

# LIVRE III

## DU SUICIDE COMME PHÉNOMÈNE SOCIAL EN GÉNÉRAL

⤵

# CHAPITRE PREMIER

---

## L'ÉLÉMENT SOCIAL DU SUICIDE

⤵

Maintenant que nous connaissons les facteurs en fonction desquels varie le taux social des suicides, nous pouvons préciser la nature de la réalité à laquelle il correspond et qu'il exprime numériquement.

### I

Les conditions individuelles dont on pourrait, *a priori*, supposer que le suicide dépend, sont de deux sortes.

Il y a d'abord la situation extérieure dans laquelle se trouve placé l'agent. Tantôt les hommes qui se tuent ont éprouvé des chagrins de famille ou des déceptions d'amour-propre, tantôt ils ont eu à souffrir de la misère ou de la maladie, tantôt encore ils ont à se reprocher quelque faute morale, etc. Mais nous avons vu que ces particularités individuelles ne sauraient expliquer le taux social des suicides ; car il varie dans des proportions considérables, alors que les diverses combinaisons de circonstances, qui servent ainsi d'antécédents immédiats aux suicides particuliers, gardent à peu près la même fréquence relative. C'est donc qu'elles ne sont pas les causes déterminantes de l'acte qu'elles précèdent. Le rôle important qu'elles jouent parfois dans la délibération n'est pas une preuve de leur efficacité. On sait, en effet, que les délibérations humaines, telles que les atteint la conscience réfléchie, ne sont souvent que de pure forme et n'ont d'autre objet que de corroborer une résolution déjà prise pour des raisons que la conscience ne connaît pas.

D'ailleurs, les circonstances qui passent pour causer le suicide parce qu'elles l'accompagnent assez fréquemment, sont en nombre presque infini. L'un se tue dans l'aisance, et l'autre dans la pauvreté; l'un était malheureux en ménage et l'autre venait de rompre par le divorce un mariage qui le rendait malheureux. Ici, un soldat renonce à la vie après avoir été puni pour une faute qu'il n'a pas commise ; là, un criminel se frappe dont le crime est resté impuni. Les événements de la vie les plus divers et même les plus contradictoires peuvent également servir de prétextes au suicide. C'est donc qu'aucun d'eux n'en est la cause spécifique. Pourrions-nous du moins attribuer cette causalité aux caractères qui leur sont communs à tous ? Mais en est-il ? Tout au plus peut-on dire qu'ils consistent généralement en contrariétés, en chagrins, mais sans qu'il soit possible de déterminer quelle intensité la douleur doit atteindre pour avoir cette tragique conséquence. Il n'est pas de mécompte dans la vie, si insignifiant soit-il, dont on puisse dire par avance qu'il ne saurait, en aucun cas, rendre l'existence intolérable ; il n'en est pas davantage qui ait cet effet nécessairement. Nous voyons des hommes résister à d'épouvantables malheurs, tandis que d'autres se suicident après de légers ennuis. Et d'ailleurs, nous avons montré que les sujets qui peinent le plus ne sont pas ceux qui se tuent le plus. C'est plutôt la trop grande aisance qui arme l'homme contre lui-même. C'est aux époques et dans les classes où la vie est le moins rude qu'on s'en défait le plus facilement. Du moins, si vraiment il arrive que la situation personnelle de la victime soit la cause efficiente de sa résolution, ces cas sont certainement très rares et, par conséquent, on ne saurait expliquer ainsi le taux social des suicides.

Aussi ceux-là mêmes qui ont attribué le plus d'influence aux conditions individuelles les ont-ils moins cherchées dans ces incidents extérieurs que dans la nature intrinsèque du sujet, c'est-à-dire dans sa constitution biologique et parmi les concomitants physiques dont elle dépend. Le suicide a été ainsi présenté comme le produit d'un certain tempérament, comme un épisode de la neurasthénie, soumis à l'action des mêmes facteurs qu'elle. Mais nous n'avons découvert aucun rapport immédiat et régulier entre la neurasthénie et le taux social des suicides. Il arrive même que ces deux faits varient en raison inverse l'un de l'autre et que l'un est à son minimum au même moment et dans les mêmes lieux où l'autre est à son apogée. Nous n'avons pas trouvé davantage de relations définies entre le mouvement des suicides et les états du milieu physique qui passent pour avoir sur le système nerveux le plus d'action, comme la race, le climat, la température. C'est que, si le névropathe peut, dans de certaines conditions, manifester quelque disposition pour le suicide, il n'est pas prédestiné à se tuer nécessairement ; et l'action des facteurs cosmiques ne suffit pas à déterminer dans ce sens précis les tendances très générales de sa nature.

Tout autres sont les résultats que nous avons obtenus quand, laissant de côté l'individu, nous avons cherché dans la nature des sociétés elles-mêmes les causes de l'aptitude que chacune d'elles a pour le suicide. Autant les rapports du suicide avec les faits de l'ordre biologique et de l'ordre physique étaient équivoques et douteux, autant ils sont immédiats et constants avec certains états du milieu social. Cette fois, nous nous sommes enfin trouvé en présence de lois véritables, qui nous ont permis d'essayer une classification méthodique des types de suicides. Les causes sociologiques que nous avons ainsi déterminées nous ont même expliqué ces concordances diverses que l'on a souvent attribuées à l'influence de causes matérielles, et où l'on a voulu voir une preuve de cette influence. Si la femme se tue beaucoup moins que l'homme, c'est qu'elle est beaucoup moins engagée que lui dans la vie

collective ; elle en sent donc moins fortement l'action bonne ou mauvaise. Il en est de même du vieillard et de l'enfant, quoique pour d'autres raisons. Enfin, si le suicide croît de janvier à juin pour décroître ensuite, c'est que l'activité sociale passe par les mêmes variations saisonnières. Il est donc naturel que les différents effets qu'elle produit soient soumis au même rythme et, par suite, soient plus marqués pendant la première de ces deux périodes : or, le suicide est l'un d'eux.

De tous ces faits il résulte que le taux social des suicides ne s'explique que sociologiquement. C'est la constitution morale de la société qui fixe à chaque instant le contingent des morts volontaires. Il existe donc pour chaque peuple une force collective, d'une énergie déterminée, qui pousse les hommes à se tuer. Les mouvements que le patient accomplit et qui, au premier abord, paraissent n'exprimer que son tempérament personnel, sont, en réalité, la suite et le prolongement d'un état social qu'ils manifestent extérieurement.

Ainsi se trouve résolue la question que nous nous sommes posée au début de ce travail. Ce n'est pas par métaphore qu'on dit de chaque société humaine qu'elle a pour le suicide une aptitude plus ou moins prononcée : l'expression est fondée dans la nature des choses. Chaque groupe social a réellement pour cet acte un penchant collectif qui lui est propre et dont les penchants individuels dérivent, loin qu'il procède de ces derniers. Ce qui le constitue, ce sont ces courants d'égoïsme, d'altruisme ou d'anomie qui travaillent la société considérée, avec les tendances à la mélancolie langoureuse ou au renoncement actif ou à la lassitude exaspérée qui en sont les conséquences. Ce sont ces tendances de la collectivité qui, en pénétrant les individus, les déterminent à se tuer. Quant aux événements privés qui passent généralement pour être les causes prochaines du suicide, ils n'ont d'autre action que celle que leur prêtent les dispositions morales de la victime, écho de l'état moral de la société. Pour s'expliquer son détachement de l'existence, le sujet s'en prend aux circonstances qui l'entourent le plus immédiatement ; il trouve la vie triste parce qu'il est triste. Sans doute, en un sens, sa tristesse lui vient du dehors, mais ce n'est pas de tel ou tel incident de sa carrière, c'est du groupe dont il fait partie. Voilà pourquoi il n'est rien qui ne puisse servir de cause occasionnelle au suicide. Tout dépend de l'intensité avec laquelle les causes suicidogènes ont agi sur l'individu.

## II

. ←

D'ailleurs, à elle seule, la constance du taux social des suicides suffirait à démontrer l'exactitude de cette conclusion. Si, par méthode, nous avons cru devoir réserver jusqu'à présent le problème, en fait, il ne comporte pas d'autre solution.

