenu les désordres qui devraient en résulter et fait naître notre bonheur des moyens qui semblaient devoir combler notre misère » (*ibid.*) [note de Durkheim].

[148]

Deuxième partie.
Le «Contrat social» de Rousseau

Le *Contrat social* et la constitution du corps politique

[Retour à la table des matières](#)

Voyons d'abord, comment, d'après ce qui précède, se pose le problème.

Quand les causes qui empêchent la conservation de l'homme à l'état de nature se sont développées au delà d'un certain point, il faut, pour que nous puissions nous maintenir, qu'elles soient neutralisées par des causes contraires. Il est donc nécessaire qu'un système de forces soit constitué qui agisse dans ce sens ; et puisqu'elles ne sont pas données dans la nature, elles ne peuvent être que l'œuvre de l'homme. Mais « comme les hommes ne peuvent engendrer des forces nouvelles, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autres moyens pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert. Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs » (*Contrat*, I, 6). D'où il suit que leur *société constituée* est le seul milieu où l'homme puisse vivre, une fois que l'état de nature est devenu impossible.

Seulement, si la société, en se formant, viole la constitution naturelle de l'homme, le mal évité sera remplacé par un autre, qui ne sera pas moindre. L'homme vivra, mais vivra misérable, puisque son genre d'existence froissera sans cesse ces dispositions fondamentales. Il faut donc que [149] cette vie nouvelle puisse s'organiser sans violer la loi de nature. Comment est-ce possible ?

Rousseau va-t-il, par un vague éclectisme, chercher à édifier, au-dessus de la condition primitive, une condition nouvelle qui s'ajoute à la première sans la modifier ? Va-t-il se contenter de juxtaposer l'homme civil à l'homme naturel en laissant celui-ci intact ? Une telle entreprise lui paraît contradictoire. « Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même... il ne sera jamais ni homme ni citoyen » (*Emile*, I). « Les bonnes institutions sociales, dit-il encore, sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue... et transporter le moi dans l'unité commune ».

La conciliation ne peut donc se faire par voie de juxtaposition extérieure. Une refonte de la nature est nécessaire ; il faut que l'homme change totalement pour pouvoir se maintenir dans ce milieu qu'il crée de ses propres mains. Ainsi les attributs caractéristiques de l'état de nature doivent se transformer, tout en étant maintenus. Il n'y a donc d'autre solution que de trouver un moyen qui permette de les ajuster à ces nouvelles conditions d'existence sans les altérer essentiellement. Il faut qu'ils prennent une forme nouvelle sans cesser d'être. Pour cela, il suffit que l'homme civil, tout en différant profondément de l'homme naturel, soutienne avec la société le même rapport que l'homme naturel avec la nature physique. Comment est-ce possible ?

Si, dans les sociétés actuelles, les relations constitutives de l'état de nature sont bouleversées, [150] c'est que l'égalité primitive a été remplacée par des inégalités artificielles, et que, par suite, les hommes se sont trouvés placés sous la dépendance les uns des autres. Mais si la force nouvelle, née de la combinaison des individus en sociétés, au lieu d'être accaparée par des particuliers et individualisée, était impersonnelle et si, par suite, elle planait au-dessus de tous les particuliers, ceux-ci seraient tous égaux par rapport à elle, puisque aucun d'eux n'en disposerait à titre privé et, du même coup, ils ne dépendraient plus les uns des autres, mais d'une force qui par son impersonnalité, serait identique, *mutatis mutandis*, aux forces naturelles. Le milieu social affecterait l'homme social de la même manière que le milieu naturel affecte l'homme naturel. « Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la

moralité qui l'élève à la vertu » (*Emile*, II). Le seul moyen de remédier au mal, dit-il dans le même passage, est donc d'armer la loi « d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière ».

Et dans une lettre au marquis de Mirabeau (26 juillet 1767), voici comme il formule ce qu'il appelle *le grand problème en politique* : « Trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme ».

Toutefois ce n'est pas assez que cette force, clef de voûte du système social, soit supérieure [151] à tous les individus. Encore faut-il qu'elle soit fondée en nature, c'est-à-dire que cette supériorité ne soit pas fictive, mais puisse se justifier devant la raison. Autrement, elle sera précaire ainsi que ses effets. L'ordre qui en résultera sera instable ; il n'aura pas cette invariabilité et cette nécessité qui caractérisent l'ordre naturel. Il ne pourra se maintenir que grâce à un concours d'accidents qui, d'un instant à l'autre, peut faire défaut. Si les volontés particulières ne sentent pas que cette dépendance est légitime, cette dépendance ne sera pas assurée. Il faut donc à la société des principes qui « dérivent de la nature des choses et sont fondés sur la raison » (*Contrat*, I, 4). Même, comme la raison ne peut manquer d'examiner l'ordre ainsi constitué sous le double aspect de la morale et de l'intérêt, il faut qu'il y ait harmonie entre ces deux points de vue. Car une antinomie rendrait l'ordre social irrationnel et incertain. S'il y avait conflit entre ces deux sortes de mobiles, on ne sait jamais lequel l'emporterait. Tel est le sens d'une des premières propositions du livre : « Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées » (*Contrat*, introd.). – On peut être étonné au premier abord de voir Rousseau, pour qui la société n'est pas de la nature, dire que la force sur laquelle la société repose doit être naturelle, fondée dans la nature. Mais c'est que, ici, naturel est synonyme de rationnel. Même la confusion n'est pas sans s'expliquer. Si la société est œuvre humaine, elle est faite avec des forces naturelles ; or, elle sera naturelle, en un sens, si elle emploie ces [152] forces selon leur nature, sans leur faire violence, si l'action de l'homme consiste à combiner et à développer des propriétés qui, sans son intervention, seraient restées latentes, mais qui ne laissent pas d'être données dans les choses. Voilà comment il est possible à Rousseau de concevoir, d'une manière générale, que le milieu social, tout en étant autre que le milieu primitif, n'en soit pourtant qu'une forme nouvelle.

Ainsi les hommes pourront sortir de l'état de nature sans violer la loi de nature, à condition qu'ils puissent se réunir en sociétés sous la dépendance d'une force ou d'un même système de forces qui domine tous les particuliers tout en étant fondé en raison.

Ce résultat peut-il être atteint, et comment ? Suffirait-il que le plus fort se soumit le reste de la société ? Mais son autorité ne sera durable que si elle est reconnue comme un droit ; or, il n'y a rien dans la puissance physique qui puisse donner naissance ni à un droit ni à une obligation. De plus, si le droit suit la force, il change avec elle, cesse quand elle disparaît. Comme elle varie de mille manières, il varie de même. Mais un droit à ce point variable n'est pas un droit. Ainsi, pour que la force fasse le droit, il faut qu'elle soit fondée ; elle n'est pas fondée par cela seul qu'elle est (*Contrat*, I, 3).

Grotius avait pourtant essayé de fonder logiquement le droit du plus fort. Posant en principe qu'un particulier peut aliéner sa liberté, il en concluait qu'un peuple peut faire de même. Rousseau rejette cette théorie pour plusieurs raisons : 1° Cette aliénation n'est rationnelle que si elle se fait en échange de quelque avantage. [153] On dit que le despote assure à ses sujets la tranquillité. Mais cette tranquillité est loin d'être complète : les guerres qu'entraîne le despotisme la troublent. De plus, la tranquillité en soi et par soi n'est pas un bien : telle la tranquillité des cachots ; 2° On ne peut aliéner la liberté des générations à venir ; 3° Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, et cet abandon est sans compensation possible ; 4° Enfin, un contrat qui stipule au profit d'un des contractants une autorité absolue est vain, car il ne peut rien stipuler pour l'autre qui est sans droits. – Grotius allègue que le droit de guerre implique le droit d'esclavage. Le vainqueur ayant le droit de tuer le vaincu, celui-ci peut racheter sa vie en échange de la liberté. Mais : 1° Ce prétendu droit de tuer les vaincus reste à prouver. On dit qu'il résulte de l'état de guerre. Mais entre particuliers, il n'y a d'état de guerre chronique et organisé en quelque sorte ni dans l'état civil, où tout est sous l'autorité des lois, ni dans l'état de nature où les hommes ne sont pas naturellement ennemis, où leurs relations n'ont pas assez de constance pour être ni celles de la guerre ni celles de la paix. Un état qui n'a pas existé ne peut avoir fondé un droit. La guerre est une relation, non d'homme à homme, mais d'État à État. Veut-on parler de la guerre entre peuples et du droit de conquête ? Mais la guerre ne donne pas au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus ; elle ne saurait donc

fonder celui de les asservir. Dès que les défenseurs de l'état ennemi posent les armes, on n'a plus de droits sur leur vie. C'est seulement quand on ne peut pas soumettre l'ennemi qu'on a le droit de le tuer, ce n'est donc [154] pas le droit de tuer qui fonde le droit d'assujettir ; 2^e D'ailleurs, le contrat d'esclavage ne met pas fin à l'état de guerre. En prenant au vaincu l'équivalent de la vie, le vainqueur ne lui fait pas de grâce. Il y a acte de force, il n'y a pas autorité légitime (*Contrat*, I, 4).

