Alain POLICAR

Sociologue et économiste français, professeur, Faculté de droit et sciences économiques,
[Université de Limoges](#), rédacteur en chef de la revue [Les Cahiers Rationalistes](#)

(2000)

“De la critique de la sociologie biologique à l’autonomie de la morale : itinéraire de Célestin Bouglé.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel : jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de : "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : <http://classiques.uqac.ca/>

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

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

Alain POLICAR

“De la critique de la sociologie biologique à l'autonomie de la morale : itinéraire de Célestin BOUGLÉ”.

Un article publié dans **Mil Neuf Cent**, no 18, 2000, pp. 137-166.

[Autorisation formelle accordée par l’auteur le 28 juillet 2007 de diffuser cette œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : alain.policar@unilim.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte : Times New Roman, 14 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 2004 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée le 1^{er} août 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Table des matières

Introduction

Téléologie versus mécanisme ou la sociologie comme psychologie sociale

La nécessaire explication des faits de conscience

La sociologie n'est pas une science naturelle

De la spécificité de la sociologie

L'eugénisme discrédité ou le triomphe de la démocratie

Vacher de Lapouge : le social naturalisé

La force de l'idéal démocratique

L'égalité : un impératif moral

Le solidarisme ou la consécration de la justice

La notion de quasi-contrat

L'inspiration proudhonienne

Solidarisme et socialisme

Conclusion : l'autonomie de la morale

Alain POLICAR

Sociologue et économiste français, professeur, Faculté de droit et sciences économiques,
[Université de Limoges](#), rédacteur en chef de la revue [Les Cahiers Rationalistes](#)

“De la critique de la sociologie biologique à l'autonomie de la morale : itinéraire de Célestin BOUGLÉ”.

Un article publié dans **Mil Neuf Cent**, no 18, 2000, pp. 137-166.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Dès ses premiers écrits, en 1894, Célestin Bouglé (1870-1940) va manifester une constante méfiance à l'égard de l'utilisation des données de la biologie dans l'explication du comportement humain. Dans la conclusion de son premier livre *Les Sciences sociales en Allemagne* (1896), il prend ses distances avec la doctrine durkheimienne telle qu'elle s'exprime dans *De la division du travail social* (1893) et dans *Les Règles de la méthode sociologique* (1895) et, tout en restant d'une absolue fidélité à la personne, il ne renoncera jamais, même s'il les atténuera pour des raisons institutionnelles, aux objections essentielles adressées à l'œuvre de Durkheim (il suffit pour s'en convaincre de parcourir l'ouvrage de 1922, *L'Évolution des valeurs*)¹. Ces objections, Bouglé les formule très tôt comme en témoigne, outre l'ouvrage de 96, l'examen de la correspondance échangée avec Élie Halévy, la

¹ Mais il est également vrai que Durkheim a levé quelques ambiguïtés en précisant en 1909 que la tâche du sociologue était aussi de descendre "dans le for intérieur des individus afin de rattacher les institutions dont il rend compte à leurs conditions psychologiques" (Émile Durkheim, *Textes I*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 185).

publication en 1897 de *Qu'est-ce que la sociologie ?* ainsi que les premières notes de lecture dans *L'Année sociologique*. La condamnation de toute tentative de naturaliser la sociologie s'exprimera plus radicalement encore dans la confrontation avec l'anthroposociologie et le darwinisme social. À la recherche d'une philosophie sociale soucieuse de concilier les exigences de la liberté individuelle et celles de la justice, Bouglé rencontrera le solidarisme et il s'emploiera efficacement à montrer ce qui le distingue du socialisme. Dans ce parcours, à la fois théorique et militant, se dévoile le fil conducteur de la pensée de Bouglé : l'utilité de la démarche sociologique n'implique aucunement de renoncer à l'autonomie de la morale.

Téléologie *versus* mécanisme ou la sociologie comme psychologie sociale

[Retour à la table des matières](#)

Le désaccord avec Durkheim se cristallise autour de la notion de téléologie. Dans une lettre de 1896 à Halévy, Bouglé confie son immense intérêt pour celle-ci : "En ce moment, je me plonge avec amour dans la téléologie non pas tant matérielle (classer les fins poursuivies par les sociétés) que formelle (comment ces buts provoquent les formes sociales) [...] Il me semble qu'en cherchant à définir la mesure dans laquelle les différentes sociétés ont conscience des fins et des moyens [...] et la façon dont cette conscience est distribuée dans les différents membres ou dans les différentes parties des sociétés [...] on obtiendrait peut-être une classification des formes sociales non plus mécanique mais téléologique c'est-à-dire comportant une explication" ². Alors que Durkheim, au moins dans les textes programmatiques des années 90, n'hésite pas à défendre une méthodologie se proposant d'éliminer les motivations des acteurs, Bouglé attribue à l'in-

² Lettre à É. Halévy, 1896, Bibliothèque nationale, Fonds Bouglé, don 35065.

tentionnalité la place majeure. Comment pourrait-on valablement expliquer les phénomènes sociaux sans se référer aux fins poursuivies par les acteurs ? Il est, dès lors, grandement souhaitable de recourir aux états mentaux des acteurs pour rendre compte de ces phénomènes : "Il faut expliquer non pas, comme le croit Durkheim, l'intérieur par l'extérieur, mais l'extérieur par l'intérieur. Et c'est pourquoi je ne distingue pas clairement une sociologie au sens propre du mot de la psychologie sociale" ³. Aussi manifeste-t-il également, très rapidement, une insatisfaction par rapport au projet de Simmel malgré l'enthousiasme, exprimé dès 1894, à l'égard de ce dernier : "Simmel me fait l'effet d'un Méphistophélès chargé d'exprimer ma propre pensée. La quantité de topos, de formules que j'y reconnais continue de me stupéfier" ⁴. Mais, tout comme Durkheim, Simmel se refuse lui aussi à expliquer les fins : "C'était là justement le fond des objections que je faisais à Simmel. Je le louais de faire une "abstraction" pour constituer une sociologie proprement dite. Mais je lui demandais si en se proposant d'étudier les formes sociales en elles-mêmes indépendamment du but des sociétés, il ne faisait pas abstraction justement de ce qui devait expliquer les formes mêmes des sociétés, à savoir leur fin" ⁵. A partir de l'exemple canonique de la division du travail, sur lequel nous reviendrons, Bouglé estime que pour comprendre vraiment le processus il faut s'intéresser à la différence des fins, en fonction des contextes d'apparition de la division du travail, différence des fins qui "détermine et par suite explique la différence des formes" ⁶. On voit, en passant, combien le jugement de Sorokin, classant Bouglé, avec Simmel, Tönnies, Stammler, von Wiese, etc. parmi les sociologues de la forme, est pour le moins hâtif ⁷. En fait, Bouglé réunit dans la même réprobation ceux qui, considérant que l'objet propre de la sociologie réside exclusivement dans l'étude des formes sociales, font abstraction des

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 1894.

⁵ *Ibid.*, 1896.

⁶ *Ibid.*

⁷ Pitirim Sorokin, *Les Théories sociologiques contemporaines*, tr. fr. R. Verrier, Paris, Payot, 1938, p. 354 (1^{ère} éd. : 1928).

fins poursuivies par les sociétés et, par conséquent, laissent échapper les causes des phénomènes sociaux, ces causes "qu'il faut savoir chercher jusque dans les âmes" ⁸.

Cependant Simmel ne manifestait aucunement la défiance de Durkheim à l'égard de l'introspection. Sur la "question litigieuse" des rapports entre sociologie et psychologie, Bouglé penche incontestablement du côté du premier. L'objet principal de la conclusion des *Sciences sociales en Allemagne* est l'inventaire précis des conséquences de Durkheim sur cette question.