Quand Quételet signala à l'attention des philosophes <sup>1</sup> la surprenante régularité avec laquelle certains phénomènes sociaux se répètent pendant des périodes de temps identiques,

---

<sup>1</sup> Notamment dans ses deux ouvrages *Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*, 2 vol., Paris, 1835, et *Du système social et des lois qui le régissent*, Paris, 1848. Si Quételet est le

il crut pouvoir en rendre compte par sa théorie de l'homme moyen, qui est restée, d'ailleurs, la seule explication systématique de cette remarquable propriété. Suivant lui, il y a dans chaque société un type déterminé, que la généralité des individus reproduit plus ou moins exactement, et dont la minorité seule tend à s'écarter sous l'influence de causes perturbatrices. Il y a, par exemple, un ensemble de caractères physiques et moraux que présentent la plupart des Français, mais qui ne se retrouvent pas au même degré ni de la même manière chez les Italiens ou chez les Allemands, et réciproquement. Comme, par définition, ces caractères sont de beaucoup les plus répandus, les actes qui en dérivent sont aussi de beaucoup les plus nombreux ; ce sont eux qui forment les gros bataillons. Ceux, au contraire, qui sont déterminés par des propriétés divergentes sont relativement rares comme ces propriétés elles-mêmes. D'un autre côté, sans être absolument immuable, ce type général varie pourtant avec beaucoup plus de lenteur qu'un type individuel ; car il est bien plus difficile à une société de changer en masse qu'à un ou à quelques individus en particulier. Cette constance se communique naturellement aux actes qui découlent des attributs caractéristiques de ce type ; les premiers restent les mêmes en grandeur et en qualité tant que les seconds ne changent pas, et, comme ces mêmes manières d'agir sont aussi les plus usitées, il est inévitable que la constance soit la loi générale des manifestations de l'activité humaine qu'atteint la statistique. Le statisticien, en effet, fait le compte de tous les faits de même espèce qui se passent au sein d'une société donnée. Puisque donc la plupart d'entre eux restent invariables tant que le type général de la société ne change pas, et puisque, d'autre part, il change malaisément, les résultats des recensements statistiques doivent nécessairement rester les mêmes pendant d'assez longues séries d'années consécutives. Quant aux faits qui dérivent des caractères particuliers et des accidents individuels, ils ne sont pas tenus, il est vrai, à la même régularité ; c'est pourquoi la constance n'est jamais absolue. Mais ils sont l'exception ; c'est pourquoi l'invariabilité est la règle, tandis que le changement est exceptionnel.

A ce type général, Quételet a donné le nom de *type moyen*, parce qu'on l'obtient presque exactement en prenant la moyenne arithmétique des types individuels. Par exemple, si, après avoir déterminé toutes les tailles dans une société donnée, on en fait la somme et si on la divise par le nombre des individus mesurés, le résultat auquel on arrive exprime, avec un degré d'approximation très suffisant, la taille la plus générale. Car on peut admettre que les écarts en plus et les écarts en moins, les nains et les géants, sont en nombre à peu près égal. Ils se compensent donc les uns les autres, s'annulent mutuellement et, par conséquent, n'affectent pas le quotient.

La théorie semble très simple. Mais d'abord, elle ne peut être considérée comme une explication que si elle permet de comprendre d'où vient que le type moyen se réalise dans la généralité des individus. Pour qu'il reste identique à lui-même alors qu'ils changent, il faut que, en un sens, il soit indépendant d'eux ; et pourtant, il faut aussi qu'il y ait quelque voie par où il puisse s'insinuer en eux. La question, il est vrai, cesse d'en être une si l'on admet qu'il se confond avec le type ethnique. Car les éléments constitutifs de la race, ayant leurs origines en

---

premier qui ait essayé d'expliquer scientifiquement cette régularité, il n'est pas le premier qui l'ait observée. Le véritable fondateur de la statistique morale est le pasteur SÜSSMILCH, dans son ouvrage, *Die Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen*, 3 vol., 1742.

V. sur cette même question: WAGNER, *Die Gesetzmässigkeit*, etc., première partie; DROBISCH, *Die Moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*, Leipzig, 1867 (surtout p. 1-58); MAYR, *Die Gesetzmässigkeit im Gesellschaftsleben*, Munich, 1877; OETTINGEN, *Moralstatistik*, p. 90 et suiv.

dehors de l'individu, ne sont pas soumis aux mêmes variations que lui ; et néanmoins, c'est en lui et en lui seul qu'ils se réalisent. On conçoit donc très bien qu'ils pénètrent les éléments proprement individuels et même leur servent de base. Seulement, pour que cette explication pût convenir au suicide, il faudrait que la tendance qui entraîne l'homme à se tuer, dépendît étroitement de la race ; or nous savons que les faits sont contraires à cette hypothèse. Dira-t-on que l'état général du milieu social, étant le même pour la plupart des particuliers, les affecte à peu près tous de la même manière et, par suite, leur imprime en partie une même physionomie ? Mais le milieu social est essentiellement fait d'idées, de croyances, d'habitudes, de tendances communes. Pour qu'elles puissent imprégner ainsi les individus, il faut donc bien qu'elles existent en quelque manière indépendamment d'eux ; et alors on se rapproche de la solution que nous avons proposée. Car on admet implicitement qu'il existe une tendance collective au suicide dont les tendances individuelles procèdent, et tout le problème est de savoir en quoi elle consiste et comment elle agit.

Mais il y a plus ; de quelque façon qu'on explique la généralité de l'homme moyen, cette conception ne saurait en aucun cas rendre compte de la régularité avec laquelle se reproduit le taux social des suicides. En effet, par définition, les seuls caractères que ce type puisse comprendre sont ceux qui se retrouvent dans la majeure partie de la population. Or, le suicide est le fait d'une minorité. Dans les pays où il est le plus développé, on compte tout au plus 300 ou 400 cas sur un million d'habitants. L'énergie que l'instinct de conservation garde chez la moyenne des hommes l'exclut radicalement ; l'homme moyen ne se tue pas. Mais alors, si le penchant à se tuer est une rareté et une anomalie, il est complètement étranger au type moyen et, par conséquent, une connaissance même approfondie de ce dernier, bien loin de nous aider à comprendre comment il se fait que le nombre des suicides est constant pour une même société, ne saurait même pas expliquer d'où vient qu'il y a des suicides. La théorie de Quételet repose, en définitive, sur une remarque inexacte. Il considérait comme établi que la constance ne s'observe que dans les manifestations les plus générales de l'activité humaine ; or elle se retrouve, et au même degré, dans les manifestations sporadiques qui n'ont lieu que sur des points isolés et rares du champ social. Il croyait avoir répondu à tous les *desiderata* en faisant voir comment, à la rigueur, on pouvait rendre intelligible l'invariabilité de ce qui n'est pas exceptionnel ; mais l'exception elle-même a son invariabilité et qui n'est inférieure à aucune autre. Tout le monde meurt ; tout organisme vivant est constitué de telle sorte qu'il ne peut pas ne pas se dissoudre. Au contraire, il y a très peu de gens qui se tuent ; dans l'immense majorité des hommes, il n'y a rien qui les incline au suicide. Et cependant, le taux des suicides est encore plus constant que celui de la mortalité générale. C'est donc qu'il n'y a pas entre la diffusion d'un caractère et sa permanence l'étroite solidarité qu'admettait Quételet.

D'ailleurs, les résultats auxquels conduit sa propre méthode confirment cette conclusion. En vertu de son principe, pour calculer l'intensité d'un caractère quelconque du type moyen, il faudrait diviser la somme des faits qui le manifestent au sein de la société considérée par le nombre des individus aptes à les produire. Ainsi, dans un pays comme la France, où pendant longtemps il n'y a pas eu plus de 150 suicides par million d'habitants, l'intensité moyenne de la tendance au suicide serait exprimée par le rapport  $150 / 1000\ 000 = 0,00015$  ; et en Angleterre, où il n'y a que 80 cas pour la même population, ce rapport ne serait que de 0,00008. Il y aurait donc chez l'individu moyen un penchant à se tuer de cette grandeur. Mais de tels chiffres sont pratiquement égaux à zéro. Une inclination aussi faible est tellement éloignée de l'acte qu'elle peut être regardée comme nulle. Elle n'a pas une force suffisante pour pouvoir, à

elle seule, déterminer un suicide. Ce n'est donc pas la généralité d'une telle tendance qui peut faire comprendre pourquoi tant de suicides sont annuellement commis dans l'une ou l'autre de ces sociétés.

Et encore cette évaluation est-elle infiniment exagérée. Quételet n'y est arrivé qu'en prêtant arbitrairement à la moyenne des hommes une certaine affinité pour le suicide et en estimant l'énergie de cette affinité d'après des manifestations qui ne s'observent pas chez l'homme moyen, mais seulement chez un petit nombre de sujets exceptionnels. L'anormal a été ainsi employé à déterminer le normal. Quételet croyait, il est vrai, échapper à l'objection en faisant observer que les cas anormaux, ayant lieu tantôt dans un sens et tantôt dans le sens contraire, se compensent et s'effacent mutuellement. Mais cette compensation ne se réalise que pour des caractères qui, à des degrés divers, se retrouvent chez tout le monde, comme la taille par exemple. On peut croire, en effet, que les sujets exceptionnellement grands et exceptionnellement petits sont à peu près aussi nombreux les uns que les autres. La moyenne de ces tailles exagérées doit donc être sensiblement égale à la taille la plus ordinaire : par conséquent, celle-ci est seule à ressortir du calcul. Mais c'est le contraire qui a lieu, s'il s'agit d'un fait qui est exceptionnel par nature, comme la tendance au suicide ; dans ce cas, le procédé de Quételet ne peut qu'introduire artificiellement dans le type moyen un élément qui est en dehors de la moyenne. Sans doute, comme nous venons de le voir, il ne s'y trouve que dans un état d'extrême dilution, précisément parce que le nombre des individus entre lesquels il est fractionné est bien supérieur à ce qu'il devrait être. Mais si l'erreur est pratiquement peu importante, elle ne laisse pas d'exister.