Mais il y a plus, et quand même ce droit du plus fort pourrait être rationnellement justifié, il ne saurait servir de base à une société. Une société, en effet, est un corps organisé où chaque partie est solidaire du tout, et réciproquement. Or, une foule asservie à un chef n'a pas ce caractère. C'est « une agrégation, mais non pas une association » (*Contrat*, I, 5). 'En effet, les intérêts du chef sont séparés de ceux de la masse. C'est pourquoi, que le premier vienne à périr, et la multitude qui n'était unie qu'en tant qu'elle dépendait de lui se disperse. Pour qu'il y ait un peuple, il faut donc avant tout que les individus, qui en sont la matière, soient et se sentent unis entre eux de manière à former un tout dont l'unité ne dépende pas de quelque cause extérieure. Ce n'est pas la volonté du gouvernant qui peut faire cette unité ; elle doit être interne. La question de la forme du gouvernement est secondaire ; il faut d'abord que le peuple soit, pour qu'il puisse déterminer de quelle manière il doit être gouverné. .« Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple ». C'est là « le vrai fondement de la société » (*Contrat*, I, 5).

Cet acte ne peut évidemment consister qu'en une association, et par suite le problème à résoudre s'énonce ainsi : « Trouver une forme d'association [155] qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Cette association ne peut résulter que d'un contrat en vertu duquel chaque associé s'aliène lui-même avec tous ses droits à la communauté.

Par suite de ce contrat, toutes les volontés individuelles disparaissent au sein d'une volonté commune, la volonté générale, qui est la base de la société. Une force est ainsi constituée, infiniment supérieure à toutes celles des particuliers. Et cette force a une unité interne ; car les éléments d'où elle résulte ont, en y entrant, perdu, en quelque sorte, leur individualité et leur mouvement propre. En effet,

comme l'aliénation s'est faite sans réserves, nul associé n'a rien à réclamer. Ainsi se trouve abolie la tendance antisociale qui est inhérente à chaque individu, par cela seul qu'il a sa volonté personnelle. « Au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté » (*Contrat*, I, 6). Peu importe, d'ailleurs, que ce contrat ait été réellement passé, et dans les formes ou non. Peut-être les clauses n'en ont-elles jamais été énoncées. Mais elles sont admises partout tacitement, dans la mesure où la société est normalement constituée (I, 6).

Par suite de ce contrat, chaque volonté individuelle est donc absorbée dans la volonté collective. [156] Cependant cette absorption n'ôte rien à la liberté de chacun. Car « en se donnant à tous on ne se donne à personne ». Cette volonté générale n'est pas une volonté particulière qui s'assujettit les autres et les met dans un état de dépendance immorale. Elle a le caractère impersonnel des forces naturelles. On n'est donc pas moins libre parce qu'on s'y soumet. Non seulement on ne s'asservit pas en lui obéissant, mais elle seule peut nous garantir contre la vraie servitude. Car si, pour qu'elle soit possible, il nous faut renoncer à mettre autrui sous notre dépendance, la même concession est exigée d'autrui. Voilà en quoi consiste cette équivalence et cette compensation qui remet les choses en l'état. Si l'aliénation que je fais de ma personne est compensée, ce n'est pas, comme on l'a dit (Paul JANET, *Histoire de la science politique*, 4^e édit., II, 430) parce que je reçois en retour la personnalité d'autrui. Un pareil troc pourrait, à bon droit, paraître incompréhensible. Il est même contraire à la clause fondamentale du Contrat Social en vertu de laquelle c'est le corps politique, en tant qu'être moral *sui generis*, et non les individus dont il est fait, qui reçoit la personne de ses membres (« nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ») (1,6). Ce que nous recevons, c'est l'assurance que nous serons protégés contre les empiètements individuels d'autrui de toute la force du corps social. D'ailleurs, même la concession que nous faisons n'est pas un amoindrissement de notre liberté ; car on ne peut asservir les autres sans s'asservir soi-même. « La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui, elle consiste encore à ne pas [157] soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre » (8^e *Lettre de la Montagne*). De même pour l'égalité. Elle reste aussi entière qu'à l'état de nature, mais sous une forme nouvelle. Primitive-

ment, elle venait de ce que chacun formait « une unité absolue » ; maintenant, elle vient de ce que « chacun se donnant également, la condition est égale pour tous » (I, 6). Et de cette égalité naît aussi un état de paix d'un genre nouveau. « La condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres » (*ibid.*).

Il y a plus : non seulement la liberté et l'égalité sont saines et sauves, mais elles ont quelque chose de plus parfait qu'à l'état de nature. D'abord, elles sont plus assurées parce qu'elles ont pour garantie non la force particulière de chacun, mais les forces de la cité qui « sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier » (I, 9). En outre, et surtout, elles prennent un caractère moral. A l'état naturel, la liberté de chacun « n'a pour bornes que les forces de l'individu » (I, 8), c'est-à-dire que les limites opposées à celui-ci par le milieu matériel. C'est donc un fait physique, non un droit. A l'état civil, elle est limitée et réglée par la volonté générale. Par cela même, elle se transforme. Car au lieu d'être considérée exclusivement comme un avantage pour l'individu, elle est rapportée à des intérêts qui le dépassent. L'être collectif, supérieur aux particuliers, qui la détermine, en même temps la consacre et lui communique par cela même une nature nouvelle. Elle est fondée désormais, non sur la quantité d'énergie dont chacun de nous peut disposer, mais sur l'obligation [158] où se trouve chacun de respecter la volonté générale, obligation qui résulte du pacte fondamental. Voilà pourquoi elle est devenue un droit.

Il en est ainsi de l'égalité. A l'état de nature, chacun possède ce qu'il peut posséder. Mais « cette possession n'est qu'un effet de la force » (I, 8). Le privilège du premier occupant, quoique plus fondé moralement que celui du plus fort, ne devient lui aussi « un vrai droit qu'après l'établissement du droit de propriété », c'est-à-dire après la constitution de l'état civil. Chaque membre de la communauté se donne à elle avec tous les biens dont il a la possession de fait ; toutes ces terres réunies deviennent le territoire public. Ce que la société a ainsi reçu, elle le restitue, ou, tout au moins, peut le restituer aux citoyens ; mais alors ceux-ci détiennent les biens qui leur reviennent ainsi dans des conditions toutes nouvelles. Ce n'est plus à titre privé, c'est « comme dépositaire du bien public » : ce qui transforme « l'usurpation en un véritable droit et la jouissance en propriété » (I, 9). Car elle est alors fondée sur l'obligation qu'a chaque citoyen de se contenter de ce qui lui est alloué. « Sa part étant faite, il doit s'y borner » pour se conformer à la volonté générale (*ibid.*). « Voilà pourquoi le droit du premier occupant, si faible

dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil. On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi ». Sans doute, cela ne suffit pas pour instituer une égalité, de quelque nature qu'elle soit. Si la société consacrait le droit de premier occupant sans le subordonner à aucune règle, elle ne [159] ferait, le plus souvent que consacrer l'inégalité. Cette autorisation doit donc être subordonnée à de certaines conditions. Il faut : 1^o que le terrain soit libre au moment de l'occupation ; 2^o qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister ; 3^o qu'on en ait pris possession par le travail et non par une vaine cérémonie. Ces trois conditions, surtout la seconde, sauvegardent l'égalité. Mais si celle-ci devient un droit, ce n'est pas par la vertu de ces trois principes ; c'est essentiellement parce que la communauté lui imprime ce caractère. Ce n'est pas parce que ces trois règles sont ce qu'elles sont, mais parce qu'elles sont voulues par la volonté générale que l'égle répartition des biens qui en découle est juste et que le système ainsi établi doit être respecté. C'est ainsi que « le pacte fondamental substitue une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes » (Livre I, dernières lignes).

Le passage de l'état de nature à l'état civil produit donc dans l'homme « un changement très remarquable ». Il a pour effet de transformer l'ordre de fait en ordre de droit, de donner naissance à la moralité (I, 8). Les mots de devoir et de droit n'ont de sens qu'une fois que la société est constituée. La raison en est que, jusque-là, l'homme « n'avait regardé que lui-même », et que maintenant, « il se voit obligé d'agir d'après d'autres principes ». Il y a au-dessus de lui quelque chose avec quoi il est obligé de compter (devoir), et avec quoi ses semblables sont obligés de compter également (droit). « La vertu n'est que la conformité de [160] la volonté particulière à la générale » (*Economie politique*) ¹⁶⁹.

Mais ce serait se méprendre singulièrement sur la pensée de Rousseau, si l'on entendait cette théorie, comme si, suivant lui, la morale avait pour fondement la plus grande force matérielle qui résulte de la combinaison des forces individuel-

¹⁶⁹ Aussi Rousseau, comparant l'état civil, ainsi conçu, avec l'état de nature, célèbre-t-il les avantages du premier « qui d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme » (*ibid.*). Il rappelle, il est vrai, dans le même passage la déplorable facilité avec laquelle cet état se corrompt, rejetant l'homme dans une condition inférieure à celle qu'il avait originellement. Il n'en est pas moins vrai que l'humanité proprement dite est pour lui contemporaine de la société et que l'état social est le plus parfait, quoique malheureusement le genre humain soit trop exposé à en abuser [note de Durkheim].

les. Sans doute, la constitution de cette puissance coercitive n'est pas un fait sans importance ; car elle garantit les droits qui prennent naissance avec l'état civil, mais elle ne leur donne pas naissance. Ce n'est pas parce que la volonté générale est matériellement la plus forte qu'elle doit être respectée, c'est parce qu'elle est générale. Pour que la justice règne entre les individus, il faut qu'il y ait en dehors d'eux un être *sui generis* qui serve d'arbitre et qui fixe le droit. C'est l'être social. Celui-ci ne doit donc pas sa suprématie morale à sa supériorité physique, mais à ce fait qu'il est d'une autre nature que les particuliers. C'est parce qu'il est en dehors des intérêts privés qu'il a l'autorité nécessaire pour les régler. Car il n'est pas partie dans la cause. Ainsi, ce qu'exprime cette théorie, c'est que l'ordre moral dépasse l'individu, qu'il n'est pas réalisé dans la nature [161] physique ou psychique ; il doit y être surajouté. Mais, pour qu'il ait un fondement, il faut un être en qui il se fonde, et, comme il n'y a pas d'être dans la nature qui remplisse pour cela les conditions nécessaires, il faut bien en créer un. C'est le corps social. Autrement dit encore, la morale ne découle pas analytiquement du donné. Pour que les rapports de fait deviennent moraux, il faut qu'ils soient consacrés par une autorité qui n'est pas dans les faits. Le caractère moral leur est ajouté synthétiquement. Mais alors il faut une force nouvelle qui opère cette liaison synthétique : c'est la *volonté générale*.