La nécessaire explication des faits de conscience

[Retour à la table des matières](#)

Comment, en premier lieu, admettre le mécanisme du maître de la sociologie française ? Les arguments de Durkheim contre la téléologie semblent surtout, selon Bouglé, manifester une incompréhension de la véritable signification de la notion. Pour Durkheim, la téléologie laisse trop de place à la contingence et, dès lors, n'est pas en mesure de rendre compte de l'uniformité des institutions constatée par la sociologie. Cette argumentation laisse Bouglé sceptique : "Les coutumes et les institutions présentent une diversité qui, aussi bien que leur uniformité, veut être expliquée. Pourquoi la téléologie n'expliquerait-elle pas l'une et l'autre ? En admettant qu'elle découvre chez les hommes des désirs identiques, ne peut-elle rendre compte de la différence des

⁸ C. Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne*, Paris, Alcan, 1896, p. 161. On pourrait s'étonner, en pensant aux rapports difficiles entre Durkheim et Simmel, de voir Bouglé les réunir dans une même critique. Mais des travaux récents ont entrepris de jeter sur ces rapports une lumière nouvelle dont il ressort que les désaccords entre le Français et l'Allemand étaient beaucoup plus politiques et, corrélativement, beaucoup moins méthodologiques que l'opinion commune l'a très longtemps supposé (voir l'article de Otthein Rammsted, "Les relations entre Durkheim et Simmel dans le contexte de l'affaire Dreyfus", in *L'Année sociologique*, volume 48, n°1, 1998, pp. 139-162).

phénomènes que ces désirs provoquent par la différence des conditions dans lesquelles ils se réalisent ? [...] On pourrait donc, tout en usant de la téléologie, restreindre de plus en plus la part de la contingence et déterminer le cours des phénomènes" ⁹. En outre, la téléologie, en faisant des besoins des hommes la cause de leurs actions, ne prétend nullement que "ces besoins créent de toutes pièces leurs moyens, ni qu'ils aient toujours claire conscience de leurs résultats" ¹⁰. Il faut donc résister à la tentation, exigée par l'unité méthodologique des sciences de la nature et des sciences sociales prônée par Durkheim, de réduire la science à l'observable. Le désir est le moteur déterminant de l'action et l'on ne peut déduire du fait que les fins poursuivies ne sont pas toujours atteintes que la téléologie échoue dans sa volonté de les comprendre. Bouglé, ici, se situe dans la perspective de la sociologie de l'action contemporaine en soulignant qu'il peut y avoir discordance entre les fins poursuivies et les conséquences produites : "En disant que l'homme poursuit des fins, la téléologie ne prétend pas qu'il ait une connaissance exacte de toutes les conséquences de ses actions, ni même qu'il réussisse toujours à réaliser ses fins. [...] L'idée de l'hétérogénéité des fins, illustrée par Wundt, ne détruit pas l'objectivité de la téléologie. Bien plus, un désir peut susciter mille phénomènes sociaux sans arriver à se satisfaire, et, en poursuivant une fin qui n'est jamais atteinte, mener toute l'histoire" ¹¹.

D'ailleurs Durkheim est-il réellement persuadé de la justesse de son point de vue ? Lorsqu'il examine les causes de la division du tra-

⁹ C. Bouglé, *op. cit.*, 1896, p. 152.

¹⁰ *Ibid*

¹¹ *Ibid.*, p. 154. Établir un parallèle entre Bouglé et la sociologie contemporaine de l'action peut surprendre. Néanmoins il ne nous paraît nullement incompatible d'être simultanément attentif au contexte d'une œuvre et soucieux d'en faire une lecture au présent, c'est-à-dire d'utiliser nos catégories avec, bien entendu, la circonspection qui s'impose. C'est, notamment, l'avis de Pascal Engel à propos de l'histoire de la philosophie : "Pourquoi y aurait-il une nécessaire incompatibilité entre ce qu'un auteur du passé *voulait* dire et ce que ses écrits *veulent* dire pour nous ?" ("Retour aval" in *Les Études Philosophiques*, n°4, 1999, p. 453).

vail, le volume et la densité croissantes des sociétés, n'a-t-il pas "comme malgré lui, le sentiment que le ressort de tous ces phénomènes est téléologique et non pas mécanique" ¹² ? N'indique-t-il pas que la division du travail "résulte d'un choix, déterminé par la prédominance de certains besoins, entre diverses solutions possibles, suicide, émigration, guerre civile" ¹³ ? Et, de fait, Durkheim concède que "c'est *pour* pouvoir vivre [...] que les hommes se spécialisent" ¹⁴. Bouglé peut conclure de façon convaincante : "Réunissez et rapprochez autant d'hommes que vous voudrez ; faites leurs sociétés aussi denses et aussi volumineuses que possibles : s'ils ne veulent pas vivre et bien vivre, jamais la division du travail ne se produira "d'elle-même"" ¹⁵.

Ainsi "de même que la géographie s'adresse à la géologie, la sociologie, pour savoir par les causes, devra s'adresser à la psychologie" ¹⁶, la sociologie pouvant être à la fois spécifique et psychologique. Bouglé ne s'oppose nullement, cela va sans dire, à la poursuite de l'objectivité dans les sciences sociales. Mais il n'accepte pas la conception restrictive défendue par Durkheim. Il faut, dit-il, "saisir les idées au dedans, les valeurs sociales n'ayant de sens que si nous considérons leur destination, leur finalité" ¹⁷. Pour Bouglé, l'on ne peut comprendre les faits sociaux si l'on se limite à les étudier de l'extérieur. La spécificité de la sociologie ne peut être construite sur la négation des faits de conscience. L'objectivité, telle que Durkheim la conçoit, suppose que l'on puisse établir entre les phénomènes sociaux et les phénomènes matériels qui en constituent la trace, les règles juridiques par exemple, une correspondance exacte et, en outre, "que les variations des Codes, par exemple, fussent précisément parallèles aux variations des senti-

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 155.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 163-164.

ments juridiques" ¹⁸. Rien n'est moins sûr. Il est donc permis de douter du bien-fondé du renoncement à l'étude objective des qualités. Sans introspection, répète-t-il avec Simmel, pas de science sociale : "On peut en appeler d'une psychologie spéculative, qui se laisse prendre aux abstractions, à une psychologie observatrice, qui saisisse, dans notre conscience, des phénomènes concrets. Dira-t-on que nous ne pouvons que supposer, et non observer directement ces phénomènes dans les consciences des autres ? Nous avons vu que telle est la condition nécessaire de toute psychologie, si la psychologie est autre chose qu'un examen de conscience individuel. Cela rend sans doute la psychologie difficile, mais cela ne l'empêche pas d'être indispensable. Sans cette "interpolation" psychologique, plus ou moins méthodiquement conduite, les phénomènes extérieurs ne rentreraient en aucune façon dans les sciences sociales et resteraient dans les sciences physiques. M. Durkheim voudrait, séduit par le développement de la psychologie physiologique, que la sociologie, comme celle-ci, se passât de l'introspection" ¹⁹. Pour Bouglé il ne saurait, par conséquent, exister de réalité sociale sans consciences pour la connaître. S'efforcer de traiter les faits sociaux comme des choses, même s'il s'agit, dans l'esprit de Durkheim, de se débarrasser des prénotions, peut conduire à ignorer leurs causes déterminantes : "Sans doute, il vaudrait mieux que le déterminant fût aussi le mesuré, que les causes pussent être connues quantitativement. Mais qu'y faire ? Et si les causes psychologiques sont difficiles à atteindre, faut-il renoncer à les chercher par les procédés qui leur conviennent ?" ²⁰

La méthodologie durkheimienne conduit à une autre confusion : la réduction de l'idéal au normal. Définir celui-ci par la fréquence statistique, c'est au fond considérer qu'il n'y a aucune différence entre être et devoir être : "En matière sociale, si normaux que paraissent être, suivant les théories de M. Durkheim, certains phénomènes comme le

¹⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹⁹ *Ibid.*, p. 150.

²⁰ *Ibid.*, p. 151.

crime, nous faisons tous nos efforts pour les supprimer du moment que nous les croyons nuisibles ou immoraux ; ce n'est donc pas le normal qui définit notre idéal" ²¹. La science, si elle peut nous indiquer les moyens de réaliser nos fins, n'est pas en mesure de nous contraindre à choisir entre elles. Les relations de causalité que la science nous permet de découvrir ne sont évidemment pas des maximes pour l'action.

La sociologie n'est pas une science naturelle

[Retour à la table des matières](#)

La téléologie apparaît donc pour Bouglé comme l'instrument intellectuel de résistance au modèle biologique. La psychologie doit être considérée comme l'âme des sciences sociales. Dans une note de bas de page des *Sciences sociales en Allemagne*, Bouglé rend hommage à l'excellence du commentaire de Paul Lapie publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, fort sévère à l'égard de Durkheim : "Le dernier chapitre de la sociologie fut écrit le premier parce qu'il était le plus utile. Il fut mal écrit ; on s'est contenté de formules approchées : la société, dit-on par exemple, est un organisme ; l'être social est un être vivant. Cette métaphore flattait le matérialisme des uns, l'esprit scientifique des autres ; elle semblait réduire la vie morale à la vie physique et mettre l'unité dans la science : elle séduisit presque tout le monde. [...] M. Durkheim [...] cède encore à la contagion. Il distingue, dans les sociétés, des "manières de faire" et des "manières d'être" collectives, et il ajoute que les premières rentrent dans la physiologie, les secondes dans l'anatomie et la morphologie sociales. [...] L'assimilation des sociétés aux organismes sert parfois à la biologie, jamais à la sociologie" ²². La critique de Lapie est tout à fait fondée. Dans sa

²¹ Ibid., p. 169.