En réalité, ce qu'exprime le rapport calculé par Quételet, c'est simplement la probabilité qu'il y a pour qu'un homme, appartenant à un groupe social déterminé, se tue dans le cours de l'année. Si, sur une population de 100 000 âmes, il y a annuellement 15 suicides, on peut bien en conclure qu'il y a 15 chances sur 100 000 pour qu'un sujet quelconque se suicide pendant cette même unité de temps. Mais cette probabilité ne nous donne aucunement la mesure de la tendance moyenne au suicide ni ne peut servir à prouver que cette tendance existe. Le fait que tant d'individus sur cent se donnent la mort n'implique pas que les autres y soient exposés à un degré quelconque et ne peut rien nous apprendre relativement à la nature et à l'intensité des causes qui déterminent au suicide <sup>1</sup>.

Ainsi, la théorie de l'homme moyen ne résout pas le problème. Reprenons-le donc et voyons bien comme il se pose. Les suicidés sont une infime minorité dispersée aux quatre coins de l'horizon ; chacun d'eux accomplit son acte séparément, sans savoir que d'autres en font autant de leur côté ; et pourtant, tant que la société ne change pas, le nombre des suicidés

---

<sup>1</sup> Ces considérations fournissent une preuve de plus que la race ne peut rendre compte du taux social des suicides. Le type ethnique, en effet, est lui aussi un type générique ; il ne comprend que des caractères communs à une masse considérable d'individus. Le suicide, au contraire, est un fait exceptionnel. La race n'a donc rien qui puisse suffire à déterminer le suicide ; autrement, il aurait une généralité que, en fait, il n'a pas. Dira-t-on que si, en effet, aucun des éléments qui constituent la race ne saurait être regardé comme une cause suffisante du suicide, cependant, elle peut, selon ce qu'elle est, rendre les hommes plus ou moins accessibles à l'action des causes suicidogènes ? Mais, quand même les faits vérifieraient cette hypothèse, ce qui n'est pas, il faudrait tout au moins reconnaître que le type ethnique est un facteur de bien médiocre efficacité, puisque son influence supposée serait empêchée de se manifester dans la presque totalité des cas et ne serait sensible que très exceptionnellement. En un mot, la race ne peut expliquer comment, sur un million de sujets qui tous appartiennent également à cette race, il y en a tout au plus 100 ou 200 qui se tuent chaque année.

est le même. Il faut donc bien que toutes ces manifestations individuelles, si indépendantes qu'elles paraissent être les unes des autres, soient en réalité le produit d'une même cause ou d'un même groupe de causes qui dominent les individus. Car autrement, comment expliquer que, chaque année, toutes ces volontés particulières, qui s'ignorent mutuellement, viennent, en même nombre, aboutir au même but. Elles n'agissent pas, au moins en général, les unes sur les autres; il n'y a entre elles aucun concert; et cependant, tout se passe comme si elles exécutaient un même mot d'ordre. C'est donc que, dans le milieu commun qui les enveloppe, il existe quelque force qui les incline toutes dans ce même sens et dont l'intensité plus ou moins grande fait le nombre plus ou moins élevé des suicides particuliers. Or, les effets par lesquels cette force se révèle ne varient pas selon les milieux organiques et cosmiques, mais exclusivement selon l'état du milieu social. C'est donc qu'elle est collective. Autrement dit, chaque peuple a collectivement pour le suicide une tendance qui lui est propre et de laquelle dépend l'importance du tribut qu'il paie à la mort volontaire.

De ce point de vue, l'invariabilité du taux des suicides n'a plus rien de mystérieux, non plus que son individualité. Car, comme chaque société a son tempérament dont elle ne saurait changer du jour au lendemain, et comme cette tendance au suicide a sa source dans la constitution morale des groupes, il est inévitable et qu'elle diffère d'un groupe à l'autre et que, dans chacun d'eux, elle reste, pendant de longues années, sensiblement égale à elle-même. Elle est un des éléments essentiels de la cénesthésie sociale ; or, chez les êtres collectifs comme chez les individus, l'état cénesthésique est ce qu'il y a de plus personnel et de plus immuable, parce qu'il n'est rien de plus fondamental. Mais alors, les effets qui en résultent doivent avoir et la même personnalité et la même stabilité. Il est même naturel qu'ils aient une constance supérieure à celle de la mortalité générale. Car la température, les influences climatériques, géologiques, en un mot, les conditions diverses dont dépend la santé publique, changent beaucoup plus facilement d'une année à l'autre que l'humeur des nations.

Il est, cependant, une hypothèse, différente en apparence de la précédente, qui pourrait tenter quelques esprits. Pour résoudre la difficulté, ne suffirait-il pas de supposer que les divers incidents de la vie privée qui passent pour être, par excellence, les causes déterminantes du suicide, reviennent régulièrement chaque année dans les mêmes proportions ? Tous les ans, dirait-on <sup>1</sup>, il y a à peu près autant de mariages malheureux, de faillites, d'ambitions déçues, de misère, etc. Il est donc naturel que, placés en même nombre dans des situations analogues, les individus soient aussi en même nombre pour prendre la résolution qui découle de leur situation. Il n'est pas nécessaire d'imaginer qu'ils cèdent à une force qui les domine; il suffit de supposer que, en face des mêmes circonstances, ils raisonnent en général de la même manière.

Mais nous savons que ces événements individuels, s'ils précèdent assez généralement les suicides, n'en sont pas réellement les causes. Encore une fois, il n'y a pas de malheurs dans la vie qui déterminent nécessairement l'homme à se tuer, s'il n'y est pas enclin d'une autre manière. La régularité avec laquelle peuvent se reproduire ces diverses circonstances ne saurait donc expliquer celle du suicide. De plus, quelque influence qu'on leur attribue, une telle solution ne ferait, en tout cas, que déplacer le problème sans le trancher. Car il reste à faire comprendre pourquoi ces situations désespérées se répètent identiquement chaque année suivant une loi propre à chaque pays. Comment se fait-il que, pour une même société, suppo-

---

<sup>1</sup> C'est, au fond, l'opinion exposée par DROBISCH, dans son livre cité plus haut.



sée stationnaire, il y ait toujours autant de familles désunies, autant de ruines économiques, etc. ? Ce retour régulier des mêmes événements selon des proportions constantes pour un même peuple, mais très diverses d'un peuple à l'autre, serait inexplicable, s'il n'y avait dans chaque société des courants définis qui entraînent les habitants avec une force déterminée aux aventures commerciales et industrielles, aux pratiques de toute sorte qui sont de nature à troubler les familles, etc. Or c'est revenir, sous une forme à peine différente, à l'hypothèse même qu'on croyait avoir écartée <sup>1</sup>.

### III

↳

Mais attachons-nous à bien comprendre le sens et la portée des termes qui viennent d'être employés.

D'ordinaire, quand on parle de tendances ou de passions collectives, on est enclin à ne voir dans ces expressions que des métaphores et des manières de parler, qui ne désignent rien de réel sauf une sorte de moyenne entre un certain nombre d'états individuels. On se refuse à les regarder comme des choses, comme des forces sui *generis* qui dominent les consciences particulières. Telle est pourtant leur nature et c'est ce que la statistique du suicide démontre avec éclat <sup>2</sup>. Les individus qui composent une société changent d'une année à l'autre ; et cependant, le nombre des suicidés est le même tant que la société elle-même ne change pas. La population de Paris se renouvelle avec une extrême rapidité ; pourtant, la part de Paris dans l'ensemble des suicides français reste sensiblement constante. Quoique quelques années suffisent pour que l'effectif de l'armée soit entièrement transformé, le taux des suicides militaires ne varie, pour une même nation, qu'avec la plus extrême lenteur. Dans tous les pays, la vie collective évolue selon le même rythme au cours de l'année; elle croît de janvier à juillet environ pour décroître ensuite. Aussi, quoique les membres des diverses sociétés européennes ressortissent à des types moyens très différents les uns des autres, les variations saisonnières et même mensuelles des suicides ont lieu partout suivant la même loi. De même, quelle que soit la diversité des humeurs individuelles, le rapport entre l'aptitude des gens

---

<sup>1</sup> Cette argumentation n'est pas seulement vraie du suicide, quoiqu'elle soit, en ce cas, plus particulièrement frappante qu'en tout autre. Elle s'applique identiquement au crime sous ses différentes formes. Le criminel, en effet, est un être exceptionnel tout comme le suicidé et, par conséquent, ce n'est pas la nature du type moyen qui peut expliquer les mouvements de la criminalité. Mais il n'en est pas autrement du mariage, quoique la tendance à contracter mariage soit plus générale que le penchant à tuer ou à se tuer. A chaque période de la vie, le nombre des gens qui se marient ne représente qu'une petite minorité par rapport à la population célibataire du même âge. Ainsi, en France, de 25 à 30 ans, c'est-à-dire à l'époque où la nuptialité est maxima, il n'y a par an que 176 hommes et 135 femmes qui se marient sur 1000 célibataires de chaque sexe (période 1877-81). Si donc la tendance au mariage, qu'il ne faut pas confondre avec le goût du commerce sexuel, n'a que chez un petit nombre de sujets une force suffisante pour se satisfaire, ce n'est pas l'énergie qu'elle a dans le type moyen qui peut expliquer l'état de la nuptialité à un moment donné. La vérité, c'est qu'ici, comme quand il s'agit du suicide, les chiffres de la statistique expriment, non l'intensité moyenne des dispositions individuelles, mais celle de la force collective qui pousse au mariage.