C'est donc bien à tort que certains critiques (JANET, II, 429) ont accusé Rousseau de s'être contredit en condamnant d'une part l'aliénation de la liberté individuelle au profit d'un despote, et en faisant de cette abdication la base de son système, quand elle se fait entre les mains de la communauté. Si elle est immorale dans un cas, dit-on, comment ne le serait-elle pas dans l'autre ? Mais c'est que les conditions morales dans lesquelles elle a lieu ne sont pas du tout les mêmes. Là, elle est proscrite parce qu'elle place l'homme sous la dépendance d'un homme, ce qui est la source même de toute immoralité. Ici, elle le place sous la dépendance d'une force générale, impersonnelle, qui le règle et le moralise sans diminuer sa liberté, la nature de la borne qui le limitait étant seulement changée, et de physique devenue morale. L'objection vient uniquement de ce qu'on a méconnu l'abîme qu'il y a, au point de vue moral, entre la volonté générale et une volonté particulière, quelle qu'elle soit.

[162]

Deuxième partie.
Le «Contrat social» de Rousseau

Du Souverain en général

[Retour à la table des matières](#)

Le corps politique, auquel le *Contrat Social* a donné naissance, en tant qu'il est la source de tous les droits, de tous les devoirs, et de tous les pouvoirs, s'appelle le *Souverain*. Voyons quels sont les attributs de la souveraineté et la nature des manifestations par lesquelles elle s'affirme.

La souveraineté est « l'exercice de la volonté générale ». C'est le pouvoir collectif dirigé par la volonté collective. Il faut donc d'abord déterminer en quoi consiste cette dernière.

La volonté générale a pour éléments toutes les volontés particulières. « Elle doit partir de tous » (II, 4). Mais cette première condition ne suffit pas à la constituer. La volonté de tous n'est pas, ou du moins n'est pas nécessairement, la volonté générale. La première « n'est qu'une somme de volontés particulières » (II, 3). Il faut encore que l'objet auquel s'appliquent toutes les volontés particulières soit lui-même général. « La volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence ; elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous » (II, 4). Autrement dit, c'est le produit des volontés particulières délibérant sur une question qui concerne le corps de la nation, sur un intérêt commun. Mais ce mot lui-même a besoin d'être compris.

On conçoit parfois l'intérêt collectif comme l'intérêt propre du corps social. On considère alors ce dernier comme une personnalité d'un genre nouveau, ayant des besoins spéciaux et hétérogènes à ceux que peuvent ressentir les individus. Sans doute, même en ce sens, ce qui est utile ou nécessaire à la société intéresse

les particuliers [163] parce qu'ils sentent le contre-coup des états sociaux. Mais cet intérêt n'est que médiat. L'utilité collective a quelque chose de spécifique ; elle ne se détermine pas en fonction de l'individu, envisagé sous tel ou tel aspect, mais en fonction de l'être social considéré dans son unité organique. Telle n'est pas la conception qu'en a Rousseau. Pour lui, ce qui est utile à tous, c'est ce qui est utile à chacun. L'intérêt commun, c'est l'intérêt de l'individu moyen. La volonté générale donc, c'est celle de tous les particuliers en tant qu'ils veulent ce qui convient le mieux, non à tel ou tel d'entre eux, mais à chaque citoyen en général, étant donnés l'état civil et les conditions déterminées de la société. Elle existe, dès lors « que tous veulent le bonheur de chacun d'eux » (II, 4) ; et elle a si bien l'individu pour objet qu'elle ne va pas sans égoïsme. Car « il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun et qui ne songe à lui-même en votant pour tous. Ce qui prouve que l'égalité de droit, et la notion de justice qu'elle produit, dérivent de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme » (*ibid.*).

Aussi, pour que la volonté générale se dégage, il n'est pas nécessaire ni même utile que toutes les volontés particulières soient en contact dans une délibération effective : ce qui serait indispensable, si elle était autre chose que les éléments d'où elle résulte. Car alors, il faudrait bien que ces éléments fussent mis en rapport et combinés entre eux afin que leur résultante pût se dégager. Tout au contraire, l'idéal serait que chaque individu exerçât sa part de souveraineté, isolément des autres. « Si, quand le peuple [164] informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux... la délibération serait toujours bonne » (II, 3). Tout groupement intermédiaire entre les citoyens et l'État ne peut être que nuisible à cet égard. « Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opère que d'après lui » (II, 3). En effet, la volonté générale, définie comme elle vient de l'être, ne peut être obtenue que si les caractères différentiels des volontés particulières s'élident mutuellement. « Otez de ces volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale » (*ibid.*). Si donc, chaque individu vote indépendamment de son voisin, il y aura autant de votants que d'individus, par suite un très grand nombre de petites différences qui, à cause de leur faiblesse, disparaîtront dans l'ensemble. Cela seul surnagera qui ne tient à aucune constitution particulière ; la volonté collective ira donc naturellement à l'objet qui lui est propre. Mais, s'il se forme des groupes particuliers, chacun d'eux aura sa

volonté collective qui sera générale par rapport à ses membres, mais particulière par rapport, à l'État ; et c'est de ces volontés collectives que devra se dégager celle du souverain. Or, précisément parce que ces volontés élémentaires sont peu nombreuses, leurs caractères différentiels s'élient moins facilement. Moins il y a d'éléments pour former un type, moins ce type est général. La volonté publique risquera donc davantage de dévier vers des fins particulières. Si, enfin, il arrive qu'un de ces groupes devienne prédominant, il ne reste plus qu'une différence unique, « et l'avis qui [165] l'emporte n'est qu'un avis particulier » (*ibid.*). On reconnaît dans cette théorie cette horreur de tout particularisme, cette conception unitaire de la société qui est une des caractéristiques de la Révolution.

En résumé, la volonté générale, c'est la moyenne arithmétique entre toutes les volontés individuelles en tant qu'elles se donnent comme fin une sorte d'égoïsme abstrait à réaliser dans l'état civil. Rousseau pouvait difficilement s'élever au-dessus d'un tel idéal ¹⁷⁰. Car si la société est fondée par les individus, si elle n'est entre leurs mains qu'un instrument destiné à assurer leur conservation dans des conditions déterminées, elle ne peut avoir qu'un objet individuel. Mais, d'un autre côté, parce que la société n'est pas naturelle à l'individu, parce que celui-ci est conçu comme doué éminemment d'une tendance centrifuge, il faut que la fin sociale soit dépouillée de tout caractère individuel. Elle ne peut donc être que quelque chose de très abstrait et de très impersonnel. De même, pour la réaliser, on ne peut s'adresser qu'à l'individu ; il est unique organe de la société, puisqu'il en est l'unique auteur. Mais, d'un autre côté, il est nécessaire de le noyer dans la masse pour le dénaturer autant que possible et l'empêcher d'agir dans un sens particulier ; tout ce qui serait de nature à faciliter ces actions particulières ne peut être considéré que comme un danger. Ainsi nous retrouvons [166] partout les deux tendances antithétiques qui caractérisent la doctrine de Rousseau : d'une part, la société réduite à n'être qu'un moyen pour l'individu, de l'autre, l'individu placé sous la dépendance de la société, élevée bien au-dessus de la multitude des particuliers.

Une dernière remarque ressort de ce qui précède. Puisque la volonté générale se définit principalement par son objet, elle ne consiste pas uniquement ni même

¹⁷⁰ Cf. R. DERATHÉ, *ouv. cité*, p. 239 : « La conception rousseauiste de l'obligation est sans rapport avec celle de, Durkheim : elle est rigoureusement individualiste. L'autorité politique a son fondement dans l'acte par lequel l'individu s'engage à obéir à la volonté générale. La source première de la souveraineté, c'est l'individu lui-même. » [A.C.]

essentiellement dans l'acte même du vouloir collectif. Elle n'est pas elle-même par cela seul que tous y participent ; il peut se faire que les citoyens réunis prennent en commun une résolution qui n'exprime pas la volonté générale. « ceci suppose, dit Rousseau au chapitre II du livre IV, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité : quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté. » La pluralité n'est donc pas une condition suffisante ; il faut en outre que les particuliers qui collaborent à la formation de la volonté générale, se proposent la fin sans laquelle elle n'est pas, à, savoir l'intérêt général. Le principe de Rousseau diffère donc de celui par lequel on a voulu parfois justifier le despotisme des majorités. Si la communauté doit être obéie, ce n'est pas parce qu'elle commande, mais parce qu'elle commande le bien commun. L'intérêt social ne se décrète pas ; il n'est pas par le fait de la loi ; il est en dehors d'elle et elle n'est ce qu'elle doit être que si elle l'exprime. Aussi le nombre des suffrages est-il quelque chose de secondaire. « Ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit » (II, 4). Les longs débats, les délibérations passionnées, [167] loin d'être le milieu naturel au sein duquel doit s'élaborer la volonté générale, « annoncent [plutôt] l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État » (IV, 2). Quand la société est en parfait état de santé, tout cet appareil compliqué est inutile à la confection des lois. « Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti » (IV, 1). En d'autres termes, la volonté générale n'est pas constituée par l'état où se trouve la conscience collective au moment où se prend la résolution ; ce n'est là que la partie la plus superficielle du phénomène. Pour le bien comprendre, il faut descendre au-dessous, dans les sphères moins conscientes, et atteindre les habitudes, les tendances, les mœurs. Ce sont les mœurs qui font « la véritable constitution des États » (II., 12). La volonté générale est donc une orientation fixe et constante des esprits et des activités dans un sens déterminé, dans le sens de l'intérêt général. C'est une disposition chronique des sujets individuels. Et comme cette direction elle-même dépend de conditions objectives (à savoir l'intérêt général), il s'ensuit que la volonté collective elle-même a quelque chose d'objectif. Voilà pourquoi Rousseau en parle souvent comme d'une force qui a la même nécessité que les forces physiques. Il va jusqu'à dire qu'elle est « indestructible » (IV, 1).