²² Paul Lapie, "L'Année sociologique", *Revue de métaphysique et de morale*, 1895, pp. 308-310.

thèse, en 1893, Durkheim voit dans la loi de la division du travail "un phénomène de biologie générale dont il faut, semble-t-il, aller chercher les conditions dans les propriétés essentielles de la matière organisée" ²³. Comment alors constituer une science spéciale qui, comme le revendique Bouglé dans l'introduction aux notes de lecture dans le premier numéro de *L'Année sociologique*, doit "se dégager des analogies biologiques pour envisager directement les phénomènes qui lui appartiennent en propre, phénomènes qui sont encore en leur fond, sans doute, des phénomènes psychologiques, puisqu'ils résultent de l'"inter-action" des consciences individuelles, mais qui sont du moins des phénomènes psychologiques d'une espèce spéciale, puisqu'il faut, pour en rendre compte, considérer les consciences, non pas à part et en tant qu'individuelles, mais dans leurs rapports mêmes" ²⁴ ? Et Bouglé n'hésitera pas, dans une revue supposée défendre la conception durkheimienne, à rendre hommage à Tarde, qui a su, mieux que quiconque, montrer "en quoi les faits sociaux se distinguent des faits biologiques" et, ainsi, "à dissiper les équivoques qui résultent, le plus souvent, des transpositions sociologiques de concepts tout biologiques" ²⁵. Transpositions qui ne comportent que des inconvénients : "Outre qu'elle fait oublier les caractères distinctifs des phénomènes sociaux, cette bio-psycho-sociologie fait oublier encore ici les caractères distinctifs des phénomènes psychologiques, et là les caractères distinctifs des phénomènes biologiques. Elle aboutit à un mélange de notions dont ne voudraient sans doute ni les spécialistes de la psychologie, ni ceux de la biologie. Pourquoi dès lors les spécialistes de la sociologie s'en contenteraient-ils ?" ²⁶

²³ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1991, pp. 3-4 (1^{ère} édition : 1893). [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²⁴ C. Bouglé, *L'Année sociologique*, n°1, p. 111.

²⁵ *Ibid.*, p. 116.

²⁶ *Ibid.*, p. 135.

Les exigences épistémologiques de Bouglé l'ont donc conduit à résister au mirage biologique. Comment interpréter cette lucidité, d'autant plus surprenante, et digne d'éloge, qu'elle se construit contre Durkheim ?

De la spécificité de la sociologie

[Retour à la table des matières](#)

A la fin des années 1890, il est avant tout question de spécifier l'objet de la sociologie. Peut-être faut-il voir dans cette insistance des disciplines naissantes à déterminer précisément leur champ d'étude l'origine d'un débat sans fin, tant la question de l'objet entraîne les protagonistes sur la pente savonneuse du substantialisme ? Ainsi on a parfois, en lisant Durkheim, le sentiment qu'en parlant de faits sociaux il évoque une réalité ontologique distincte, une sorte de domaine réservé de la sociologie, comme s'il était envisageable de sectoriser le monde, de le partager en zones autonomes. La multiplicité des sciences serait dès lors la conséquence d'une multiplicité naturelle. En réalité, on sait bien que ce n'est pas l'objet qui suscite la science (le fait social qui engendre la sociologie), c'est la problématique qui détermine l'objet. Un phénomène quelconque ne devient une donnée pour une science que par son explication en fonction des variables caractéristiques de cette science. Ce processus d'assignation à une discipline particulière par la façon dont on explique un phénomène est inhérent à la méthodologie scientifique ²⁷. Or, nous pouvons affirmer que Bouglé était tout à fait convaincu de la justesse de cette approche, ce qui explique, à nos yeux, sa supériorité épistémologique par rapport à Durkheim et son opposition radicale au réductionnisme qu'il soit de nature biologique ou de nature sociologique. Dès 1897 il s'interrogeait : "Chaque science ne se contente-t-elle pas d'étudier un côté des

²⁷ Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 42-44 (1^{ère} édition : 1967).

choses ?”²⁸. Plus nettement encore dans son cours de sociologie générale dispensé à la Sorbonne, il notait à propos de la tâche de la sociologie : “Si l'on veut porter son attention spécialement sur les formes des sociétés on va pouvoir se livrer à une étude qui n'a été abordée par aucune des disciplines antérieures : le géomètre a son point de vue, le biologiste a son point de vue, le sociologue va avoir son point de vue”²⁹. Il n'existe donc nulle part un territoire réservé qui serait l'objet de l'investigation sociologique. La spécificité du sociologue réside dans la manière dont il problématise le monde. Dans cette entreprise, il devra se garder d'accorder à la société un privilège ontologique que rien ne justifie car elle n'existe que par les rapports qui s'établissent entre les individus : “La société manifeste son existence par les phénomènes dont l'individu est le théâtre sans en être, dirait un philosophe, la raison suffisante”³⁰. Il n'est donc pas fondé de chercher “une société *en soi* [...] qui aurait son siège ailleurs que dans les consciences particulières”³¹. Nous ne sommes, dès lors, pas autorisés à parler de phénomènes strictement sociaux comme s'ils avaient une réalité en eux-mêmes (pas plus que de phénomènes strictement psychologiques ou physiques, etc.)³². En tirant profit des développements actuels en épistémologie des sciences sociales, il nous semble possible d'affirmer que pour Bouglé, du point de vue ontologique, les faits institutionnels ne sont pas des choses mais le produit intentionnel des pensées individuelles. Cependant, du point de vue de leur mode de connaissance, ils ne sont pas dépendants des pensées individuelles et, dès lors, acquièrent, par rapport à celles-ci, une autonomie suffisante pour apparaître comme dotés d'une véritable objectivité. Cette approche entre en cohérence avec le refus de réduire la sociologie à la psychologie.

²⁸ C. Bouglé, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Alcan, 1921, p. 20 (1^{ère} édition : 1897). [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²⁹ C. Bouglé, *Cours de sociologie générale*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1935, p. 2.

³⁰ C. Bouglé, *op. cit.*, 1921, p. 6.

³¹ *Ibid.*, p. 8.

³² Voir Alain Testart, *Essai d'épistémologie*, Paris, Christian Bourgois, 1991

Cette lucidité, Bouglé la doit sans doute au fait qu'il était, comme le souligne William Paul Vogt, "un esprit exceptionnellement éclectique, trop éclectique pour adhérer sans réserve au consensus sociologique durkheimien" ³³ et qu'il était resté profondément attaché à la philosophie. C'est, à notre avis, cet attachement jamais démenti qui explique sa résistance intellectuelle au sociologisme (défini comme attitude intellectuelle faisant de l'individu le jouet des structures et des institutions), son souci de préserver "l'indépendance relative de la raison humaine par rapport aux influences sociales" ³⁴. En philosophe néo-kantien, il ne pouvait admettre la relativisation des normes morales universelles que le durkheimisme supposait. Cette attitude ne pouvait que le conduire à regarder avec circonspection toute tentative de réduction du champ de la morale induite par la nature même de la démarche sociologique telle que Durkheim la comprenait.

Les désaccords avec Durkheim sont, nous espérons l'avoir montré, décisifs pour estimer justement la pensée de Bouglé. Mais lorsqu'il s'agira de faire front contre la philosophie des races, dans le contexte de l'affaire Dreyfus, les divergences passeront au second plan et Bouglé apparaîtra comme un infatigable propagandiste de la conception durkheimienne du lien social. Il contribuera à priver de fondements solides la sociologie naturaliste, en particulier sous son occurrence anthroposociologique, dont le projet, au tournant du siècle, était parfaitement crédible.

³³ William Paul Vogt, "Un durkheimien ambivalent : Célestin Bouglé, 1870-1940", *Revue française de sociologie*, XX, 1979, p. 124.

³⁴ *Ibid.*, p. 125.

L'eugénisme discrédité ou le triomphe de la démocratie

[Retour à la table des matières](#)

En mai 1897, Bouglé écrit dans la *Revue de métaphysique et de morale*, un article décisif consacré à la réfutation des thèses de l'école anthroposociologique, également dite “anthropologique”. Ce sera le premier d'une série de travaux qui contribueront à la "banqueroute de la philosophie des races" (pour paraphraser le titre de l'un de ces textes).