<sup>2</sup> Elle n'est pas d'ailleurs la seule; tous les faits de statistique morale, comme le montre la note précédente, impliquent cette conclusion.

mariés pour le suicide et celle des veufs et des veuves est identiquement le même dans les groupes sociaux les plus différents, par cela seul que l'état moral du veuvage soutient partout avec la constitution morale qui est propre au mariage la même relation. Les causes qui fixent ainsi le contingent des morts volontaires pour une société ou une partie de société déterminée doivent donc être indépendantes des individus, puisqu'elles gardent la même intensité quels que soient les sujets particuliers sur lesquels s'exerce leur action. On dira que c'est le genre de vie qui, toujours le même, produit toujours les mêmes effets. Sans doute, mais un genre de vie, c'est quelque chose et dont la constance a besoin d'être expliquée. S'il se maintient invariable alors que des changements se produisent sans cesse dans les rangs de ceux qui le pratiquent, il est impossible qu'il tienne d'eux toute sa réalité.

On a cru pouvoir échapper à cette conséquence en faisant remarquer que cette continuité elle-même était l'œuvre des individus et que, par conséquent, pour en rendre compte, il n'était pas nécessaire de prêter aux phénomènes sociaux une sorte de transcendance par rapport à la vie individuelle. En effet, a-t-on dit, « une chose sociale quelconque, un mot d'une langue, un rite d'une religion, un secret de métier, un procédé d'art, un article de loi, une maxime de morale se transmet et passe d'un individu parent, maître, ami, voisin, camarade, à un autre individu <sup>1</sup> ».

Sans doute, s'il ne s'agissait que de faire comprendre comment, d'une manière générale, une idée ou un sentiment passe d'une génération à l'autre, comment le souvenir ne s'en perd pas, cette explication pourrait, à la rigueur, être regardée comme suffisante <sup>2</sup>. Mais la transmission de faits comme le suicide et, plus généralement, comme les actes de toute sorte sur lesquels nous renseigne la statistique morale, présente un caractère très particulier dont on ne peut pas rendre compte à si peu de frais. Elle porte, en effet, non pas seulement en gros sur une certaine manière de faire, *mais sur le nombre des cas où celle manière de faire est employée*. Non seulement il y a des suicides chaque année, mais, en règle générale, il y en a chaque année autant que la précédente. L'état d'esprit qui détermine les hommes à se tuer n'est pas transmis purement et simplement, mais, ce qui est beaucoup plus remarquable, il est transmis à un égal nombre de sujets placés tous dans les conditions nécessaires pour qu'il passe à l'acte. Comment est-ce possible s'il n'y a que des individus en présence ? En lui-même, le nombre ne peut être l'objet d'aucune transmission directe. La population d'aujourd'hui n'a pas appris de celle d'hier quel est le montant de l'impôt qu'elle doit payer au suicide ; et pourtant, c'est exactement le même qu'elle acquittera, si les circonstances ne changent pas.

---

<sup>1</sup> TARDE, La sociologie élémentaire, in *Annales de l'Institut International de Sociologie*, p. 213.

<sup>2</sup> Nous disons à la rigueur, car ce qu'il y a d'essentiel dans le problème ne saurait être résolu de cette manière. En effet, ce qui importe si l'on veut expliquer cette continuité, c'est de faire voir, non pas simplement comment les pratiques usitées à une période ne s'oublient pas à la période qui suit, mais comment elles gardent leur autorité et continuent à fonctionner. De ce que les générations nouvelles peuvent savoir par des transmissions purement inter-individuelles ce que faisaient leurs aînées, il ne suit pas qu'elles soient nécessitées à agir de même. Qu'est-ce donc qui les y oblige ? Le respect de la coutume, l'autorité des anciens ? Mais alors la cause de la continuité, ce ne sont plus les individus qui servent de véhicules aux idées ou aux pratiques, c'est cet état d'esprit éminemment collectif qui fait que, chez tel peuple, les ancêtres sont l'objet d'un respect particulier. Et cet état d'esprit s'impose aux individus. Même, tout comme la tendance au suicide, il a pour une même société une intensité définie selon le degré de laquelle les individus se conforment plus ou moins à la tradition.

Faudra-t-il donc imaginer que chaque suicidé a eu pour initiateur et pour maître, en quelque sorte, l'une des victimes de l'année précédente et qu'il en est comme l'héritier moral ? A cette condition seule il est possible de concevoir que le taux social des suicides puisse se perpétuer par voie de traditions inter-individuelles. Car si le chiffre total ne peut être transmis en bloc, il faut bien que les unités dont il est formé se transmettent une par une. Chaque suicidé devrait donc avoir reçu sa tendance de quelqu'un de ses devanciers et chaque suicide serait comme l'écho d'un suicide antérieur. Mais il n'est pas un fait qui autorise à admettre cette sorte de filiation personnelle entre chacun des événements moraux que la statistique enregistre cette année, par exemple, et un événement similaire de l'année précédente. Il est tout à fait exceptionnel, comme nous l'avons montré plus haut, qu'un acte soit ainsi suscité par un autre acte de même nature. Pourquoi, d'ailleurs, ces ricochets auraient-ils régulièrement lieu d'une année à l'autre ? Pourquoi le fait générateur mettrait-il un an à produire son semblable ? Pourquoi enfin ne se susciterait-il qu'une seule et unique copie ? Car il faut bien que, en moyenne, chaque modèle ne soit reproduit qu'une fois : autrement, le total ne serait pas constant. On nous dispensera de discuter plus longuement une hypothèse aussi arbitraire qu'irreprésentable. Mais, si on l'écarte, si l'égalité numérique des contingents annuels ne vient pas de ce que chaque cas particulier engendre son semblable à la période qui suit, elle ne peut être due qu'à l'action permanente de quelque cause impersonnelle qui plane au-dessus de tous les cas particuliers.

Il faut donc prendre les termes à la rigueur. Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre ; ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques, bien qu'elles soient d'une autre nature ; elles agissent également sur l'individu du dehors, bien que ce soit par d'autres voies. Ce qui permet d'affirmer que la réalité des premières n'est pas inférieure à celle des secondes, c'est qu'elle se prouve de la même manière, à savoir par la constance de leurs effets. Quand nous constatons que le nombre des décès varie très peu d'une année à l'autre, nous expliquons cette régularité en disant que la mortalité dépend du climat, de la température, de la nature du sol, en un mot d'un certain nombre de forces matérielles qui, étant indépendantes des individus, restent constantes alors que les générations changent. Par conséquent, puisque des actes moraux comme le suicide se reproduisent avec une uniformité, non pas seulement égale, mais supérieure, nous devons de même admettre qu'ils dépendent de forces extérieures aux individus. Seulement, comme ces forces ne peuvent être que morales et que, en dehors de l'homme individuel, il n'y a pas dans le monde d'autre être moral que la société, il faut bien qu'elles soient sociales. Mais, de quelque nom qu'on les appelle, ce qui importe, c'est de reconnaître leur réalité et de les concevoir comme un ensemble d'énergies qui nous déterminent à agir du dehors, ainsi que font les énergies physico-chimiques dont nous subissons l'action. Elles sont si bien des choses *sui generis*, et non des entités verbales, qu'on peut les mesurer, comparer leur grandeur relative, comme on fait pour l'intensité de courants électriques ou de foyers lumineux. Ainsi, cette proposition fondamentale que les faits sociaux sont objectifs, proposition que nous avons eu l'occasion d'établir dans un autre ouvrage<sup>1</sup> et que nous considérons comme le principe de la méthode sociologique, trouve dans la statistique morale et surtout dans celle du suicide une preuve nouvelle et particulièrement démonstrative. Sans doute, elle froisse le sens commun. Mais toutes les fois que la science est venue révéler aux hommes l'existence d'une force ignorée, elle a rencontré l'incrédulité. Comme il faut modifier le système des idées reçues pour faire place au nouvel ordre de choses et construire des concepts nouveaux, les esprits résistent paresseusement.

---

<sup>1</sup> V. *Règles de la méthode sociologique*, chap. II.

Cependant, il faut s'entendre. Si la sociologie existe, elle ne peut être que l'étude d'un monde encore inconnu, différent de ceux qu'explorent les autres sciences. Or ce monde n'est rien s'il n'est pas un système de réalités.

Mais, précisément parce qu'elle se heurte à des préjugés traditionnels, cette conception a soulevé des objections auxquelles il nous faut répondre.