La souveraineté ' n'est autre chose que la force collective telle que la constitue le pacte fondamental, mise au service de la volonté générale (II, 4, début). Main-

tenant que nous connaissons les deux éléments d'où elle résulte, il est facile de déterminer la nature de la résultante.

1° La souveraineté ne peut être qu'inaliénable. [168] Et par là, il faut entendre qu'elle ne peut même pas s'exercer par voie de représentation. « Toutes les fois qu'il est question d'un véritable acte de souveraineté, le peuple ne peut avoir de représentants » (*Oeuvres inédites*, publiées par Streckeisen-Moultou, édit. Dreyfus, p. 47, n. 2).

En effet, elle ne pourrait s'aliéner que si la volonté générale pouvait s'exercer par l'intermédiaire d'une ou de plusieurs volontés particulières. Or, c'est impossible : car ces deux sortes de volontés sont de nature trop différente et se dirigent dans des sens divergents. L'une va au général, et par conséquent, à l'égalité, l'autre au particulier, et, par conséquent, aux préférences. Sans doute, un accord momentané peut être possible accidentellement entre elles ; mais comme cet accord ne résulte pas de leur nature, rien n'en peut garantir la durée. Le souverain peut bien se trouver vouloir ce que veut aujourd'hui tel homme ; mais qui peut assurer que cette harmonie subsistera demain ?

En un mot, parce que l'être collectif est *sui generis*, qu'il est seul de son espèce, il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être représenté par un autre sujet que lui-même (II, 4).

2° La souveraineté est indivisible. En effet, elle ne peut se diviser que si une partie de la société veut pour le reste. Mais la volonté du groupe ainsi privilégié n'est pas générale, par conséquent le pouvoir dont il se trouve disposer n'est pas la souveraineté. Sans doute le souverain est composé de parties, mais le pouvoir souverain qui résulte de cette composition, est un. Il ne peut pas n'être pas tout entier dans chacune de ses manifestations : car il n'est [169] que si toutes les volontés particulières y entrent comme éléments.

Mais s'il est indivisible dans son principe, ne pourrait-il être divisé dans son objet ? En partant de cette idée, on a quelquefois dit que la puissance législative était une partie de la souveraineté et la puissance exécutive une autre, et l'on a mis sur le même rang ces pouvoirs partiels. Mais c'est comme si l'on disait que

l'homme est fait de plusieurs hommes, dont l'un aurait des yeux sans avoir de bras, l'autre des bras sans avoir d'yeux, etc. Si chacun de ces pouvoirs est souverain, tous les attributs de la souveraineté s'y retrouvent : ce sont des manifestations différentes de la souveraineté, ce n'en sauraient être des parties distinctes.

Cette argumentation prouve que l'unité attribuée par Rousseau à la puissance souveraine n'a rien d'organique. Cette puissance est constituée, non par un système de forces différentes et solidaires, mais par une force homogène, et son unité résulte de cette homogénéité. Elle vient de ce que tous les citoyens doivent concourir à la formation de la volonté générale, et il est nécessaire qu'ils y concourent tous pour que les caractères différentiels soient éliminés. Il n'y a pas d'acte souverain qui n'émane du peuple tout entier, parce que, autrement, ce serait l'acte d'une association particulière. Nous sommes ainsi mieux en état de nous représenter dans quel sens Rousseau a pu, comme il le fait très souvent, comparer la société à un corps vivant. Ce n'est pas qu'il la conçoive comme un tout formé de parties distinctes et solidaires les unes des autres, précisément parce qu'elles sont distinctes. Mais c'est qu'elle est ou doit être animée [170] d'une âme une et indivisible, qui meut toutes les parties dans le même sens, en leur enlevant, dans la même mesure, tout mouvement propre. Ce qui est au fond de cette comparaison, c'est une conception vitaliste et substantialiste de la vie et de la société. Le corps de l'animal et le corps social sont mus chacun par une force vitale dont l'action synergique produit le concours des parties. Sans doute, il ne méconnaît pas l'importance de la division des fonctions ; et, à cet égard encore, si l'on veut, son analogie se soutient. Seulement ce partage du travail est pour lui un phénomène secondaire et dérivé qui n'engendre pas l'unité du vivant individuel ou collectif, mais plutôt la suppose. Ainsi, une fois constituée l'autorité souveraine, dans son unité indivisible, elle peut se susciter des organes divers (les magistratures) qu'elle charge, sous son contrôle, de la réaliser ; mais les pouvoirs qui prennent ainsi naissance ne sont pas des parties, mais des émanations du pouvoir souverain, et lui restent toujours subordonnés. C'est en lui et par lui qu'ils trouvent leur unité. En un mot, la solidarité sociale résulte des lois qui attachent les individus au groupe, non les individus entre eux ; ils ne sont solidaires les uns des autres que parce qu'ils sont tous solidaires de la communauté, c'est-à-dire aliénés en elle. L'individualisme niveleur de Rousseau, ne lui permettait pas un autre point de vue.

3° La souveraineté est sans contrôle ; le souverain n'a nul garant envers ses sujets (I, 7). Qu'il ne puisse pas y en avoir, c'est ce qui est l'évidence même, puisqu'il n'y a pas de force supérieure à la force collective qui constitue la puissance souveraine. Mais, de plus, toute garantie [171] est inutile. Car « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » (II, 3). En effet, pour qu'il y ait volonté générale, il faut et il suffit que chacun veuille, ce qui paraît être utile à chacun en général. Elle va donc aussi sûrement à sa fin, c'est-à-dire « à la conservation et au bien-être du tout » (*Economie Politique*), que la volonté privée de l'homme naturel va à son bonheur et à sa conservation personnelle. Sans doute, il peut se faire qu'elle se trompe, que ce qui paraît le plus utile à tous n'ait pas réellement cette utilité. Mais ce n'est pas alors la volonté qui est viciée, c'est le jugement. « On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours. Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe » (II, 3). « La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé » (II, 6). Ces erreurs se produisent surtout quand des groupes particuliers se forment au sein de l'État. Pour peu qu'ils prennent d'ascendant, les membres qui les composent, au lieu de se demander ce qui est avantageux à tous, c'est-à-dire à chacun en général, recherchent ce qui est avantageux à tel parti, telle association, tel individu. Les intérêts particuliers deviennent ainsi prépondérants ; mais la volonté générale n'est pas détruite pour cela, ni corrompue, elle est seulement « élidée », c'est-à-dire subordonnée à des volontés particulières. Elle reste inaltérable, va toujours à sa fin naturelle, mais elle est empêchée d'agir par des forces contraires (IV, I).

Mais alors, si la souveraineté est affranchie de tout contrôle, ne serait-elle pas sans bornes ?

Sans doute, tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le [172] souverain les lui demande. Mais, d'un autre côté, le souverain ne doit pas demander au sujet d'autres sacrifices que ceux qui peuvent servir à tous. Y a-t-il un critère qui permettra de distinguer ceux qui sont légitimes des autres ?

Il n'y a qu'à se reporter aux propositions précédentes. La volonté générale est infaillible, quand elle est elle-même. Elle est elle-même quand elle part de tous et qu'elle a pour objet la collectivité en général. Mais, au contraire, elle ment à sa nature et n'est plus générale que de nom « lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé » (II, 4). Elle ne peut prononcer ni sur un homme, ni sur un fait. En effet, ce qui fait sa compétence quand elle se prononce sur le corps de la na-

tion indistinctement, c'est qu'alors l'arbitre et la partie ne sont que le même être considéré sous deux aspects. Le souverain, c'est le peuple à l'état actif ; le peuple, c'est le souverain à l'état passif. Mais quand la volonté souveraine porte sur une question individuelle, il y a hétérogénéité entre les deux termes ; il y a d'un côté le public (moins le particulier intéressé), de l'autre ce dernier. Dès lors, « l'affaire devient contentieuse », on ne voit plus « quel est le juge qui doit prononcer » (II, 4). Même la volonté qui s'exerce dans ce cas n'est plus, à proprement parler, la volonté souveraine ; car elle n'est plus la volonté du tout. Le tout, moins une partie, n'est plus le tout. Il n'y a plus de tout, mais des parties inégales. De quel droit l'une ferai-t-elle la loi à l'autre ? (II, 6). (Toujours la même conception en vertu de laquelle Rousseau cherche à constituer au-dessus des individus une [173] force qui les domine et qui pourtant soit de même nature qu'eux.)