Vacher de Lapouge : le social naturalisé

L'auteur essentiel de l'anthroposociologie est sans conteste Georges Vacher de Lapouge (1854-1936). Ses travaux tendent, comme l'a noté P. A. Taguieff, à proposer “une naturalisation du culturel et/ou du social, traités comme des réalités biologiques et une fatalisation du cours de l'histoire humaine, la contingence étant travestie/convertie en nécessité et la nécessité transformée en destin” ³⁵. Dans la préface de *L'Aryen*, Lapouge est particulièrement explicite : “Le conflit des races commence ouvertement dans les nations et entre les nations et l'on se demande si les idées de fraternité, d'égalité des hommes n'allaient

³⁵ P. A. Taguieff, *La Force du préjugé*, Paris, La Découverte, 1988, p. 34. Sur Vacher de Lapouge, les nombreux travaux de P. A. Taguieff constituent les principales références. On peut citer, liste non exhaustive, "Mixophobie et xénophobie", *Sexe et race*, VIII, 1994, p. 77-132, *Les Fins de l'antiracisme*, Paris, Michalon, 1995, (notamment le ch. IV), "Théorie des races et biopolitique sélectionniste en France. Aspects de l'oeuvre de Vacher de Lapouge (1854-1936)", *Sexe et race*, III, décembre 1989, 12-60 et *Sexe et race*, IV, juin 1990, p. 3-33, "Eugénisme ou décadence ? L'exception française", *Ethnologie française*, t. 24, janvier-mars 1994, p. 81-103 ainsi que *La couleur et le sang, Doctrines racistes à la française*, Mille et une nuits, 1998, ch. III.

point contre des lois de nature”. Et plus loin, “aux fictions de Justice, d'Égalité, de Fraternité, la politique scientifique préfère la réalité des Forces, des Lois, des Races, de l'Évolution. Malheur aux peuples qui s'attarderont dans les rêves” ³⁶. Cette volonté de ne pas “s'attarder dans les rêves” explique sans doute le volontarisme lapougien qui comporte un volet positif, “multiplier les types admis comme les plus beaux et les meilleurs”, notamment en constituant une hiérarchie des castes spécialisées et fermées, et un volet négatif, favoriser l'élimination des dysgéniques. Pour Lapouge, “les hommes doivent cesser de se prendre pour des anges. Ils ne sont que des êtres vivants, parmi d'autres, soumis comme tels aux lois naturelles : déterminisme de race, loi de la lutte, règne de la force, principe de la puissance” ³⁷. Dans ces conditions, le sursaut de l'humanité passe par le refus du métissage : “Si l'on compare les cartes anthropologiques de la France, on est immédiatement frappé de la corrélation qui existe entre la fécondité et la pureté relative des races et une supériorité très marquée au profit des populations blondes. [...] L'incohérence du caractère moral et des caractères physiques de nos contemporains est le résultat du mélange sans fusion d'éléments empruntés aux brachy et aux dolichocéphales” ³⁸.

Ce texte, qui constitue l'une des premières études publiées de Lapouge, illustre son communautarisme à fondement biologique, en parfaite opposition avec la vision individu-universaliste de Bouglé. Les questions posées par ce dernier sont cruciales : la craniométrie peut-elle être la clef de la stratification sociale ? Est-elle en mesure de montrer la fausseté de l'idée de l'égalité des hommes, fondement du principe démocratique ? ³⁹

³⁶ G. Vacher de Lapouge, *L'Aryen. Son rôle social*, Paris, Albert Fontemoing, 1899, VII-IX.

³⁷ P. A. Taguieff, *op. cit.*, 1988, p. 78.

³⁸ G. Vacher de Lapouge, "La Dépopulation de la France", *Revue d'anthropologie*, 3^e série, t.II, 1887, p. 74-75.

³⁹ Pour une analyse plus complète du combat intellectuel de Bouglé contre la sociologie biologique sous toutes ses formes, je me permets de renvoyer à

Au culte des idées égalitaires, idées *a priori*, il faut, selon Lapouge, substituer le respect des faits. Que nous enseignent ceux-ci ? Comment les anthroposociologues expliquent-ils le succès des idées démocratiques ? Très simplement : l'esprit des brachycéphales se distinguant par cet “amour de l'uniformité”⁴⁰ qui est aussi la marque des démocraties “séniles”, l'infériorité même des brachycéphales fait de ceux-ci les partisans prédestinés des idées égalitaires. Comme le résume Bouglé, “l'anthropologie triomphe durablement de la démocratie : et parce qu'elle en réfute, par des faits biologiques, les erreurs, et parce qu'elle en explique, par des faits biologiques, le succès. Un rêve de brachycéphales tel serait, à en croire nos anthropologistes, l'esprit égalitaire”⁴¹.

La force de l'idéal démocratique

[Retour à la table des matières](#)

L'intérêt de la contre-argumentation que va développer Bouglé tient à ce qu'il considère (provisoirement) comme attestés les faits dont se réclament les anthroposociologues. La discussion se limitera donc aux conséquences qu'ils en tirent. Attitude qui présente l'avantage de dégager les aspects méthodologiques du débat.

Une des “lois” anthroposociologiques, la loi de concentration des dolichocéphales, stipule que dans les régions où le type brachycéphale existe, il tend à se concentrer dans les campagnes, tandis que les dolichocéphales partent plus vers la ville. Or, constate Bouglé, les villes,

Alain Policar, "Science et démocratie : Célestin Bouglé et la métaphysique de l'hérédité", *Vingtième siècle*, 61, janvier-mars 1999, pp. 86-101.

⁴⁰ G. Vacher de Lapouge, *Les Sélections sociales*, Paris, Albert Fontemoing, 1896, p.239.

⁴¹ C. Bouglé, "Anthropologie et démocratie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, V, 1897, p.449.

pôles d'attraction des dolichocéphales, sont aussi des centres de rayonnement pour les idées égalitaires. Cette incohérence sera d'ailleurs également relevée par Sorokin ⁴².

Mais quand bien même l'on parviendrait à constater un rapport constant entre idées égalitaires et brachycéphalie, l'on ne pourrait considérer ce rapport comme une véritable explication des unes par l'autre : “Expliquer n'est pas seulement constater entre deux phénomènes une relation fréquente, c'est montrer comment l'un produit l'autre, et dérouler la série des intermédiaires grâce auxquels l'un sort de l'autre” ⁴³. Quelles sont les conditions requises pour envisager une explication digne de ce nom ? Pour passer “de ce phénomène extérieur et simple qu'est la brachycéphalie à ce phénomène intérieur et complexe qu'est l'idée d'égalité [...] il faudrait rien moins qu'une phrénologie nouvelle, grâce à laquelle on saurait qu'à telles dimensions du crâne correspond telle disposition des cellules cérébrales, et à celle-ci tel complexus d'idées. On sent à quelle indétermination de pareilles tentatives d'explication paraissent condamnées” ⁴⁴. Face à de telles extrapolations, L. Manouvrier, l'un des premiers anthropologues à s'être opposé à l'usage inconsidéré de la notion de race, avait déjà exprimé de puissantes réserves et jugé chimérique la volonté de déduire de l'examen de caractères biologiques la nécessité d'actes sociologiquement définis ⁴⁵.

Même en concédant un lien entre brachycéphalie et certaines dispositions générales de l'intelligence, il existe une très grande distance entre ces dispositions générales et une idée particulière comme celle

⁴² P. Sorokin, *op. cit.*, pp. 213-214.

⁴³ C. Bouglé, art. cité, 1897, p. 450.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ L. Manouvrier, "Les Aptitudes et les actes", *Bulletin de la société d'anthropologie de Paris*, 1(4), 1890, p. 918-951. A propos du rôle de Manouvrier dans la démystification de l'anthroposociologie, on lira avec profit Laurent Mucchielli, "Sociologie *versus* anthropologie raciale", *Gradhiva*, 21, 1997.

d'égalité. Et Bouglé posera en 1899 la question clef : “Est-ce parce que les individus ont des cerveaux de métis qu'ils sont prédisposés, anatomiquement, à l'égalitarisme ? Ou bien est-ce que parce que les sociétés où ils se rencontrent sont composées d'éléments individuellement hétérogènes que l'idée de l'égalité s'impose plus facilement à l'opinion publique ? Son succès résulterait alors du rapport qui vient des individus [...] c'est-à-dire d'un phénomène social, non d'un phénomène biologique” ⁴⁶. L'enjeu est bien de disqualifier l'anthroposociologie, rivale potentielle de la sociologie durkheimienne, dans son ambition de proposer des lois générales des phénomènes sociaux : “Parce qu'elle néglige les causes prochaines de la formation des idées, l'anthroposociologie ne saurait fournir une véritable exploration du progrès des tendances démocratiques : ses "lois" les mieux vérifiées pourront toujours être soupçonnées de ne pas énoncer autre chose que de vastes coïncidences” ⁴⁷. La sociologie ne devant pas être une biologie transposée, c'est “en définissant les conditions psychologiques de la formation de l'idée d'égalité et en signalant l'action des phénomènes sociaux sur ces conditions mêmes, qu'on trouverait peut-être, du succès de cette idée, des raisons vraiment déterminantes” ⁴⁸.