En premier lieu, elle implique que les tendances comme les pensées collectives sont d'une autre nature que les tendances et les pensées individuelles, que les premières ont des caractères que n'ont pas les secondes. Or, dit-on, comment est-ce possible puisqu'il n'y a dans la société que des individus ? Mais, à ce compte, il faudrait dire qu'il n'y a rien de plus dans la nature vivante que dans la matière brute, puisque la cellule est exclusivement faite d'atomes qui ne vivent pas. De même, il est bien vrai que la société ne comprend pas d'autres forces agissantes que celles des individus ; seulement les individus, en s'unissant, forment un être psychique d'une espèce nouvelle qui, par conséquent, a sa manière propre de penser et de sentir. Sans doute, les propriétés élémentaires d'où résulte le fait social, sont contenues en germe dans les esprits particuliers. Mais le fait social n'en sort que quand elles ont été transformées par l'association, puisque c'est seulement à ce moment qu'il apparaît. L'association est, elle aussi, un facteur actif qui produit des effets spéciaux. Or, elle est par elle-même quelque chose de nouveau. Quand des consciences, au lieu de rester isolées les unes des autres, se groupent et se combinent, il y a quelque chose de changé dans le monde. Par suite, il est naturel que ce changement en produise d'autres, que cette nouveauté engendre d'autres nouveautés, que des phénomènes apparaissent dont les propriétés caractéristiques ne se retrouvent pas dans les éléments dont ils sont composés.

Le seul moyen de contester cette proposition serait d'admettre qu'un tout est qualitativement identique à la somme de ses parties, qu'un effet est qualitativement réductible à la somme des causes qui l'ont engendré ; ce qui reviendrait ou à nier tout changement ou à le rendre inexplicable. On est pourtant allé jusqu'à soutenir cette thèse extrême, mais on n'a trouvé pour la défendre que deux raisons vraiment extraordinaires. On a dit 1° que, « en sociologie, nous avons, par un privilège singulier, la connaissance intime de l'élément qui est notre conscience individuelle aussi bien que du composé qui est l'assemblée des consciences » ; 2° que, par cette double introspection « nous constatons clairement que, l'individuel écarté, le social n'est rien <sup>1</sup> ».

La première assertion est une négation hardie de toute la psychologie contemporaine. On s'entend aujourd'hui pour reconnaître que la vie psychique, loin de pouvoir être connue d'une vue immédiate, a, au contraire, des dessous profonds où le sens intime ne pénètre pas et que nous n'atteignons que peu à peu par des procédés détournés et complexes, analogues à ceux qu'emploient les sciences du monde extérieur. Il s'en faut donc que la nature de la conscience soit désormais sans mystère. Quant à la seconde proposition, elle est purement arbitraire. L'auteur peut bien affirmer que, suivant son impression personnelle, il n'y a rien de réel dans la société que ce qui vient de l'individu, mais, à l'appui de cette affirmation, les preuves font défaut et la discussion, par suite, est impossible. Il serait si facile d'opposer à ce sentiment le sentiment contraire d'un grand nombre de sujets qui se représentent la société, non comme la forme que prend spontanément la nature individuelle en s'épanouissant au dehors, mais

---

<sup>1</sup> TARDE, *Op. cit.*, in *Annales de l'Institut de Sociol.*, p. 222.

comme une force antagoniste qui les limite et contre laquelle ils font effort ! Que dire, du reste, de cette intuition par laquelle nous connaîtrions directement et sans intermédiaire, non seulement l'élément, c'est-à-dire l'individu, mais encore le composé, c'est-à-dire la société ? Si, vraiment, il suffisait d'ouvrir les yeux et de bien regarder pour apercevoir aussitôt les lois du monde social, la sociologie serait inutile ou, du moins, serait très simple. Malheureusement, les faits ne montrent que trop combien la conscience est incompetente en la matière. Jamais elle ne fût arrivée d'elle-même à soupçonner cette nécessité qui ramène tous les ans, en même nombre, les phénomènes démographiques, si elle n'en avait été avertie du dehors. A plus forte raison, est-elle incapable, réduite à ses seules forces, d'en découvrir les causes.

Mais, en séparant ainsi la vie sociale de la vie individuelle, nous n'entendons nullement dire qu'elle n'a rien de psychique. Il est évident, au contraire, qu'elle est essentiellement faite de représentations. Seulement, les représentations collectives sont d'une tout autre nature que celles de l'individu. Nous ne voyons aucun inconvénient à ce qu'on dise de la sociologie qu'elle est une psychologie, si l'on prend soin d'ajouter que la psychologie sociale a ses lois propres, qui ne sont pas celles de la psychologie individuelle. Un exemple achèvera de faire comprendre notre pensée. D'ordinaire, on donne comme origine à la religion les impressions de crainte ou de déférence qu'inspirent aux sujets conscients des êtres mystérieux et redoutés; de ce point de vue, elle apparaît comme le simple développement d'états individuels et de sentiments privés. Mais cette explication simpliste est sans rapport avec les faits. Il suffit de remarquer que, dans le règne animal, où la vie sociale n'est jamais que très rudimentaire, l'institution religieuse est inconnue, qu'elle ne s'observe jamais que là où il existe une organisation collective, qu'elle change selon la nature des sociétés, pour qu'on soit fondé à conclure que, seuls, les hommes en groupe pensent religieusement. Jamais l'individu ne se serait élevé à l'idée de forces qui le dépassent aussi infiniment, lui et tout ce qui l'entoure, s'il n'avait connu que lui-même et l'univers physique. Même les grandes forces naturelles avec lesquelles il est en relations n'auraient pas pu lui en suggérer la notion ; car, à l'origine, il est loin de savoir, comme aujourd'hui, à quel point elles le dominent; il croit, au contraire, pouvoir, dans de certaines conditions, en disposer à son gré <sup>1</sup>. C'est la science qui lui a appris de combien il leur est inférieur. La puissance qui s'est ainsi imposée à son respect et qui est devenue l'objet de son adoration, c'est la société, dont les Dieux ne furent que la forme hypostasiée. La religion, c'est, en définitive, le système de symboles par lesquels la société prend conscience d'elle-même ; c'est la manière de penser propre à l'être collectif. Voilà donc un vaste ensemble d'états mentaux qui ne se seraient pas produits si les consciences particulières ne s'étaient pas unies, qui résultent de cette union et se sont surajoutés à ceux qui dérivent des natures individuelles. On aura beau analyser ces dernières aussi minutieusement que possible, jamais on n'y découvrira rien qui explique comment se sont fondées et développées ces croyances et ces pratiques singulières d'où est né le totémisme, comment le naturisme en est sorti, comment le naturisme lui-même est devenu, ici la religion abstraite de Iahvé, là le polythéisme des Grecs et des Romains, etc. Or, tout ce que nous voulons dire quand nous affirmons l'hétérogénéité du social et de l'individuel, c'est que les observations précédentes s'appliquent, non seulement à la religion, mais au droit, à la morale, aux modes,

---

<sup>1</sup> V. FRAZER, *Golden Bough*, p. 9 et suiv.

aux institutions politiques, aux pratiques pédagogiques, etc., en un mot à toutes les formes de la vie collective <sup>1</sup>.

Mais une autre objection nous a été faite qui peut paraître plus grave au premier abord. Nous n'avons pas seulement admis que les états sociaux diffèrent qualitativement des états individuels, mais encore qu'ils sont, en un certain sens, extérieurs aux individus. Même nous n'avons pas craint de comparer cette extériorité à celle des forces physiques. Mais, a-t-on dit, puisqu'il n'y a rien dans la société que des individus, comment pourrait-il y avoir quelque chose en dehors d'eux ?

Si l'objection était fondée, nous serions en présence d'une antinomie. Car il ne faut pas perdre de vue ce qui a été précédemment établi. Puisque la poignée de gens qui se tuent chaque année ne forme pas un groupe naturel, qu'ils ne sont pas en communication les uns avec les autres, le nombre constant des suicides ne peut être dû qu'à l'action d'une même cause qui domine les individus et qui leur survit. La force qui fait l'unité du faisceau formé par la multitude des cas particuliers, épars sur la surface du territoire, doit nécessairement être en dehors de chacun d'eux. Si donc il était réellement impossible qu'elle leur fût extérieure, le problème serait insoluble. Mais l'impossibilité n'est qu'apparente.

Et d'abord, il n'est pas vrai que la société ne soit composée que d'individus ; elle comprend aussi des choses matérielles et qui jouent un rôle essentiel dans la vie commune. Le fait social se matérialise parfois jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Par exemple, un type déterminé d'architecture est un phénomène social; or il est incarné en partie dans des maisons, dans des édifices de toute sorte qui, une fois construits, deviennent des réalités autonomes, indépendantes des individus. Il en est ainsi des voies de communication et de transport, des instruments et des machines employés dans l'industrie ou dans la vie privée et qui expriment l'état de la technique à chaque moment de l'histoire, du langage écrit, etc. La vie sociale, qui s'est ainsi comme cristallisée et fixée sur des supports matériels, se trouve donc par cela même extériorisée, et c'est du dehors qu'elle agit sur nous. Les voies de communication qui ont été construites avant nous impriment à la marche de nos affaires une direction déterminée, suivant qu'elles nous mettent en relations avec tels ou tels pays. L'enfant forme son goût en entrant en contact avec les monuments du goût national, legs des générations antérieures. Parfois même, on voit de ces monuments disparaître pendant des siècles dans l'oubli, puis, un jour, alors que les nations qui les avaient élevés sont depuis longtemps éteintes, réapparaître à la lumière et recommencer au sein de sociétés nouvelles une nouvelle existence. C'est ce qui caractérise ce phénomène très particulier qu'on appelle les Renaissances. Une Renaissance, c'est de la vie sociale qui, après s'être comme déposée dans des choses et y être restée longtemps latente, se réveille tout à coup et vient changer l'orientation intellectuelle et morale de peuples qui n'avaient pas concouru à l'élaborer. Sans doute, elle ne pourrait pas se ranimer si des consciences vivantes ne se trouvaient là pour recevoir son action ; mais, d'un autre côté, ces consciences auraient pensé et senti tout autrement si cette action ne s'était pas produite.