Ce principe posé, une délimitation de la souveraineté en découle naturellement. Un acte de souveraineté légitime est celui où le souverain agit en connaissant seulement le corps de la nation, et sans distinguer aucun de ceux qui la composent. Ce n'est donc pas une convention du supérieur avec l'inférieur (comme l'esclavage), mais du corps avec ses membres, c'est-à-dire en définitive du corps avec lui-même. Toute autre manière d'agir est illégitime. D'où il suit que, si absolu que soit le pouvoir souverain, il a des limites. « Il ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales » (*ibid.*). Conséquemment, si complète que soit l'aliénation que l'individu a faite de lui-même, il ne laisse pas de conserver des droits. « Tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions [générales] » (*ibid.*). Voilà ce que veut dire Rousseau quand, par une contradiction qui n'est qu'apparente, après avoir déclaré que les particuliers se donnent tout à l'État, il parle néanmoins « de distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain » (*ibid.*).

Mais, dira-t-on, si le souverain empiète sur ces droits et dépasse ces limites ? Mais, suivant Rousseau, il ne le peut pas plus qu'il ne le doit. Car pour cela, il faudrait qu'il tendît à une fin particulière, et, par suite, cessât d'être lui-même. Quand de telles violations se produisent, elles sont l'œuvre non du souverain, mais de particuliers qui ont pris sa place et usurpé son empire. C'est dire que l'obéissance n'est pas exigible. (Comparer avec Kant.)

[174]

Deuxième partie.
Le «Contrat social» de Rousseau

De la loi en général

[Retour à la table des matières](#)

Les chapitres I à VI du second livre ont considéré le souverain au repos ; les chapitres VI à XII le considèrent à l'état de mouvement. Du point de vue statique, Rousseau passe au point de vue dynamique. Le corps politique est formé ; il va nous le montrer vivant.

L'acte par lequel se manifeste la volonté souveraine, c'est la loi. Elle a pour objet de fixer les droits de chacun, de manière à assurer l'équilibre des parties dont est faite la société. C'est là, en définitive, l'objet même et la raison d'être de l'organisation sociale. Aussi Rousseau ne craint-il pas de dire qu'elle est « par rapport aux membres de l'État la source du juste et de l'injuste » (*Economie Politique*). Ce n'est pas que la justice puisse être créée arbitrairement par un acte de volonté, comme l'entendait Hobbes par exemple. « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines ? Toute justice vient de Dieu » (II, 6). Mais cette justice immanente aux choses n'est que virtuelle ; il faut la faire passer à l'acte. La loi divine est sans action tant qu'elle ne devient pas une loi humaine.

Telle est la fonction de la loi, qui se confond avec la fonction même du souverain, arbitre supérieur des intérêts particuliers. Mais en quoi consiste-t-elle ? Elle se définit naturellement en fonction de la volonté générale. Elle résulte de l'application de toutes les volontés au corps de la nation dans son ensemble. « Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il se forme alors un rapport, c'est de l'objet tout entier [175] sous un point de vue à l'objet tout entier sous un autre point de

vue... C'est cet acte que j'appelle une loi » (II, 6). Preuve nouvelle qu'il n'y a au fond qu'une différence de point de vue entre l'arbitre et les parties, le corps de la société et la masse des individus, quelque effort que fasse Rousseau pour mettre l'un au-dessus de l'autre.

De là résultent plusieurs conséquences : 1^o La loi, comme la volonté générale qu'elle exprime, ne peut avoir d'objet particulier. Elle peut bien créer des privilèges, non les assigner nommément à quelqu'un. Elle ignore les individus en tant qu'individus. C'est le contraire que soutenait Hobbes : « Les lois sont faites pour Titus et pour Caius, et non pas pour le corps de l'État » (*De Cive*, XII). La raison de cette différence, c'est que Hobbes admettait une ligne de démarcation nettement tranchée entre le souverain et la multitude des sujets. Le premier était extérieur aux seconds et dictait à chacun d'eux ses volontés. Le point d'application de l'activité souveraine était donc nécessairement un individu ou des individus, situés en dehors de cette activité. Pour Rousseau, le souverain, tout en dépassant infiniment les particuliers en un sens, n'en est pourtant qu'un aspect. Quand donc il légifère sur eux, c'est sur lui qu'il légifère, et c'est en eux que réside cette puissance législative qui s'exerce par lui. 2^o Pour la même raison, la loi doit émaner de tous. Elle réunit « l'universalité de la volonté à celle de l'objet ». Ce qu'un homme ordonne n'est jamais une loi, mais un décret, un acte de magistrature, non de souveraineté. 3^o Enfin, puisque c'est le corps de la nation qui légifère sur lui-même, la loi ne [176] peut être injuste « puisque nul n'est injuste envers lui-même » (*ibid.*). Le général est le critère du juste ; or la volonté générale va au général par nature. Ce sont les magistrats qui faussent la loi, parce qu'ils sont pour elle des intermédiaires individuels (Voir 9^e *Lettre de la Montagne*).

Mais le peuple ne se suffit pas à lui-même pour faire la loi. S'il veut toujours le bien, il ne le voit pas toujours. Il faut quelqu'un pour éclairer son jugement. C'est le rôle du législateur.

On ne peut pas n'être pas surpris de voir Rousseau accorder une telle importance au législateur. C'est nécessairement un individu ; et il semble qu'il y ait une sorte de contradiction à faire d'un individu la source de la loi, alors qu'on a présenté l'individu comme la source de l'immoralité. Rousseau s'en rend compte. Il reconnaît que par elle-même la nature humaine n'est pas adéquate à une telle fonction ; car il faudrait pour cela un homme qui connût à fond le cœur humain et qui, en même temps fût assez impersonnel pour planer au-dessus des passions humai-

nes et pour dominer le particularisme des intérêts. Un tel personnage ne peut donc être qu'un « être extraordinaire », une sorte de Dieu que Rousseau postule pour ainsi dire, comme la condition nécessaire de toute bonne législation, sans avoir aucune assurance que cette condition soit toujours donnée. « Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes ».

La difficulté ne vient pas seulement de ce qu'un génie extraordinaire est indispensable pour cette mission, mais encore de l'espèce d'antinomie [177] qu'elle implique. Il s'agit de dénaturer la nature humaine, de transformer le tout en partie, l'individu en citoyen (II, 7) ¹⁷¹. Or, de quel pouvoir dispose le législateur pour accomplir une œuvre aussi laborieuse ? D'aucun. Il ne saurait, en effet, avoir entre les mains aucune force effective pour réaliser ses idées ; car, autrement, il se mettrait à la place du souverain. Ce serait un particulier qui commanderait aux hommes ; si sage que puisse être une volonté individuelle, elle ne saurait se substituer à la volonté générale. « Celui qui commande aux lois ne doit pas commander aux hommes ». Il ne peut que proposer. Le peuple seul décide... « Ainsi l'on trouve à la fois, dans l'ouvrage de la législation, deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien » (*ibid.*). Comment donc se fera-t-il [178] obéir ? Qu'on songe surtout que, au moment où il entreprend cette tâche, il n'y a pas encore de mœurs sociales constituées qui la lui facilitent. Que de chances il a pour n'être pas compris. « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique, il faudrait que l'effet pût devenir la cause et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles » (*ibid.*).

Historiquement, les législateurs n'ont triomphé de ces difficultés qu'en revêtant un caractère religieux. De cette façon, les lois de l'État prenaient aux regards

¹⁷¹ Durkheim écrit ici : « Lire le passage ». Voici donc le passage en question : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite : en sorte que si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre. » [A.C.].

des peuples la même autorité que celles de la nature, puisque les unes et les autres avaient la même origine. Les hommes s'inclinaient plus volontiers « en reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité » (II, 7). Il est donc nécessaire que, à l'origine des nations, la religion serve « d'instrument » à la politique (II, 7, dernières lignes). Rousseau, toutefois, n'entend pas dire par là que, pour fonder une société, il suffise de faire habilement parler les oracles. Ce qui doit imposer ce respect religieux, c'est avant tout la personne même du législateur, le génie qui parle en lui. « La grande âme du législateur est le seul miracle qui doit prouver sa mission ». C'est peut-être ce qui permet de concevoir comment, même dans l'avenir, ces sortes d'apothéoses ne lui paraissent pas tout à fait impossibles.

Mais ces conditions nécessaires d'une bonne législation ne sont pas encore épuisées. Ce n'est pas assez qu'un législateur guide l'activité collective appliquée au corps de la nation. Il faut encore que le peuple soit lui-même dans des conditions déterminées.

[179]

1° Quand la nature humaine est fixée, elle ne se laisse plus dénaturer. La transformation si profonde que doit opérer le législateur suppose que l'homme est encore malléable. Elle n'est donc possible que chez des peuples qui ne sont pas encore trop avancés en âge, trop dominés par les préjugés. Mais ce serait une autre erreur que de la tenter prématurément. Un peuple trop jeune n'est pas encore mûr pour la discipline : on ne pourrait lui imposer qu'un ordre extérieur. Il y a donc un instant radical qu'il faut choisir et qu'on ne retrouve plus. Sans doute, des révolutions peuvent parfois remettre la matière sociale à l'état plastique, en brisant complètement les vieux cadres. Mais ces crises salutaires sont rares, et, pour être efficaces, il faut qu'elles ne soient pas trop éloignées des origines. Car une fois que les forces sociales sont émoussées, que « le ressort civil est usé », les troubles peuvent détruire ce qui existait sans rien restaurer à la place.

2° Il faut que les dimensions du peuple soient normales. Il faut qu'il ne soit pas trop grand ; car, alors, il ne saurait avoir l'homogénéité sans laquelle la volonté générale est impossible. Il faut aussi qu'il ne soit pas tellement petit qu'il ne puisse se maintenir. Mais si ces deux conditions sont importantes, elles ne le sont pas

également. La première prime la seconde ; car, avant tout, ce qui importe, c'est une bonne constitution intérieure, et elle est impossible si l'État est trop étendu. Rien de moins étonnant que cette remarque de Rousseau. Tout le *Contrat Social* tend à l'établissement d'une petite société, sur le modèle de la Cité Antique ou de la République de Genève.