Arrivé à ce moment de son discours de la méthode, Bouglé pourrait se contenter d'inviter ironiquement le lecteur à comparer la valeur des deux thèses : celle de la genèse de l'idée d'égalité comme conséquence de la malformation du crâne propre à une race inférieure et celle qui fait de cette idée la résultante de la civilisation. Mais il refuse de s'en tenir là. En effet, à supposer que la démocratie soit une tendance irrésistible, ce qui, concède-t-il, n'est pas prouvé ⁴⁹, son irrésis-

⁴⁶ C. Bouglé, *Les Idées égalitaires. Etude sociologique*, Paris, Alcan, 1899, p. 75.

⁴⁷ C. Bouglé, art. cité, 1897, p. 450.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Deux ans plus tard, dans *Les Idées égalitaires*, il mettra en garde contre la tentation de tenir pour démontrée l'idée que la démocratie soit nécessairement l'aboutissement de toute évolution sociale. Ce serait, dit-il, une grave méprise sur le caractère des lois sociologiques qui ne sont en aucune façon des lois

tibilité ne suffirait pas à en établir la légitimité. Il faut donc se pencher plus avant sur le sens de l'idée d'égalité.

L'égalité : un impératif moral

[Retour à la table des matières](#)

Il va alors poser la question de la compatibilité entre cette idée et le fait de la diversité anthropologique. Il cherchera à y répondre, là encore, plus en philosophe qu'en sociologue, comme en témoigne la référence à un article récent (1896) de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, “La Paix morale et la sincérité philosophique” (dont il ne cite pas l'auteur, Léon Brunschvicg). Dans ce dernier texte est évoquée l'importante distinction entre jugements théoriques et jugements pratiques sur laquelle Bouglé reviendra de façon récurrente (cf. *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*). L'idée d'égalité appartient à cette dernière catégorie, c'est-à-dire qu'elle est un jugement non sur ce qui est mais sur ce qui doit être. Un tel jugement ne prétend, par conséquent, aucunement que les hommes sont semblables mais qu'ils doivent être semblablement traités : “L'égalité des droits et non l'égalité des facultés : prescription non constatation” ⁵⁰. Bouglé rappellera cette distinction dans *Les Idées égalitaires*, ajoutant à cette occasion, que l'idée d'égalité n'est pas “un indicatif scientifique purement intellectuel, mais une sorte d'impératif à la fois sentimental et actif” ⁵¹.

C'est donc la reconnaissance de l'importance des différences individuelles qui rend impérativement nécessaire l'égalité des droits. Si l'égalitarisme ne saurait s'accommoder de distinctions collectives et de préjugés, il n'est, en revanche, nullement contraint d'ignorer les

d'évolution (p. 36). [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁵⁰ C. Bouglé, art. cité, 1897, p. 453.

⁵¹ C. Bouglé, *op. cit.*, 1899, p. 23.

différences singulières créées par l'expérience. Au contraire, pense-t-il, “le sentiment de la valeur propre à l'individu nous paraît être un élément essentiel des idées égalitaires [...] Le respect du genre humain ruine celui de la caste, mais non celui de la personnalité. [...] L'idée de la valeur commune aux hommes n'écarte nullement mais appelle au contraire l'idée de la valeur propre à l'individu” ⁵².

On voit bien ici le caractère nodal de la distinction entre jugement théorique et jugement pratique. L'essence des idées égalitaires est d'être des idées pratiques postulant la valeur de l'humanité et celle de l'individualité. Aussi les mesures craniométriques ne sauraient-elles nous fournir une quelconque réponse : “Les questions sociales ne sont pas seulement “questions de faits” mais encore et surtout “questions de principes”” ⁵³. En d'autres termes, “l'attitude que nous adopterons à l'égard des efforts actuels de la démocratie ne dépendra donc pas seulement des faits que nous aurons constatés, mais de l'idéal que nous aurons choisi” ⁵⁴. En travaillant à diminuer les inégalités, la démocratie manifeste des préoccupations totalement étrangères à la nature, permettant ainsi aux sociétés de s'affranchir des “leçons” de la biologie.

On le voit, Bouglé nous propose un modèle extrêmement attractif de réfutation des tendances biologisantes en sociologie et en philosophie morale. Comme il l'écrivait en conclusion de *La Démocratie devant la science*, le défaut capital de la sociologie naturaliste “est qu'elle incline les esprits à tout confondre à force de tout rapprocher” ⁵⁵. Il faut, au contraire, être conscient “qu'il existe des plans différents et comme des étages successifs dans le développement de l'être, et qu'à chaque étage il apparaît du nouveau, qui recule les limi-

⁵² C. Bouglé, *op. cit.*, 1899, p. 25.

⁵³ C. Bouglé, art. cité, 1897, p. 461.

⁵⁴ C. Bouglé, *La Démocratie devant la science*, Paris, Alcan, 1904, p. 184-185. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁵⁵ C. Bouglé, *ibid.*, p. 289.

tes du possible et change les modes du désirable” ⁵⁶. Pour déterminer les fins de l'homme, on ne peut attendre nul secours de la science. Le combat pour les idéaux démocratiques ne saurait se fonder sur ses enseignements. La science n'est pas plus en mesure de démontrer le mal-fondé des aspirations égalitaires que leur bien-fondé. Il faut donc garder à la conscience “la faculté de mépriser ce que la science explique” ⁵⁷. Partisans et adversaires de la démocratie “exagéraient”, comme le dit joliment Bouglé, “la compétence du tribunal” ⁵⁸.

Ainsi que le remarque très justement Vogt, “en soulignant la spécificité du social et plus encore la spécificité des méthodes d'explication propres aux sciences de la nature, à la science sociale et à la philosophie morale, Bouglé rejette en fait la sociologie biologique sous *toutes* ses formes, y compris celles qui pourraient appuyer ses propres convictions politiques” ⁵⁹. | la stricte épistémologie de la continuité (entre organismes sociaux, entre la nature et la culture, entre la biologie et la sociologie) ⁶⁰, Bouglé opposera, avec constance, l'hétérogénéité du monde biologique et du monde social. Les sociétés présentent, en effet, un caractère qui impose à leur évolution des conditions spécifiques : elles sont composées d'êtres conscients . Négliger ce caractère expose au plus grand arbitraire.

On comprend, dans cette perspective, l'intérêt de Bouglé pour le solidarisme. Il est sensible au fait que le solidarisme nous offre “un individualisme démocratique, principe fécond d'union et d'action sociales [...] dont l'avènement marquerait la victoire définitive de la nature proprement humaine sur la nature animale” ⁶¹.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ C. Bouglé, *op. cit.*, 1899, p. 249

⁵⁸ C. Bouglé, *op. cit.*, 1904, p. 294.

⁵⁹ W. P. Vogt, art. cit., 1979, p. 135.

⁶⁰ Ivan Guillaume, “La Biosociologie d'Espinas et la sociobiologie de Wilson, deux systèmes de pensée comparables”, *Revue européenne des sciences sociales*, n°69, 1985, p. 139-156.

⁶¹ C. Bouglé, *op. cit.*, 1904, p. 281.

Le solidarisme ou la consécration de la justice

[Retour à la table des matières](#)

Les textes de Bouglé sur le solidarisme ne se limitent pas à être la traduction théorique des propositions de Léon Bourgeois, le "fondateur" de la théorie solidariste. D'ailleurs, en les décrivant comme exclusivement solidaristes, on négligerait une influence essentielle : celle de Proudhon. En effet, et bien qu'il serait inexact de le considérer comme un proudhonien au sens strict, Bouglé a consacré au penseur bisontin un nombre important de livres et d'articles et l'analyse qu'il propose de la sociologie de Proudhon nous informe utilement et sur l'homme Bouglé et sur les orientations centrales de son œuvre ⁶².

Réaction vive contre l'individualisme anti-égalitaire et, corrélativement, retour aux sources de l'individualisme véritable, le solidarisme se veut attentif à nos devoirs sociaux. Le recours à la sociologie s'inscrit dans cette démarche. Une sociologie qui s'emploiera à expliquer ce que les moralistes constatent, à savoir précisément la revendication individualiste. Les études sociologiques, en dernière analyse, "réclament pour tous les membres des sociétés modernes, ce même droit au libre développement de la personnalité" ⁶³. Cet individualisme, se réclamant à la fois des valeurs de la démocratie et de la raison, c'est l'individualisme classique. Le solidarisme, en se montrant attentif aux enseignements de la sociologie, a ainsi redécouvert le sens

⁶² Je me permets de renvoyer à : Alain Policar, "Sociologie et morale : la philosophie de la solidarité de Célestin Bouglé", *Recherches sociologiques*, 2, 1997, p. 85-110.

⁶³ C. Bouglé, *Le solidarisme*, Paris, Marcel Giard, 1924, p. 135 (1^{ère} éd. : 1907).

profond de celui-ci. Cette redécouverte s'accomplit à l'aide, essentiellement, du concept de quasi-contrat.