---

<sup>1</sup> Ajoutons, pour prévenir toute interprétation inexacte, que nous n'admettons pas pour cela qu'il y ait un point précis où finisse l'individuel et où commence le règne social. L'association ne s'établit pas d'un seul coup et ne produit pas d'un seul coup ses effets ; il lui faut du temps pour cela et il y a, par conséquent, des moments, où la réalité est indécise. Ainsi, on passe sans hiatus d'un ordre de faits à l'autre ; mais ce n'est pas une raison pour ne pas les distinguer. Autrement, il n'y aurait rien de distinct dans le monde, si du moins on pense qu'il n'y a pas de genres séparés et que l'évolution est continue.

La même remarque s'applique à ces formules définies où se condensent soit les dogmes de la foi, soit les préceptes du droit, quand ils se fixent extérieurement sous une forme consacrée. Assurément, si bien rédigées qu'elles pussent être, elles resteraient lettre morte s'il n'y avait personne pour se les représenter et les mettre en pratique. Mais, si elles ne se suffisent pas, elles ne laissent pas d'être des facteurs sui *generis* de l'activité sociale. Car elles ont un mode d'action qui leur est propre. Les relations juridiques ne sont pas du tout les mêmes selon que le droit est écrit ou non. Là où il existe un code constitué, la jurisprudence est plus régulière, mais moins souple, la législation plus uniforme, mais aussi plus immuable. Elle sait moins bien s'approprier à la diversité des cas particuliers et elle oppose plus de résistance aux entreprises des novateurs. Les formes matérielles qu'elle revêt ne sont donc pas de simples combinaisons verbales sans efficacité, mais des réalités agissantes, puisqu'il en sort des effets qui n'auraient pas lieu si elles n'étaient pas. Or, non seulement elles sont extérieures aux consciences individuelles, mais c'est cette extériorité qui fait leurs caractères spécifiques. C'est parce qu'elles sont moins à la portée des individus que ceux-ci peuvent plus difficilement les accommoder aux circonstances, et c'est la même cause qui les rend plus réfractaires aux changements.

Toutefois, il est incontestable que toute la conscience sociale n'arrive pas à s'extérioriser et à se matérialiser ainsi. Toute l'esthétique nationale n'est pas dans les œuvres qu'elle inspire; toute la morale ne se formule pas en préceptes définis. La majeure partie en reste diffuse. Il y a toute une vie collective qui est en liberté; toutes sortes de courants vont, viennent, circulent dans toutes les directions, se croisent et se mêlent de mille manières différentes et, précisément parce qu'ils sont dans un perpétuel état de mobilité, ils ne parviennent pas à se prendre sous une forme objective. Aujourd'hui, c'est un vent de tristesse et de découragement qui s'est abattu sur la société; demain, au contraire, un souffle de joyeuse confiance viendra soulever les cœurs. Pendant un temps, tout le groupe est entraîné vers l'individualisme; une autre période vient, et ce sont les aspirations sociales et philanthropiques qui deviennent prépondérantes. Hier, on était tout au cosmopolitisme, aujourd'hui, c'est le patriotisme qui l'emporte. Et tous ces remous, tous ces flux et tous ces reflux ont lieu, sans que les préceptes cardinaux du droit et de la morale, immobilisés par leurs formes hiératiques, soient seulement modifiés. D'ailleurs, ces préceptes eux-mêmes ne font qu'exprimer toute une vie sous-jacente dont ils font partie; ils en résultent, mais ne la suppriment pas. A la base de toutes ces maximes, il y a des sentiments actuels et vivants que ces formules résument, mais dont elles ne sont que l'enveloppe superficielle. Elles n'éveilleraient aucun écho, si elles ne correspondaient pas à des émotions et à des impressions concrètes, éparses dans la société. Si donc nous leur attribuons une réalité, nous ne songeons pas à en faire le tout de la réalité morale. Ce serait prendre le signe pour la chose signifiée. Un signe est assurément quelque chose; ce n'est pas une sorte d'épiphénomène surrogatoire; on sait aujourd'hui le rôle qu'il joue dans le développement intellectuel. Mais enfin ce n'est qu'un signe<sup>1</sup>.

Mais parce que cette vie n'a pas un suffisant degré de consistance pour se fixer, elle ne laisse pas d'avoir le même caractère que ces préceptes formulés dont nous parlions tout à

---

<sup>1</sup> Nous pensons qu'après cette explication on ne nous reprochera plus de vouloir, en sociologie, substituer le dehors au dedans. Nous partons du dehors parce qu'il est seul immédiatement donné, mais c'est pour atteindre le dedans. Le procédé est, sans doute, compliqué; mais il n'en est pas d'autre, si l'on ne veut pas s'exposer à faire porter la recherche, non sur l'ordre de faits que l'on veut étudier, mais sur le sentiment personnel qu'on en a.

l'heure. *Elle est extérieure à chaque individu moyen pris à part. Voici*, par exemple, qu'un grand danger public détermine une poussée du sentiment patriotique. Il en résulte un élan collectif en vertu duquel la société, dans son ensemble, pose comme un axiome que les intérêts particuliers, même ceux qui passent d'ordinaire pour les plus respectables, doivent s'effacer complètement devant l'intérêt commun. Et le principe n'est pas seulement énoncé comme une sorte de *desideratum*; au besoin, il est appliqué à la lettre. Observez au même moment la moyenne des individus ! Vous retrouverez bien chez un grand nombre d'entre eux quelque chose de cet état moral, mais infiniment atténué. Ils sont rares, ceux qui, même en temps de guerre, sont prêts à faire spontanément une aussi entière abdication d'eux-mêmes. Donc, *de toutes les consciences particulières qui composent la grande masse de la nation, il n'en est aucune par rapport à laquelle le courant collectif ne soit extérieur presque en totalité, puisque chacune d'elles n'en contient qu'une parcelle.*

On peut faire la même observation même à propos des sentiments moraux les plus stables et les plus fondamentaux. Par exemple, toute société a pour la vie de l'homme en général un respect dont l'intensité est déterminée et peut se mesurer d'après la gravité relative <sup>1</sup> des peines attachées à l'homicide. D'un autre côté, l'homme moyen n'est pas sans avoir en lui quelque chose de ce même sentiment, mais à un bien moindre degré et d'une tout autre manière que la société. Pour se rendre compte de cet écart, il suffit de comparer l'émotion que peut nous causer individuellement la vue du meurtrier ou le spectacle même du meurtre, et celle qui saisit, dans les mêmes circonstances, les foules assemblées. On sait à quelles extrémités elles se laissent entraîner si rien ne leur résiste. C'est que, dans ce cas, la colère est collective. Or, la même différence se retrouve à chaque instant entre la manière dont la société ressent ces attentats et la façon dont ils affectent les individus ; par conséquent, entre la forme individuelle et la forme sociale du sentiment qu'ils offensent. L'indignation sociale est d'une telle énergie qu'elle n'est très souvent satisfaite que par l'expiation suprême. Pour nous, si la victime est un inconnu ou un indifférent, si l'auteur du crime ne vit pas dans notre entourage et, par suite, ne constitue pas pour nous une menace personnelle, tout en trouvant juste que l'acte soit puni, nous n'en sommes pas assez émus pour éprouver un besoin véritable d'en tirer vengeance. Nous ne ferons pas un pas pour découvrir le coupable ; nous répugnerons même à le livrer. La chose ne change d'aspect que si l'opinion publique, comme on dit, s'est saisie de l'affaire. Alors, nous devenons plus exigeants et plus actifs. Mais c'est l'opinion qui parle par notre bouche ; c'est sous la pression de la collectivité que nous agissons, non en tant qu'individus.