[180]

3° Il faut que le peuple, au moment où il est institué, « jouisse de l'abondance et de la paix ». Car c'est un moment de crise où le corps politique « est moins capable de résistance et plus facile à détruire » (II, 10).

On voit combien, d'après Rousseau, l'institution d'une législation est une œuvre délicate, compliquée, laborieuse et d'un succès incertain. Il faut que, par un heureux mais imprévisible accident, un législateur se rencontre qui guide le peuple et on a vu qu'il n'y en avait que de loin en loin et comme par miracle. Il faut que le peuple ait juste le degré de maturité nécessaire, les dimensions normales, soit dans un état intérieur convenable. Si l'une ou l'autre de ces conditions font défaut, l'entreprise est manquée. Une telle conception résulte logiquement des prémisses posées par Rousseau, en même temps qu'elle explique son pessimisme historique. Si la société n'est pas nécessairement contraire à la nature, elle n'en découle pas naturellement. C'est donc une opération forcément difficile que celle qui a pour objet de développer des germes qui, sans doute, existent en eux-mêmes, mais sont infiniment éloignés de l'acte et de trouver une forme de développement qui leur convienne sans contredire les tendances les plus fondamentales de l'homme naturel. Mettre en équilibre stable des forces qui ne sont pas constituées naturellement pour former un tout systématique, le faire sans violence, changer l'homme tout en respectant sa nature, est en effet une tâche qui peut passer pour excéder les forces humaines. Et l'on comprend que Rousseau ne soit pas surpris du petit nombre de cas historiques où, suivant lui, l'humanité s'est un peu rapprochée de cet idéal.

[181]

Deuxième partie.
Le «Contrat social» de Rousseau

Des lois politiques en particulier

[Retour à la table des matières](#)

Les lois peuvent avoir pour objet d'exprimer le rapport du tout au tout, c'est-à-dire de l'ensemble des citoyens considérés comme souverain à l'ensemble des citoyens considérés comme sujets ; ce sont les lois politiques. Elles énoncent la manière dont la société se constitue. Les lois civiles sont celles qui déterminent les rapports du souverain avec les sujets ou des sujets les uns avec les autres ; les lois pénales, celles qui édictent les sanctions des autres lois (ce qui ramène la sanction civile à la sanction pénale). En dehors de ces trois sortes de lois, Rousseau en distingue une quatrième : ce sont les mœurs, les coutumes et surtout l'opinion qui, dit-il, sont la clef de voûte du système social (II, 12, *in fine*). Par là, il entend ces manières collectives de penser et d'agir qui, sans prendre une forme explicite et consacrée, déterminent l'intelligence et la conduite des hommes tout comme feraient des lois proprement dites. Ce n'est pas une vue sans intérêt que d'avoir rapproché aussi étroitement la loi écrite de la coutume diffuse.

Entre ces différentes sortes de lois, Rousseau ne s'occupe que des premières qui sont seules relatives à la constitution de l'ordre social.

De même que la volonté individuelle ne peut se réaliser au dehors qu'à l'aide d'une énergie physique, la volonté générale ne peut s'actualiser que par l'intermédiaire d'une force collective. Cette force, c'est la puissance exécutive ou le gou-

vernement. Le gouvernement est donc une sorte de médiateur plastique entre la volonté souveraine et la masse des sujets auxquels elle doit s'appliquer ; c'est l'intermédiaire entre le [182] corps politique conçu comme souverain et le corps politique comme État. Son rôle n'est pas de faire des lois, mais de veiller à leur exécution. Le *prince* est l'ensemble des individus chargés de ces fonctions.

La force gouvernementale peut donc être considérée comme une moyenne proportionnelle dont les extrêmes sont le souverain et l'État ; c'est-à-dire que le souverain est au gouvernement comme le gouvernement est à l'État. Le premier donne des ordres au second qui les transmet au troisième. Le lien entre ces trois termes est tellement étroit que l'un d'eux implique les autres et ne peut varier sans que les autres varient. Par exemple, de deux États, dont l'un compte dix fois plus de sujets que l'autre, le premier est celui où chaque citoyen aura une moindre part d'autorité souveraine ; elle sera dix fois plus petite. L'écart entre la volonté générale et chaque volonté particulière sera donc dix fois plus considérable. Or, moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, plus il faut que le gouvernement ait de force pour contenir les divergences individuelles. Mais plus le gouvernement a de force, plus le souverain doit en avoir. Aussi, étant donné la série S (souverain), G (gouvernement), P (peuple), si l'on fait $P = 1$, si l'on constate que S (raison doublée) est devenu plus fort, on peut être certain qu'il en est de même de G. D'où il suit que la constitution du gouvernement est relative à la dimension de l'État et qu'il n'y a pas une forme unique et absolue d'organisation gouvernementale (III, 1).

La question essentielle que soulèvent les lois politiques se ramène donc à celle-ci : quelles [183] sont les différentes formes de gouvernement et à quelles conditions différentes répondent-elles ?

On a toujours classé les gouvernements d'après le nombre de ceux qui y participent : et c'est ainsi que l'on distingue la démocratie, l'aristocratie et la monarchie. Rousseau ne se contente pas de reproduire cette classification traditionnelle : il cherche à la fonder dans la nature des sociétés et fait voir que ces différences ne sont pas superficielles, mais tiennent à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'ordre social.

En premier lieu, ce qui fait l'importance du nombre des gouvernants, c'est que l'intensité de la force gouvernementale en dépend immédiatement et cela pour

deux raisons : 1^o Le gouvernement n'a de force que celle qu'il tient du souverain, elle n'augmente par conséquent pas si la société reste au même niveau. Mais alors, plus il est nombreux, plus il est obligé d'user de la force dont il dispose sur ses membres, moins il lui en reste pour agir sur le peuple. Donc sa faiblesse croît avec le nombre des magistrats. 2^o Selon l'ordre naturel, ce sont les volontés particulières qui sont les plus actives ; la volonté la plus générale a toujours quelque chose de plus facile et de plus indécis, précisément parce qu'elle est artificielle ; les autres volontés collectives se classent entre ces deux extrêmes selon leur degré de généralité. L'ordre social, au contraire, suppose cet ordre renversé et que la volonté générale prime les autres. Si donc tout le gouvernement est entre les mains d'un seul, la volonté générale du corps gouvernemental, se confondant avec la volonté particulière d'un seul, participera à l'intensité de [184] celle-ci et aura son maximum d'énergie ; et, comme c'est du degré de volonté que dépend non la grandeur mais l'usage de la force, le gouvernant aura la plus grande activité possible. Ce sera l'inverse s'il y a autant de gouvernants que de sujets, c'est-à-dire si la puissance exécutive est unie à la législative (démocratie), car alors il n'y aura plus que la volonté générale avec sa faiblesse naturelle (III, 2).

D'un autre côté, nous avons vu que la force du gouvernement doit croître avec la grandeur de l'État. D'où il suit que le nombre des gouvernants dépend des dimensions de la société et, par suite, plus généralement, « le nombre des magistrats doit être en raison inverse de celui des citoyens » (III, 3). La force du gouvernement, définie par les dimensions de l'organe gouvernemental, se trouve ainsi rattachée aux dimensions de l'État.

Ces principes posés, il semble qu'il n'y ait plus rien à en déduire, si ce n'est que « le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres et le monarchique aux grands ». C'est bien, en effet, ce qu'il dit (III, 3), mais il ne s'en tient pas -à cette conclusion : il entreprend de comparer les divers gouvernements en vue de déterminer le meilleur. Il n'y a d'ailleurs, aucune contradiction à ce qu'il se pose ce problème. Sans doute, chaque gouvernement peut être le meilleur relativement à telle condition déterminée d'existence. Rousseau est aussi loin que possible d'admettre qu'une même forme puisse convenir à tous les pays : il établit expressément le contraire au chapitre VIII du livre III (Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout [185] pays). Mais d'un autre côté, ces différentes sortes de gouvernement satisfont inégalement aux

conditions idéales de l'ordre social. Celui-ci sera d'autant plus parfait que le règne collectif reproduira plus complètement, mais sous des espèces entièrement nouvelles, les caractères essentiels du règne naturel. Or, les divers gouvernements répondent différemment à cette exigence fondamentale. Etant donné les lois qui unissent la nature du gouvernement à la nature de la société, la question peut se formuler ainsi : Quelles sont les limites normales de la société pour qu'elle soit une image transformée, mais aussi adéquate que possible de l'état de nature ?

Il semble que les principes admis par Rousseau imposent la solution. C'est dans la démocratie que la volonté générale domine le mieux les volontés particulières. Elle est donc l'idéal. C'est bien aussi le sentiment de Rousseau, seulement cet idéal lui paraît humainement irréalisable. « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (III, 4). 1^o Il n'est pas bon que la volonté générale s'applique d'une manière régulière à des cas individuels : il peut en résulter des confusions anormales et dangereuses. 2^o L'exercice de la puissance exécutive est continu et le peuple ne peut pas être continuellement assemblé pour vaquer aux affaires publiques. 3^o D'ailleurs, la démocratie suppose des conditions presque impossibles, un État petit, où tout le monde se connaît, où l'égalité est presque absolue, les mœurs excellentes, parce que la faible activité de la volonté générale rend faciles les troubles. Reprenant le mot de Montesquieu, Rousseau [186] dit qu'elle a la vertu pour principe, mais c'est précisément ce qui, à son sens, la rend peu praticable (III, 4). Pour des raisons contraires, la monarchie lui paraît le pire des régimes, parce que, nulle part, la volonté particulière n'a plus d'empire. Le gouvernement y est très fort parce qu'il y a son minimum de dimensions ; il peut donc facilement faire échec à la volonté générale. Entre ces deux extrêmes se trouve l'aristocratie qui se rapproche de l'idéal démocratique, mais est plus facile à réaliser. Par aristocratie, il entend une société où le gouvernement est constitué par une minorité de citoyens désignés soit par l'âge et la plus grande expérience, soit par l'élection. Il distingue, il est vrai, une troisième sorte d'aristocratie, où les fonctions directrices seraient héréditaires ; mais il n'y voit qu'une forme anormale qu'il met même au-dessous de la monarchie.