La notion de quasi-contrat

[Retour à la table des matières](#)

On sait que le solidarisme se développe en même temps que la pensée sociologique et revendique l'utilisation des méthodes de la sociologie durkheimienne. Or, pour celle-ci, la société est première. Et, par conséquent, les associations sont d'abord des choses naturelles. Il ne peut être question d'un contrat qui crée la vie sociale. Cette insertion du social dans la nature implique-t-elle l'abandon de l'hypothèse du contrat ?

La réponse à cette question dessine les contours de la conception solidariste. Pour en rendre compte, nous suivrons la distinction proposée par Taine (et utilisée par Bouglé) entre deux types d'association et, corrélativement, deux états de volonté. Dans le premier état, celle-ci s'exprime par un vote ou une action précise rendant ainsi possibles les associations artificielles comme les sociétés de commerce ou les ordres religieux dans lesquelles on n'entre que par l'expression d'une volonté manifeste. Dans le deuxième état, s'extériorisent les désirs profonds, intimes, qui font naître un engagement tacite, indéfini en durée comme en étendue, et donnent naissance aux associations naturelles telles la famille ou la religion ⁶⁴.

Il est incontestable que les théories du contrat social ne rendent pas compte de ce deuxième type d'association. Or, les volontés, le plus souvent inexprimées, qui s'y manifestent permettent de comprendre l'ordre social. Bouglé note : " C'est sur [l'] accord [de ces volontés]

⁶⁴ C. Bouglé, "Du contrat social au quasi-contrat solidariste", *Revue bleue*, V, 1906, p. 424.

qu'il repose. Sans cet accord, il retournerait en poussière. Qu'il dure, n'est-ce pas la preuve suffisante d'une ratification implicite" ⁶⁵. Cette adhésion constitue un signe juridique au moins aussi déterminant qu'une signature au bas d'un contrat. L'objet principal du solidarisme, précise Bouglé, sera d'éclairer cette catégorie d'assentiments.

C'est, en fait, le but même de la théorie du quasi-contrat. Le droit nous en fournit l'exemple : "N'est-il pas des cas où les codes ne craignent point d'inscrire à notre compte certaines obligations, sans que nous y ayons souscrit formellement, mais *comme si* nous y avions souscrit ? Des obligations de cette nature qui “naissent sans convention” sont précisément ce que le titre IV du livre III du Code civil appelle des quasi-contrats" ⁶⁶. Le quasi-contrat apparaît donc comme l'instrument de la conciliation entre la théorie rousseauiste et les critiques modernes nées de la conceptualisation durkheimienne. Au fond, la différence principale entre le contractualisme de Rousseau et celui des solidaristes vient du fait que ces derniers font du contrat social non l'origine des sociétés mais la fin. Et comme ce contrat n'est pas réel mais seulement supposé et qu'il est, de surcroît, rétroactivement consenti, Bourgeois propose cette dénomination de quasi-contrat qu'avait suggérée, avant lui, A. Fouillée ⁶⁷.

Il nous faut insister sur un point : la théorie solidariste du quasi-contrat ne se contente pas de fonder le contrat sur la liberté du consentement des parties. Celle-ci ne suffirait pas à le faire respecter. Il faut encore que les objets échangés représentent des valeurs sociales équivalentes (ce que Durkheim avait noté dans *De la Division du travail social*) ou, en termes plus juridiques, qu'il y ait équivalence entre les causes du consentement. Cela revient à dire que la pérennité de l'ordre

⁶⁵ *Ibid*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 425.

⁶⁷ Alfred Fouillée, *La Science sociale contemporaine*, Paris, Hachette, 1880, p. 11.

social exige non seulement des volontés libres mais des volontés justes ⁶⁸.

Cette inflexion permet de comprendre en quoi le solidarisme, refusant de considérer le lien social du seul point de vue de la réalisation des intérêts et des égoïsmes, tout en accordant, on l'a vu, une place prépondérante à la liberté individuelle, se distingue radicalement du libéralisme économique. Dans l'expression que lui donne Bouglé, il apparaît comme une tentative de réponse à un questionnement récurrent dans les sciences sociales, celui des conditions de la conciliation du déterminisme social auquel l'homme, en tant qu'appartenant au monde des phénomènes, est nécessairement soumis, et de la liberté requise par l'autonomie du sujet moral.

L'inspiration proudhonienne

[Retour à la table des matières](#)

La recherche de la justice sociale est, sans aucun doute, une absolue priorité pour Bouglé. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait trouvé dans l'œuvre de Proudhon de quoi alimenter sa réflexion. Chez ce dernier, la difficulté logique de concilier l'affirmation individualiste et le postulat sociologique trouve une illustration particulièrement heuristique. En effet, la place privilégiée que Proudhon accorde à l'individu est-elle réellement compatible avec sa théorie de la force collective ? La façon dont Bouglé affronte cette question dans l'œuvre de Proudhon nous éclaire profondément sur sa propre démarche.

On ne peut manquer tout d'abord d'être frappé par la récurrence de termes ou d'expressions tels que "synthétique", "réconciliateur", "attitude ou position intermédiaire" ⁶⁹. Même si l'œuvre de Proudhon, à

⁶⁸ C. Bouglé, *op. cit.*, 1924, p. 109.

⁶⁹ C. Bouglé, *La Sociologie de Proudhon*, Paris, Armand Colin, 1911, pp. 44, 137, 220, 280, 343.

maints égards paradoxale, se prête à ces appréciations, il est difficile de ne pas les interpréter comme une sorte d'autodésignation. Mais il y a plus, comme l'indique la référence à un passage de *La Théorie de la propriété*, ouvrage dans lequel Proudhon, évoquant le processus de complication de la société, écrit : "Il se découvre une pensée, une vie intime collective qui évolue en dehors des lois de la géométrie et de la mécanique [...] qui s'explique merveilleusement à l'aide d'une philosophie plus large, admettant dans un système la pluralité des principes, la lutte des éléments, l'opposition des contraires" ⁷⁰.

En lisant ces lignes, on comprend sans doute mieux le lien fondamental entre les questions de méthode (ici les rapports entre l'individuel et le social) et les questions morales et politiques : "Il est beau, écrit Bouglé, que l'œuvre que nous étudions s'achève sur une démonstration pareille. Elle met parfaitement en lumière les deux tendances dont la lutte et l'accord sont la vie profonde de la pensée proudhonienne, et la rendent si difficile à classer : jusqu'au bout Proudhon reste sociologue et jusqu'au bout individualiste. Jusqu'au bout encore, il prétend justifier son individualisme par sa sociologie. Nul n'a eu un sens plus vif de la réalité et de la logique propres à l'être collectif. Nul non plus n'a été plus fermement attaché au droit égal des individus [...].Sa place à part est marquée par cet audacieux programme : forcer la raison collective à consacrer le droit personnel" ⁷¹. Nul doute que ce que Bouglé dit ici de Proudhon ne s'applique aussi bien à lui-même, tant il était conscient, comme le note justement Vogt, "des limites du déterminisme sociologique et [...] des faiblesses d'un rationalisme philosophique a-social et a-historique" ⁷².

⁷⁰ Cité par Bouglé, *op. cit.*, 1911, p. 325.

⁷¹ *Ibid.*, p. 328-329.

⁷² W. P. Vogt, art. cit., p. 125.

Solidarisme et socialisme

[Retour à la table des matières](#)

"Établir l'échange égal", "se placer au point de vue du groupe", ces revendications solidaristes sont-elles distinctes de l'idéal socialiste ? Bouglé, rappelant le mot de P. Leroy-Beaulieu, qui définissait le socialisme par la solidarité ⁷³, considère qu'il convient, en effet, d'y regarder de près. Il va cependant s'appliquer à dégager en quoi la philosophie de la solidarité ne se réduit pas au socialisme. Cette analyse est d'autant plus nécessaire que de nombreux auteurs, parmi lesquels Andler ⁷⁴, avaient nommé "socialisme libéral" la doctrine solidariste, soulignant, par cette expression, l'exigence de conciliation entre libéralisme politique et justice économique ⁷⁵. Exigence, nous l'avons vu, au cœur du projet de Bouglé pour qui il ne saurait y avoir de contrat juste sans équivalence des causes : "Ainsi, où subsiste la disproportion des conditions, il semble que l'équivalence ne saurait régner dans les conventions entre privilégiés et déshérités. Elles sont viciées d'avance. Le ver est dans le fruit. L'arbre de l'inégalité économique ne peut porter que des contrats injustes" ⁷⁶.

Mais, aussi préoccupé de justice économique soit-il, Bouglé, en lecteur avisé de Tocqueville, n'ignore pas que toute théorie sociale à visée égalitaire rencontre le problème des rapports, au sein de l'État, de l'égalité et de la liberté.

⁷³ C. Bouglé, *op. cit.*, 1924, p. 140.

⁷⁴ Charles Andler, "Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois", *Revue de métaphysique et de morale*, tome V, 1897, p.530.