Le plus souvent même, la distance entre l'état social et ses répercussions individuelles est encore plus considérable. Dans le cas précédent, le sentiment collectif, en s'individualisant, gardait du moins, chez la plupart des sujets, assez de force pour s'opposer aux actes qui l'offensent ; l'horreur du sang humain est aujourd'hui assez profondément enracinée dans la généralité des consciences pour prévenir l'éclosion d'idées homicides. Mais le simple détournement, la fraude silencieuse et sans violence sont loin de nous inspirer la même

---

<sup>1</sup> Pour savoir si ce sentiment de respect est plus fort dans une société que dans l'autre, il ne faut pas considérer seulement la violence intrinsèque des mesures qui constituent la répression, mais la place occupée par la peine dans l'échelle pénale. L'assassinat n'est puni que de mort aujourd'hui comme aux siècles derniers. Mais aujourd'hui, la peine de mort simple a une gravité relative plus grande ; car elle constitue le châtement suprême, tandis qu'autrefois elle pouvait être aggravée. Et puisque ces aggravations ne s'appliquaient pas alors à l'assassinat ordinaire, il en résulte que celui-ci était l'objet d'une moindre réprobation.



répulsion. Ils ne sont pas très nombreux ceux qui ont des droits d'autrui un respect suffisant pour étouffer dans son germe tout désir de s'enrichir injustement. Ce n'est pas que l'éducation ne développe un certain éloignement pour tout acte contraire à l'équité. Mais quelle distance entre ce sentiment vague, hésitant, toujours prêt aux compromis, et la flétrissure catégorique, sans réserve et sans réticence, dont la société frappe le vol sous toutes ses formes<sup>1</sup> Et que dirons-nous de tant d'autres devoirs qui ont encore moins de racines chez l'homme ordinaire, comme celui qui nous ordonne de contribuer pour notre juste part aux dépenses publiques, de ne pas frauder le fisc, de ne pas chercher à éviter habilement le service militaire, d'exécuter loyalement nos contrats, etc. Si, sur tous ces points, la moralité n'était assurée que par les sentiments vacillants que contiennent les consciences moyennes, elle serait singulièrement précaire.

C'est donc une erreur fondamentale que de confondre, comme on l'a fait tant de fois, le type collectif d'une société avec le type moyen des individus qui la composent. L'homme moyen est d'une très médiocre moralité. Seules, les maximes les plus essentielles de l'éthique sont gravées en lui avec quelque force, et encore sont-elles loin d'y avoir la précision et l'autorité qu'elles ont dans le type collectif, c'est-à-dire dans l'ensemble de la société. Cette confusion, que Quételet a précisément commise, fait de la genèse de la morale un problème incompréhensible. Car, puisque l'individu est en général d'une telle médiocrité, comment une morale a-t-elle pu se constituer qui le dépasse à ce point, si elle n'exprime que la moyenne des tempéraments individuels ? Le plus ne saurait, sans miracle, naître du moins. Si la conscience commune n'est autre chose que la conscience la plus générale, elle ne peut s'élever au-dessus du niveau vulgaire. Mais alors, d'où viennent ces préceptes élevés et nettement impératifs que la société s'efforce d'inculquer à ses enfants et dont elle impose le respect à ses membres ? Ce n'est pas sans raison que les religions et, à leur suite, tant de philosophies considèrent la morale comme ne pouvant avoir toute sa réalité qu'en Dieu. C'est que la pâle et très incomplète esquisse qu'en contiennent les consciences individuelles n'en peut être regardée comme le type original. Elle fait plutôt l'effet d'une reproduction infidèle et grossière dont le modèle, par suite, doit exister quelque part en dehors des individus. C'est pourquoi, avec son simplisme ordinaire, l'imagination populaire le réalise en Dieu. La science, sans doute, ne saurait s'arrêter à cette conception dont elle n'a même-pas à connaître<sup>1</sup>. Seulement, si on l'écarte, il ne reste plus d'autre alternative que de laisser la morale en l'air et inexplicée, ou d'en faire un système d'états collectifs. Ou elle ne vient de rien qui soit donné dans le monde de l'expérience, ou elle vient de la société. Elle ne peut exister que dans une conscience ; si ce n'est pas dans celle de l'individu, c'est donc dans celle du groupe. Mais alors il faut admettre que la seconde, loin de se confondre avec la conscience moyenne, la déborde de toutes parts.

L'observation confirme donc l'hypothèse. D'un côté, la régularité des données statistiques implique qu'il existe des tendances collectives, extérieures aux individus ; de l'autre, dans un nombre considérable de cas importants, nous pouvons directement constater cette extériorité. Elle n'a, d'ailleurs, rien de surprenant pour quiconque a reconnu l'hétérogénéité des états individuels et des états sociaux. En effet, par définition, les seconds ne peuvent venir à chacun de nous que du dehors, puisqu'ils ne découlent pas de nos prédispositions personnel-

---

<sup>1</sup> De même que la science de la physique n'a pas à discuter la croyance en Dieu, créateur du monde physique, la science de la morale n'a pas à connaître de la doctrine qui voit en Dieu le créateur de la morale. La question n'est pas de notre ressort ; nous n'avons à nous prononcer pour aucune solution. Les causes secondes sont les seules dont nous ayons à nous occuper.

les ; étant faits d'éléments qui nous sont étrangers <sup>1</sup>, ils expriment autre chose que nous-mêmes. Sans doute, dans la mesure où nous ne faisons qu'un avec le groupe et où nous vivons de sa vie, nous sommes ouverts à leur influence ; mais inversement, en tant que nous avons une personnalité distincte de la sienne, nous leur sommes réfractaires et nous cherchons à leur échapper. Et comme il n'est personne qui ne mène concurremment cette double existence, chacun de nous est animé à la fois d'un double mouvement. Nous sommes entraînés dans le sens social et nous tendons à suivre la pente de notre nature. Le reste de la société pèse donc sur nous pour contenir nos tendances centrifuges, et nous concourons pour notre part à peser sur autrui afin de neutraliser les siennes. Nous subissons nous-mêmes la pression que nous contribuons à exercer sur les autres. Deux forces antagonistes sont en présence. L'une vient de la collectivité et cherche à s'emparer de l'individu ; l'autre vient de l'individu et repousse la précédente. La première est, il est vrai, bien supérieure à la seconde, puisqu'elle est due à une combinaison de toutes les forces particulières ; mais, comme elle rencontre aussi autant de résistances qu'il y a de sujets particuliers, elle s'use en partie dans ces luttes multipliées et ne nous pénètre que défigurée et affaiblie. Quand elle est très intense, quand les circonstances qui la mettent en action reviennent fréquemment, elle peut encore marquer assez fortement les constitutions individuelles ; elle y suscite des états d'une certaine vivacité et qui, une fois organisés, fonctionnent avec la spontanéité de l'instinct ; c'est ce qui arrive pour les idées morales les plus essentielles. Mais la plupart des courants sociaux ou sont trop faibles ou ne sont en contact avec nous que d'une manière trop intermittente pour qu'ils puissent pousser en nous de profondes racines ; leur action est superficielle. Par conséquent, ils restent presque totalement externes. Ainsi, le moyen de calculer un élément quelconque du type collectif n'est pas de mesurer la grandeur qu'il a dans les consciences individuelles et de prendre la moyenne entre toutes ces mesures ; c'est plutôt la somme qu'il faudrait faire. Encore ce procédé d'évaluation serait-il bien au-dessous de la réalité ; car on n'obtiendrait ainsi que le sentiment social diminué de tout ce qu'il a perdu en s'individualisant.

Ce n'est donc pas sans quelque légèreté qu'on a pu taxer notre conception de scolastique et lui reprocher de donner pour fondement aux phénomènes sociaux je ne sais quel principe vital d'un genre nouveau. Si nous refusons d'admettre qu'ils aient pour substrat la conscience de l'individu, nous leur en assignons un autre ; c'est celui que forment, en s'unissant et en se combinant toutes les consciences individuelles. Ce substrat n'a rien de substantiel ni d'ontologique, puisqu'il n'est rien autre chose qu'un tout composé de parties. Mais il ne laisse pas d'être aussi réel que les éléments qui le composent ; car ils ne sont pas constitués d'une autre manière. Eux aussi sont composés. En effet, on sait aujourd'hui que le moi est la résultante d'une multitude de consciences sans moi ; que chacune de ces consciences élémentaires est, à son tour, le produit d'unités vitales sans conscience, de même que chaque unité vitale est elle-même due à une association de particules inanimées. Si donc le psychologue et le biologiste regardent avec raison comme bien fondés les phénomènes qu'ils étudient, par cela seul qu'ils sont rattachés à une combinaison d'éléments de l'ordre immédiatement inférieur, pourquoi en serait-il autrement en sociologie ? Ceux-là seuls pourraient juger une telle base insuffisante, qui n'ont pas renoncé à l'hypothèse d'une force vitale et d'une âme substantielle. Ainsi, rien n'est moins étrange que cette proposition dont on a cru devoir se scandaliser <sup>2</sup> : Une croyance ou une pratique sociale est susceptible d'exister indépendamment de ses expressions individuelles. Par là, nous ne songions évidemment pas à dire que la société est possible sans indi-

---

<sup>1</sup> V. plus haut, p. 350.

<sup>2</sup> V. TARDE, *op. cit.*, p. 212.

vidus, absurdité manifeste dont on aurait pu nous épargner le soupçon. Mais nous entendons : 1° que le groupe formé par les individus associés est une réalité d'une autre sorte que chaque individu pris à part ; 2° que les états collectifs existent dans le groupe de la nature duquel ils dérivent, avant d'affecter l'individu en tant que tel et de s'organiser en lui, sous une forme nouvelle, une existence purement intérieure.