Dans cette comparaison, Rousseau, quoiqu'il ne soit pas sans s'être inspiré de Montesquieu, arrive donc à des conclusions distinctes de celles de ce dernier dont les préférences étaient évidemment pour ce qu'il appelle la monarchie. La raison

de cette différence se trouve dans la manière différente dont Rousseau et Montesquieu se représentent la société. Montesquieu était parvenu à concevoir une société où l'unité sociale, loin d'exclure le particularisme des intérêts individuels, le supposait et en résultait. L'harmonie naissait du partage des fonctions et de la réciprocité des services. Les individus étaient directement liés les uns aux autres et la cohésion totale n'était qu'une résultante de toutes ces affinités particulières. Et cette société, il croyait la trouver réalisée dans la société française du [187] moyen âge, complétée à l'aide des institutions anglaises. Pour Rousseau, au contraire, la volonté individuelle est antagoniste de la volonté commune. « Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle » (III, 2). Les liens d'individus à individus doivent être réduits au minimum. « La seconde relation [dont traitent les lois] est celle des membres entre eux ou avec le corps entier ; et ce rapport doit être au premier égard aussi petit, et au second aussi grand qu'il est possible, en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres et dans une excessive dépendance de la cité » (II, 12). Car c'est ainsi que la société imitera le mieux l'état de nature où les individus sont sans liens entre eux et ne dépendent que d'une force générale, la nature. Mais une telle cohésion n'est possible que dans une cité médiocrement étendue où la société est partout présente, où tout le monde est placé dans des conditions d'existence à peu près semblables et vit de la même vie. Dans un grand peuple, au contraire, la diversité des milieux multiplie les tendances centrifuges. Chaque individu tend davantage à suivre son sens propre ; et par suite l'unité politique ne peut se maintenir que grâce à la constitution d'un gouvernement tellement fort qu'il est nécessité à se substituer à la volonté collective et à dégénérer en despotisme (II, 9). Et de même pour l'exclusion des groupes secondaires.

Toute cette théorie des gouvernements se meut, d'ailleurs au sein d'une contradiction. En vertu de son principe fondamental, Rousseau ne peut admettre qu'une société où la volonté générale soit maîtresse absolue. Or, la volonté [188] gouvernementale est particulière, et pourtant elle joue un rôle essentiel dans l'État. Sans doute, « le gouvernement n'existe que par le souverain » (III, 1) ; « sa force n'est que la force publique concentrée en lui » (*ibid.*). En principe, il ne doit qu'obéir. Il n'en est pas moins vrai qu'une fois constitué, il est capable d'une action propre. Il lui faut « un moi particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation » (*ibid.*). Il est donc une

menace perpétuelle, et pourtant il est indispensable. De là, une tendance à le réduire au minimum en même temps que le sentiment de sa nécessité. C'est ce qui explique la solution moyenne par laquelle Rousseau met l'aristocratie au-dessus de toutes les autres espèces de gouvernements.

Le gouvernement est si bien un élément adventice dans l'ordre social que les sociétés ne meurent que parce qu'elles sont gouvernées. Il est ce qu'il y a de corrompible en elles et ce qui détermine leur corruption. En effet, en vertu de sa nature, « il fait un effort continuel contre la souveraineté » (III, 10) ; et, comme il n'y a pas d'autre volonté particulière qui soit assez forte pour contre-balancer celle du prince, que la volonté générale est affectée d'une faiblesse constitutionnelle, il en résulte que, tôt ou tard, la puissance gouvernementale doit primer celle du peuple : ce qui est la ruine de l'état social. « C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique, tend sans relâche à le détruire » (III, 10). Voilà la cause unique de l'usure lente qui nécessairement entraîne la mort. Cet état morbide peut se réaliser de deux manières différentes. Ou bien, sans que les conditions [189] générales de l'État aient changé, le gouvernement se resserre et prend ainsi une force qui n'est pas en rapport avec les dimensions de la société. Ou bien, il arrive que le gouvernement en corps usurpe le pouvoir souverain ou que les magistrats en particulier usurent individuellement le pouvoir qu'ils ne doivent exercer qu'en corps. Dans le premier cas, le lien organique qui rattachait le gouvernement au peuple est rompu ; l'association tombe en poussière, du moins il n'en survit plus que le petit noyau formé par les membres du gouvernement. Ils constituent alors, à eux seuls, une sorte d'État, mais qui ne peut plus avoir avec la grande masse des particuliers d'autre rapport que celui de maître à esclave. Car, le pacte étant rompu, la force seule peut maintenir les sujets dans l'état d'obéissance. Dans le second cas, l'État se dissout parce qu'il a autant de chefs que de gouvernants et que la division du gouvernement se communique nécessairement à l'État. Ce second mode de dissolution vient donc de ce que la volonté personnelle de chaque magistrat se substitue à la volonté générale du corps, de même que le premier est dû à ce que la volonté générale du corps gouvernemental se substitue à la volonté générale du corps politique (III, 10).

L'existence d'un gouvernement est si bien en contradiction avec les principes généraux de la philosophie sociale de Rousseau que sa genèse même est difficilement explicable. En effet, la volonté générale, source de toute autorité, ne peut

statuer que sur des questions générales, sinon elle cesse d'être elle-même. Elle pourra donc bien décider quelle sera la forme générale du gouvernement, mais qui désignera les chefs ? [190] Une telle opération est déjà un acte particulier, par conséquent du ressort du gouvernement qu'il s'agit précisément de constituer. Et Rousseau reconnaît lui-même la difficulté. « La difficulté est d'entendre comment on peut avoir un acte de gouvernement avant que le gouvernement existe » (III, 17). Il la tourne plus qu'il ne la résout. C'est, dit-il, que, « par une conversion subite », le corps politique, de souverain qu'il était, se transforme en gouvernement et passe ainsi des actes généraux aux actes particuliers. Ce double aspect du corps des citoyens, qui est tantôt puissance législative et tantôt puissance exécutive, est caractéristique de la démocratie. C'est dire que, logiquement, la démocratie a été un moment nécessaire de la genèse de tout gouvernement. Malgré quelques exemples empruntés au parlement d'Angleterre et où Rousseau croit retrouver des transmutations de ce genre, il est difficile de ne pas regarder un tel procédé comme artificiel. Et l'objection peut être généralisée. Nous disions précédemment que tout gouvernement, étant particulier, est contradictoire avec l'ordre social ; que, par suite, la seule forme politique exempte de toute contradiction est la démocratie, parce qu'ici la volonté gouvernementale est réduite à rien et que la volonté générale est toute puissante. Mais, d'un autre côté, on pourrait tout aussi bien dire que, dans le système de Rousseau, la démocratie est contradictoire : car la volonté générale ne peut se réaliser qu'en s'appliquant aux cas particuliers. Ce qui suppose qu'elle n'est pas le gouvernement. On ne voit pas comment l'incompétence qui lui est attribuée en principe pour toutes les questions spéciales, disparaîtrait par [191] cela seul que le corps politique changerait de nom et, au lieu de souverain, s'appellerait gouvernement. Et cette antinomie tient à cette conception générale qui fait du souverain un autre aspect du peuple. Il est clair qu'entre deux aspects d'une même réalité il n'y a pas place pour un intermédiaire. Mais d'autre part, faute d'intermédiaire, la volonté générale reste enfermée en elle-même ; c'est-à-dire qu'elle ne peut se mouvoir que dans une sphère d'universaux sans se réaliser d'une manière concrète. Et cette conception même vient de ce que Rousseau n'aperçoit que deux pôles à la réalité humaine, l'individu abstrait, général, qui est l'agent et l'objectif de la vie sociale, et l'individu concret, empirique, qui est l'antagoniste de toute existence collective ; qu'en un sens ces deux pôles se repoussent et que pourtant le premier sans le second n'est qu'une entité logique.

Quoi qu'il en soit, puisque le seul danger de mort pour la société vient des usurpations possibles du gouvernement, le principal objet de la législation doit être de les prévenir. Pour cela, le principe est de rendre aussi fréquentes que possibles les assemblées du peuple, et de faire même qu'elles aient lieu parfois d'office, sans que le gouvernement ait à les provoquer (chap. XII à XV et XVIII). Il faut que ces assemblées soient faites du peuple lui-même et n'aient pas lieu par l'intermédiaire de représentants. La puissance législative ne peut pas plus être déléguée qu'aliénée. Les lois ne sont lois que si elles sont expressément voulues par la société réunie (III, 15). Mais ces mesures ne sont pas les seules que Rousseau juge nécessaires ; il en indique d'autres relativement à la manière de [192] dégager la volonté générale des suffrages (IV, 2), aux élections qui ont pour objet de constituer le gouvernement (IV, 3), à la façon de recueillir les voix dans l'assemblée du peuple (IV, 4), à certaines institutions comme le tribunal chargé de protéger la souveraineté contre les empiètements gouvernementaux (IV, 5), comme la censure chargée de veiller au maintien de ces mœurs qui sont la condition essentielle de la stabilité sociale (IV, 7), comme la dictature enfin, destinée à faire face aux cas imprévus (IV, 6). Il est inutile d'entrer dans ces détails d'organisation, qui sont pour la plupart empruntés à l'exemple de Rome. Ce qui prouve à nouveau que le régime de la cité est bien celui que Rousseau a sous les yeux et dont il entreprend de faire la théorie.