⁷⁵ En octobre 1901, Bouglé écrivait à Halévy : "Voilà une épithète qui ne me déplairait pas : socialiste libéral. Il serait bien d'essayer de montrer que ce n'est pas contradictoire".

⁷⁶ C. Bouglé, *op. cit.*, 1924, p. 143.

Quand nous évoquons la question de l'égalité, nous voulons, bien entendu, parler de l'égalité des droits. Car Bouglé n'ignore pas l'inégalité des facultés naturelles. Contre ce type d'inégalité, la société s'épuiserait à vouloir lutter. En revanche, l'égalité des droits exige de combattre l'inégalité des conditions socio-économiques. Et, de ce point de vue-là, la tradition socialiste, en insistant sur l'injustice d'un ordre social fondé sur l'exploitation d'une catégorie de la population au bénéfice d'une autre, recueille le total assentiment de Bouglé et des solidaristes.

Existerait-il, alors, sur la question de la liberté une différence fondamentale d'approche ? Il est sans doute rapide, mais nous semble-t-il fondé, de dire que si l'accent est mis sur la totalité sociale dans la conceptualisation socialiste, Bouglé, comme nous l'avons vu dans la première partie, et les solidaristes revendiquent explicitement la priorité de l'action individuelle. On pourrait penser qu'il ne s'agit que de reconnaître le rôle de la liberté individuelle comme moyen de parvenir à un mieux-être social. En réalité, la liberté doit être considérée comme la fin du progrès social, ce qui suppose d'accorder à l'individu un certain privilège ontologique : "Les personnes sont non seulement les seules réalités observables mais aussi les seules bases acceptables de l'organisation sociale" ⁷⁷. Aussi faut-il accueillir avec réserve toute tentative de personnification de l'État. Les socialistes n'ont-ils pas tendance à présenter "les intérêts de l'État comme distincts de la somme des intérêts individuels, ses exigences comme supérieures à l'indépendance des associés" ⁷⁸ ? Bouglé reconnaît toutefois que le reproche de personnifier l'État ne concerne vraiment que le socialisme collectiviste. Or, celui-ci n'est pas, au début du siècle, le seul modèle alternatif au libéralisme.

En outre, au fur et à mesure des discussions sur la solidarité, on a assisté à une redéfinition du rôle de l'État, aboutissant à une extension

⁷⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 156.

du champ possible ou souhaitable de son intervention. Nous devons, dans cette optique, fortement attirer l'attention sur le rôle central dévolu à l'assurance dans la conceptualisation solidariste. Le contrat d'assurance est le modèle du contrat de solidarité, en particulier chez Bourgeois. L'assurance fait du risque la catégorie principale d'une nouvelle morale sociale car, par lui, nous prenons conscience de ce qui nous lie les uns aux autres. Le risque nous institue membres d'une totalité et il "permet de penser comment la poursuite du bien commun ne peut pas aller sans préjudices particuliers, dont il convient en toute justice de prévoir la compensation" ⁷⁹. Il acquiert ainsi une véritable dignité philosophique en faisant de chacun de nous le résultat d'un aléa social : "L'égalité ne résulte plus maintenant de l'identité d'une commune nature, la voici synonyme d'aléa [...]. La notion de risque permet de penser le “tout un chacun” en dehors de l'idée d'identité : nous sommes tous différents, mais la solidarité de ces différences contient le principe de leur totalisation. Au croisement de l'institution des assurances sociales et de leur réflexion dans la philosophie de la solidarité, la catégorie du risque trouve sa vérité comme principe propre d'objectivité du jugement social, c'est-à-dire comme règle de justice" ⁸⁰.

Cette transformation du champ d'intervention de l'État complique la recherche d'une distinction nette entre programme socialiste et programme solidariste. Et pourtant des différences, des divergences même, tout à fait essentielles, demeurent.

En premier lieu, le concept de lutte de classes est refusé par les solidaristes. Ceux-ci ne contestent évidemment pas l'existence des classes sociales mais la priorité donnée par les socialistes à leur affrontement. *A fortiori*, l'idée d'une dictature du prolétariat est absolument

⁷⁹ François Ewald, "Solidarité, protection, assurance", in Monique Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1439.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 1440.

récusée : "Brusquer la majorité, imposer à la nation une loi que ses représentants refusent de contresigner, n'est-ce pas se mettre hors des conditions du pacte de paix, n'est-ce pas rouvrir l'ère de violence par un essai de dictature ? Cela reste vrai de la dictature du prolétariat comme de toutes les autres" ⁸¹. En effet, au-dessus de l'appartenance à une classe, Bouglé pose l'appartenance à la nation : "C'est un des axiomes du solidarisme que l'existence de patrimoines nationaux, communs aux membres de toutes les classes, et qu'il est du devoir de tous, quels qu'ils soient, de transmettre intacts aux descendants" ⁸².

Remarquons toutefois que le socialisme réformiste accepte de placer les solidarités entre classes au-dessus de leurs antagonismes. Bouglé le concède en citant les exemples de Millerand ou de Saleilles. Il pose néanmoins une question dont l'histoire a montré la pertinence : "La tendance réformiste restera-t-elle longtemps agrégée au socialisme proprement dit ? [...] En ce cas, sur le terrain de la pratique, un fossé ne pourrait manquer de se creuser, les divergences deviendraient de plus en plus sensibles entre l'attitude des solidaristes et celle des socialistes" ⁸³.

Le deuxième point de divergence nous renvoie aux fondements mêmes du solidarisme. Pour celui-ci, la solidarité ne se réduit pas à la charité ou à la compassion. Bouglé aimait à rappeler que la question sociale n'était pas seulement une question morale. Mais il faut insister sur ce "seulement". Il indique l'existence autonome d'une question morale. En refusant, sans doute plus encore que les autres doctrinaires du solidarisme, de dissoudre l'éthique dans le social, Bouglé refuse de réduire la philosophie à la sociologie. L'indépendance de la morale constitue le point central de sa théorisation.

⁸¹ C. Bouglé, "Le citoyen moderne", in Célestin Bouglé *et alii* (éd.), *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris, Armand Colin, 1921, p. 241.

⁸² C. Bouglé, *op. cit.*, 1924, p. 178-179.

⁸³ *Ibid.*, p. 180-181.

Conclusion : l'autonomie de la morale

[Retour à la table des matières](#)

Comment préserver cette indépendance lorsqu'on se préoccupe à la fois des droits de l'individu et de ceux de la collectivité ? La solution conciliatrice, typique de la volonté constante de Bouglé de rechercher le juste milieu (condamner à la fois les excès de l'individualisme et ceux du socialisme), illustre une difficulté réelle. Bouglé était, on le sait, partagé entre sa fidélité aux thèses durkheimiennes et la conscience qu'elles rendaient hypothétique l'idée de l'autonomie de la morale. Nous voyons un indice de ce trouble dans le fait qu'il se contente, sans en donner le contenu précis, d'évoquer ⁸⁴ les remarques critiques de Darlu sur, précisément, les rapports de la morale et de la sociologie : "Il semble que notre puissance de sentir et d'aimer aussi bien que de penser ne se laisse pas enfermer tout entière dans la société, et que, je ne dis pas seulement par nos rêves, mais par notre activité pratique, nous en dépassions, infiniment, les limites actuelles. Il y a dans l'âme humaine des profondeurs que l'analyse la plus minutieuse du contenu social ne découvrira pas, ou plutôt qu'elle nous cache." Et, plus loin, Darlu ajoute : "La connaissance des conditions et des conséquences sociales de nos actions est indispensable [...]. Cependant je voudrais retenir ceci, que de toutes les conditions de la moralité le sentiment intérieur est la plus essentielle" ⁸⁵. Darlu, en philosophe, subordonne sans ambiguïté le service de la société à la vie intérieure de la conscience, autrement dit la sociologie à la philosophie. Le terrain privilégié de confrontation est, bien sûr, celui de la morale. Peut-être, en

⁸⁴ *Ibid.*, p. 194, note 1.

⁸⁵ Alphonse Darlu, "Solidarité et morale personnelle", in Léon Bourgeois et Alfred Croiset (éd), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, Alcan, 1902, pp. 131-132.

1902, Darlu ne connaissait-il pas suffisamment la nature du projet durkheimien et lui opposait-il classiquement les principes de la philosophie spiritualiste (spiritualiste devant, ici, s'entendre comme indiquant, dans la relation de l'objet et du sujet, la primauté de la subjectivité) ? Quoi qu'il en soit, pour lui, "ce qui importe le plus n'est pas ce que nous faisons, mais ce que nous sommes", si bien "que la règle suprême n'est pas : fais ceci ou cela mais sois, sois toi-même, et, autant qu'il est possible à un homme, vis de la vie de l'esprit" ⁸⁶.