Cependant un habile mécanisme constitutionnel ne saurait suffire à assurer la cohésion sociale. Comme celle-ci résulte avant tout de l'entente spontanée des volontés, elle n'est pas possible sans une certaine communion intellectuelle. Autrefois, cette communion résultait tout naturellement de ce que chaque société avait sa religion et de ce que la religion était la base de l'ordre social. Les idées et les sentiments nécessaires au fonctionnement de la société étaient ainsi placés sous la sauvegarde des Dieux. Le système politique était, en même temps, théologique. C'est pourquoi chaque État avait sa religion, et l'on ne pouvait appartenir à un État si l'on n'en pratiquait la religion.

Le christianisme a introduit une dualité là où il n'y avait et où il ne doit y avoir qu'unité. Il a séparé le temporel du spirituel, le théologique du politique. Il en est résulté un démembrement [193] de l'autorité souveraine et, entre les deux puissances ainsi constituées en face l'une de l'autre, se sont élevés de perpétuels conflits rendant impossible toute bonne administration de l'État. Rousseau rejette

la doctrine de Bayle d'après laquelle la religion serait inutile à l'État (*Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne* à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680). « La seule force que les lois tirent d'elles-mêmes » ne lui paraît pas suffisante (IV, 8). Il faut « que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs » (*ibid.*). Mais d'un autre côté, il n'admet pas davantage la théorie exposée par Warburton dans ses *Dissertations sur l'Union de la religion, de la morale et de la politique* (Londres, 1742), et suivant laquelle le christianisme serait le plus ferme appui du corps politique. En effet, il s'en désintéresse. La religion chrétienne, « loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, les en détache comme de toutes les choses de la terre » (*ibid.*). Il faut donc, d'une part, établir un système de croyances collectives dont l'État ait la garde, et lui seul, et d'un autre côté, ce système ne saurait reproduire celui qui était à la base des cités anciennes et auquel il ne saurait être question de revenir. Car il était mensonger. Non seulement, ce retour en arrière n'est pas possible, mais il n'est pas nécessaire. Tout ce qu'il faut en effet, c'est que chaque sujet ait une raison d'ordre religieux de faire son devoir. Par conséquent, les seuls dogmes qu'il soit utile d'imposer au nom de l'État sont ceux qui se rapportent à la morale. Pour tout le reste, chacun doit être libre de professer les opinions qu'il veut. Le corps politique n'a pas à s'en occuper, [194] parce qu'il n'a pas à en souffrir. Les raisons mêmes qui font qu'il doit intervenir dans le spirituel, marquent les limites de cette intervention. En d'autres termes, s'il faut une religion civile, dans des intérêts civils, son empire ne doit s'étendre que dans la mesure réclamée par ces intérêts.

Ainsi, renoncer à la séparation illogique et antisociale du spirituel et du temporel, mais réduire la religion d'État au petit nombre de principes nécessaires pour renforcer l'autorité de la morale, telle est la conclusion de Rousseau. Ces principes sont les suivants : l'existence de Dieu et la vie à venir, la sainteté du Contrat Social et des lois, la proscription absolue de toute intolérance pour tout ce qui passe les articles du Credo social. On ne doit tolérer dans l'État aucune religion qui ne tolère pas les autres. L'État peut seul rejeter de son sein les membres qu'il juge indignes. Nulle église particulière ne peut dire que hors d'elle-même il n'y a pas de salut.

[194]

Deuxième partie.
Le «Contrat social» de Rousseau

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

On peut juger maintenant de la parfaite continuité que présentent les pensées de Rousseau depuis le deuxième *Discours* jusqu'au *Contrat*. L'*état de nature*, tel qu'il est décrit dans le premier de ces ouvrages, consiste dans une sorte d'anarchie pacifique où les individus, indépendants les uns des autres, sans relations entre eux, ne dépendent que de la force abstraite de la nature. A l'*état civil*, tel que le conçoit Rousseau, [195] la situation est la même sous une forme nouvelle. Les individus sont en dehors les uns des autres, soutenant entre eux aussi peu de relations personnelles que possible, mais dépendent d'une force nouvelle, surajoutée aux forces naturelles, qui a cependant la même généralité et la même nécessité : c'est la *volonté générale*. De même encore, à l'état de nature, l'homme se soumet de lui-même à l'action des forces naturelles et suit spontanément la direction qu'elles lui impriment, parce qu'il sent instinctivement qu'il n'a rien de mieux à faire et que son intérêt lui dicte sa conduite. Il veut ce qu'il fait. A l'état civil, il se soumet à la volonté générale non moins librement, parce que cette volonté générale est son œuvre et qu'en lui obéissant il n'obéit qu'à lui-même.

Par là se marquent les rapports et les différences entre Rousseau et ses deux prédécesseurs Hobbes et Montesquieu. Pour tous les trois, la société est quelque chose qui se surajoute à la nature proprement dite. Pour Montesquieu lui-même, les lois de l'état de nature sont distinctes de celles de l'état social. Les premières sont superposées aux secondes par un acte exprès du législateur. Mais s'il y a concordance sur ce point fondamental, il y a des différences très profondes dans la

manière dont ces penseurs conçoivent le règne que l'homme ajoute ainsi au reste de l'Univers.

Pour Hobbes, c'est un acte de volonté qui donne naissance à l'ordre social et c'est un acte de volonté perpétuellement renouvelé qui en est le support. Les sociétés se forment parce que les hommes veulent, pour échapper aux horreurs [196] de l'état de guerre, se soumettre à un souverain absolu, et elles se maintiennent parce que ce souverain les empêche de se dissoudre. C'est lui qui fait la loi et c'est la soumission des hommes à sa volonté souveraine qui fait tout le lien social. Il faut lui obéir parce qu'il commande. Sans doute, s'ils consentent à cette dépendance, c'est qu'ils y trouvent leur intérêt, mais cet intérêt n'est pas à la base de tous les détails de l'organisation sociale. Une fois que l'État est constitué, c'est le chef de l'État qui fait la loi sans accepter de contrôle. – Tout autre était déjà la pensée de Montesquieu. Si la loi civile ne peut être constituée que par un législateur, le législateur ne peut pas la faire à son gré ; pour qu'elle soit ce qu'elle doit être, il faut qu'elle soit conforme à la nature des choses. En tant que possible, elle ne dépend pas de l'arbitraire ; les conditions où se trouve la société la déterminent nécessairement. Il n'est pas impossible qu'elle y déroge ; mais alors, elle est anormale. – Rousseau est peut-être encore plus formel sur ce point. Ce qui fait la base du système social, c'est l'accord objectif des intérêts, c'est l'état de l'opinion, des mœurs, des coutumes et les lois ne peuvent qu'exprimer cet état de choses. Et c'est justement là ce qui fait que la volonté générale ne peut pas être représentée par un particulier. C'est qu'elle excède les bornes d'une volonté particulière. Ces deux sortes de choses sont hétérogènes et l'une ne peut servir de substitut à l'autre. L'opinion a son substrat naturel dans le tout et non dans une partie. Aussi la préoccupation de Rousseau est-elle beaucoup moins d'armer le souverain d'un pouvoir coercitif assez grand pour [197] faire plier les résistances que de former les esprits de manière que les résistances ne se produisent pas.

Donc, en même temps que ces penseurs s'entendent pour affirmer l'hétérogénéité du social et de l'individuel, on constate un effort croissant pour fonder en nature l'être social. Seulement, c'est ici que se trouve le point faible du système. Si, comme nous l'avons montré, la vie collective n'est pas, d'après Rousseau, contraire à l'ordre naturel, elle y a tellement peu de points d'attache qu'on ne voit pas clairement comment elle est possible. Rousseau dit quelque part que l'autorité

du législateur, pour être respectée, suppose déjà un certain esprit social ; mais la constitution de la société le suppose plus encore ¹⁷². Si pourtant elle se forme avec des individus isolés, à l'état atomique, on ne voit d'où il peut provenir. Si encore Rousseau admettait l'état de guerre à la manière de Hobbes, ou conçoit que pour y mettre fin les hommes fassent un tout et aillent jusqu'à refondre leur nature première. Mais cette raison même lui fait défaut puisque, selon lui, l'état de guerre naît de la vie en commun. Et de même qu'il n'explique guère comment elle a pu naître, même sous les formes imparfaites qu'elle a revêtues dans l'histoire, il a grand mal à montrer comment [198] il lui est possible de se débarrasser de ses imperfections et de se constituer logiquement. Elle a des assises si peu solides dans le donné, qu'elle apparaît comme un édifice toujours chancelant, dont l'équilibre, délicat à l'excès, ne peut en tous cas s'établir et se maintenir que grâce à un concours presque miraculeux de circonstances.

Fin du texte

¹⁷² DURKHEIM avait déjà fait observer dans sa *Division du travail social*, p. 193, à propos du contractualisme de Spencer : « Le contrat ne suffit pas à soi-même, mais il n'est possible que grâce à une réglementation du contrat qui est d'origine sociale ». – Voir sur ce point R. DERATHÉ, *ouv. cité*, p. 172 et suiv. [A.C.].