Mais ce que Darlu pouvait ne pas mesurer en 1902, Parodi, durkheimien et ami de Bouglé, l'avait parfaitement estimé en 1920. C'est au nom du rationalisme qu'est conduite l'analyse de Parodi, rationalisme qui suppose que l'on "renonce à trouver dans la sociologie l'explication suffisante soit de la logique soit de la morale" ⁸⁷. En effet, "en établissant la dépendance étroite et constante où se trouve notre action à l'égard des conditions sociales", la sociologie "nous ordonne encore d'obéir à la règle au moment même où elle nous fait entrevoir que les influences collectives peuvent dès maintenant être à l'œuvre autour de nous et en nous-mêmes, qui rendront bientôt peut-être cette obéissance impossible ou la révolte nécessaire. Prise à la lettre, cette conception de la morale rendrait ainsi proprement impossible tout effort moral" ⁸⁸. Prenant l'exemple de l'explication des formes modernes de la solidarité dans *De la division du travail social*, Parodi remarque que Durkheim "ne veut à aucun prix que ce qui se passe dans les consciences individuelles puisse avoir valeur causale" ⁸⁹. Et il s'en prend à ce qui est considéré comme la règle d'or de l'explication sociologique : "Prétendre qu'un fait social ne doit s'expliquer jamais que par un autre fait social, en faisant abstraction de la manière dont il rentre chez des êtres capables de penser et de vouloir, c'est proprement

⁸⁶ *Ibid.*, p. 138-139.

⁸⁷ Dominique Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*, Paris, Félix Alcan, 1920, p. 154.

⁸⁸ *Ibid*

⁸⁹ *Ibid.*, p.156

se mettre hors d'état de le comprendre" ⁹⁰. Bouglé, comme nous l'avons vu plus haut, partageait totalement les appréciations de Parodi. Il était également très critique quant à la tentation de vouloir fonder la morale sur la science. Il est illusoire d'espérer construire, grâce à la science, une morale sans *a priori*. Non qu'il faille renoncer à fournir à l'universalisme moral, auquel adhère Bouglé, des fondements objectifs, mais la nature doit se contenter de nous informer. La nécessité morale relève d'un autre ordre. Dans une lettre à Cournot, Proudhon illustre ce point essentiel : "La morale, c'est une révélation que la société, le collectif, fait à l'homme, à l'individu. Impossible de déduire la morale ni de l'hygiène, ni de l'économie, ni de la métaphysique ou théodicée, comme l'ont fait successivement les matérialistes, les utilitaires, les chrétiens dogmatistes [...]. La morale tient à autre chose. Cette autre chose, que les uns nomment conscience, les autres raison pratique, est pour moi l'*Essence Sociale*, l'être collectif qui nous contient et nous pénètre, et qui, par son influence, sa révélation, achève la constitution de notre âme" ⁹¹.

La volonté déterminée de préserver l'autonomie de la morale fait-elle de Bouglé, comme le pense Parodi, un tenant de la doctrine du Droit naturel ? Il est incontestable qu'à la formulation traditionnelle de celle-ci, il apporte les rectifications exigées par l'histoire et théorisées par la sociologie. Aussi W. Logue ⁹² pense-t-il que le jugement de Parodi est erroné. Bouglé aurait seulement voulu, selon lui, asseoir le libéralisme démocratique sur l'observation des faits sociaux et non sur des hypothèses relatives à la nature humaine. Ce n'est pas notre sentiment et ce point n'est pas secondaire. En néo-kantien qu'il est resté, Bouglé n'a cessé, tout au long de son œuvre, d'accorder, dans l'esprit de la philosophie des Lumières, un fort crédit au concept de nature humaine. Certes, il ne nie pas que "comme la nature des choses elles-

⁹⁰ *Ibid.*, p.157.

⁹¹ Cité par Bouglé, *op. cit.*, 1911, pp. 218-219.

⁹² William Logue, "Sociologie et politique : le libéralisme de Célestin Bouglé", *Revue française de sociologie*, tome XX, 1979, pp. 159.

mêmes, la nature de l'esprit est soumise à la loi d'évolution" ⁹³. Mais "qui dit développement dit germe et les expériences les plus variées [...] ne mettraient pas au jour les catégories que nous connaissons si l'homme ne réagissait pas devant ces expériences, selon certains modes prédéterminés par sa nature elle-même" ⁹⁴. Comment mieux dire qu'il existe des capacités mentales innées ou, dans le vocabulaire de Bouglé, "un embryon de raison donné dans l'individu" ⁹⁵ ? Vogt peut à bon droit affirmer "qu'une vie politique libre et démocratique est, pour Bouglé, inconcevable si l'on n'accorde pas quelque pouvoir à la raison et si on ne lui reconnaît pas une autonomie par rapport au déterminisme social" ⁹⁶.

Bouglé avait parfaitement conscience qu'il pouvait y avoir, entre les enseignements de la sociologie et les principes du droit naturel tels que nous les a légués la Révolution, une opposition, sinon une contradiction. La pensée comtienne est une bonne illustration de cette tension, Comte qualifiant la notion de droit naturel d'immorale et d'anarchique et considérant que l'essence du droit naturel était fondamentalement antisociale. On sait également qu'un juriste, assez proche de Durkheim, comme L. Duguit s'est opposé avec la plus grande fermeté au droit naturel et, ce faisant, a combattu l'individualisme, l'individu, pour lui, ne pouvant être ni cause ni fin.

La position de Bouglé illustre encore la recherche de l'"attitude intermédiaire". Distinguant, à la suite de H. Michel, l'individualisme-fin et l'individualisme-moyen, il stigmatise celui-ci en tant qu'incarnation du libéralisme absolu et montre son attachement déterminé à celui-là : "En distinguant ces deux formes, peut-être comprendrons-nous que les transformations du droit, auxquelles nous assistons, si elles sont des

⁹³ C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, Armand Colin, 1922, p. 192. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁹⁴ *Ibid.*, p.193.

⁹⁵ *Ibid.*, p.195.

⁹⁶ W. P. Vogt, art. cit., p. 138.

transformations qui font une part de plus en plus large aux tendances syndicalistes et aux tendances socialistes, ne sont pas pour autant des reniements de l'idéal des droits de l'homme" ⁹⁷. Bien entendu, cet idéal n'est pas définitif. Nous le savons grâce aux enseignements de la sociologie. Il faut, par conséquent, adapter le contenu des droits à la transformation des sociétés. Mais cet idéal conserve son caractère essentiel, à savoir son universalité (au moins potentielle). Bouglé l'affirme avec la plus grande fermeté tout en adoptant une démarche prudente : "Au premier abord, il semble que lorsqu'on nous demande si les principes proclamés par le droit naturel sont universels, en tant que sociologues notre réponse est toute prête. Non, naturellement, ils ne sont pas universels, puisque les principes du droit, nous les soudons à l'organisation sociale [...]. Cependant regardons de plus près [...]. Cet idéal libéral, égalitaire, démocratique que nous défendons, il va gagner du terrain, les autres civilisations vont s'y adapter, de même qu'il s'adaptera à elles [...]. L'idée de nos ancêtres, l'idée de promulguer des lois de valeur universelle, est en train de devenir vraie [...]. Les principes du droit naturel [...] n'ont pas perdu de leur efficacité [...]. Lorsque je rattache un idéal juridique et moral à une réalité sociale, je ne le déprécie pas pour autant, au contraire : je lui donne, il me semble, un certificat de vitalité et, dans ce sentiment même, je trouve, pour mon compte, une promesse de fécondité" ⁹⁸.

Les données de la sociologie ne servent donc pas à invalider le droit naturel mais, au contraire, à lui donner une plus grande force. Mais il nous faut reconnaître que Bouglé n'a pu, partagé entre sa position institutionnelle de sociologue et son rationalisme philosophique, mener à son terme le projet, qu'il confiait à Halévy en 1898, de dépasser le point de vue de l'extension, c'est-à-dire celui du nombre d'individus auxquels s'adresse la loi morale, et découvrir les caractères intrinsèques de celle-ci. Un peu plus tard, il ajoutait : "Mais malgré tout

⁹⁷ C. Bouglé, "La sociologie et le droit naturel", in *Philosophie scientifique et sociologie*, (ouvrage collectif), Paris, Nathan, 1926, pp. 188-189.

⁹⁸ *Ibid.*, p.189-194.

je souffre parce que je n'ai pas encore trouvé le principe de la morale" ⁹⁹. Sa contribution à la lutte pour la liberté et la justice, sa fidélité intransigeante à des principes posant fermement la subordination du pouvoir politique aux libertés individuelles ainsi que sa profonde originalité au regard du durkheimisme restent néanmoins des modèles pour notre temps.

Fin du texte

⁹⁹ Lettre à É. Halévy, avril 1899.