Cette façon de comprendre les rapports de l'individu avec la société rappelle, d'ailleurs, l'idée que les zoologistes contemporains tendent à se faire des rapports qu'il soutient également avec l'espèce ou la race. La théorie très simple, d'après laquelle l'espèce ne serait qu'un individu perpétué dans le temps et généralisé dans l'espace, est de plus en plus abandonnée. Elle vient, en effet, se heurter à ce fait que les variations qui se produisent chez un sujet isolé ne deviennent spécifiques que dans des cas très rares et, peut-être, douteux <sup>1</sup>. Les caractères distinctifs de la race ne changent chez l'individu que s'ils changent dans la race en général. Celle-ci aurait donc quelque réalité, d'où procéderaient les formes diverses qu'elle prend chez les êtres particuliers, loin d'être une généralisation de ces dernières. Sans doute, nous ne pouvons regarder ces doctrines comme définitivement démontrées. Mais il nous suffit de faire voir que nos conceptions sociologiques, sans être empruntées à un autre ordre de recherches, ne sont cependant pas sans analogues dans les sciences les plus positives.

## IV

⤵

Appliquons ces idées à la question du suicide ; la solution que nous en avons donnée au début de ce chapitre prendra plus de précision.

Il n'y a pas d'idéal moral qui ne combine, en des proportions variables selon les sociétés, l'égoïsme, l'altruisme et une certaine anomie. Car la vie sociale suppose à la fois que l'individu a une certaine personnalité, qu'il est prêt, si la communauté l'exige, à en faire l'abandon, enfin qu'il est ouvert, dans une certaine mesure, aux idées de progrès. C'est pourquoi il n'y a pas de peuple où ne coexistent ces trois courants d'opinion, qui inclinent l'homme dans trois directions divergentes et même contradictoires. Là où ils se tempèrent mutuellement, l'agent moral est dans un état d'équilibre qui le met à l'abri contre toute idée de suicide. Mais que l'un d'eux vienne à dépasser un certain degré d'intensité au détriment des autres, et, pour les raisons exposées, il devient suicidogène en s'individualisant.

Naturellement, plus il est fort, et plus il y a de sujets qu'il contamine assez profondément pour les déterminer au suicide, et inversement. Mais cette intensité elle-même ne peut dépendre que des trois sortes de causes suivantes : 1° la nature des individus qui composent la société ; 2° la manière dont ils sont associés, c'est-à-dire la nature de l'organisation sociale ; 3° les événements passagers qui troublent le fonctionnement de la vie collective sans en altérer la constitution anatomique, comme les crises nationales, économiques, etc. Pour ce

---

<sup>1</sup> V. DELAGE, *Structure du protoplasme, Passim*; WEISSANN, *L'hérédité* et toutes les théories qui se rapprochent de celle de Weissmann.

qui est des propriétés individuelles, celles-là seules peuvent jouer un rôle qui se retrouvent chez tous. Car celles qui sont strictement personnelles ou qui n'appartiennent qu'à de petites minorités sont noyées dans la masse des autres; de plus, comme elles diffèrent entre elles, elles se neutralisent et s'effacent mutuellement au cours de l'élaboration d'où résulte le phénomène collectif. Il n'y a donc que les caractères généraux de l'humanité qui peuvent être de quelque effet. Or, ils sont à peu près immuables; du moins, pour qu'ils puissent changer, ce n'est pas assez des quelques siècles que peut durer une nation. Par conséquent, les conditions sociales dont dépend le nombre des suicides sont les seules en fonction desquelles il puisse varier; car ce sont les seules qui soient variables. Voilà pourquoi il reste constant tant que la société ne change pas. Cette constance ne vient pas de ce que l'état d'esprit, générateur du suicide, se trouve, on ne sait par quel hasard, résider dans un nombre déterminé de particuliers qui le transmettent, on ne sait davantage pour quelle raison, à un même nombre d'imitateurs. Mais c'est que les causes impersonnelles, qui lui ont donné naissance et qui l'entretiennent, sont les mêmes. C'est que rien n'est venu modifier ni la manière dont les unités sociales sont groupées, ni la nature de leur consensus. Les actions et les réactions qu'elles échangent restent donc identiques; par suite, les idées et les sentiments qui s'en dégagent ne sauraient varier.

Toutefois, il est très rare, sinon impossible, qu'un de ces courants parvienne à exercer une telle prépondérance sur tous les points de la société. C'est toujours au sein de milieux restreints, où il trouve des conditions particulièrement favorables à son développement, qu'il atteint ce degré d'énergie. C'est telle condition sociale, telle profession, telle confession religieuse qui le stimulent plus spécialement. Ainsi s'explique le double caractère du suicide. Quand on le considère dans ses manifestations extérieures, on est tenté de n'y voir qu'une série d'événements indépendants les uns des autres; car il se produit sur des points séparés, sans rapports visibles entre eux. Et cependant, la somme formée par tous les cas particuliers réunis a son unité et son individualité, puisque le taux social des suicides est un trait distinctif de chaque personnalité collective. C'est que, si ces milieux particuliers, où il se produit de préférence, sont distincts les uns des autres, fragmentés de mille manières sur toute l'étendue du territoire, pourtant, ils sont étroitement liés entre eux; car ils sont des parties d'un même tout et comme des organes d'un même organisme. L'état où se trouve chacun d'eux dépend donc de l'état général de la société; il y a une intime solidarité entre le degré de virulence qu'y atteint telle ou telle tendance et l'intensité qu'elle a dans l'ensemble du corps social. L'altruisme est plus ou moins violent à l'armée suivant ce qu'il est dans la population civile<sup>1</sup>; l'individualisme intellectuel est d'autant plus développé et d'autant plus fécond en suicides dans les milieux protestants qu'il est déjà plus prononcé dans le reste de la nation, etc. Tout se tient.

Mais si, en dehors de la vésanie, il n'y a pas d'état individuel qui puisse être regardé comme un facteur déterminant du suicide, cependant, il semble bien qu'un sentiment collectif ne puisse pénétrer les individus quand ils y sont absolument réfractaires. On pourrait donc croire incomplète l'explication précédente, tant que nous n'aurons pas montré comment, au moment et dans les milieux précis où les courants suicidogènes se développent, ils trouvent devant eux un nombre suffisant de sujets accessibles à leur influence.

---

<sup>1</sup> V. plus haut, pp. 255-57.

Mais, à supposer que, vraiment, ce concours soit toujours nécessaire et qu'une tendance collective ne puisse pas s'imposer de haute lutte aux particuliers indépendamment de toute prédisposition préalable, cette harmonie se réalise d'elle-même ; car les causes qui déterminent le courant social agissent en même temps sur les individus et les mettent dans les dispositions convenables pour qu'ils se prêtent à l'action collective. Il y a entre ces deux ordres de facteurs une parenté naturelle, par cela même qu'ils dépendent d'une même cause et qu'ils l'expriment : c'est pourquoi ils se combinent et s'adaptent mutuellement. L'hypercivilisation qui donne naissance à la tendance anémique et à la tendance égoïste a aussi pour effet d'affiner les systèmes nerveux, de les rendre délicats à l'excès ; par cela même, ils sont moins capables de s'attacher avec constance à un objet défini, plus impatients de toute discipline, plus accessibles à l'irritation violente comme à la dépression exagérée. Inversement, la culture grossière et rude, qu'implique l'altruisme excessif des primitifs, développe une insensibilité qui facilite le renoncement. En un mot, comme la société fait en grande partie l'individu, elle le fait, dans la même mesure, à son image. La matière dont elle a besoin ne saurait donc lui manquer, car elle se l'est, pour ainsi dire, préparée de ses propres mains.

On peut se représenter maintenant avec plus de précision quel est le rôle des facteurs individuels dans la genèse du suicide. Si, dans un même milieu moral, par exemple dans une même confession ou dans un même corps de troupes ou dans une même profession, tels individus sont atteints et non tels autres, c'est sans doute, au moins en général, parce que la constitution mentale des premiers, telle que l'ont faite la nature et les événements, offre moins de résistance au courant suicidogène. Mais si ces conditions peuvent contribuer à déterminer les sujets particuliers en qui ce courant s'incarne, ce n'est pas d'elles que dépendent ses caractères distinctifs ni son intensité. Ce n'est pas parce qu'il y a tant de névropathes dans un groupe social qu'on y compte annuellement tant de suicidés. La névropathie fait seulement que ceux-ci succombent de préférence à ceux-là. Voilà d'où vient la grande différence qui sépare le point de vue du clinicien et celui du sociologue. Le premier ne se trouve jamais en face que de cas particuliers, isolés les uns des autres. Or, il constate que, très souvent, la victime était ou un nerveux ou un alcoolique et il explique par l'un ou l'autre de ces états psychopathiques l'acte accompli. Il a raison en un sens ; car, si le sujet s'est tué plutôt que ses voisins, c'est fréquemment pour ce motif. Mais ce n'est pas pour ce motif que, d'une manière générale, il y a des gens qui se tuent, *ni surtout qu'il s'en tue, dans chaque société, un nombre défini par période de temps déterminée*. **La cause productrice du phénomène échappe nécessairement à qui n'observe que des individus ; car elle est en dehors des individus. Pour la découvrir, il faut s'élever au-dessus des suicides particuliers et apercevoir ce qui fait leur unité.** On objectera que, s'il n'y avait pas de neurasthéniques en suffisance, les causes sociales ne pourraient produire tous leurs effets. Mais il n'est pas de société où les différentes formes de la dégénérescence nerveuse ne fournissent au suicide plus de candidats qu'il n'est nécessaire. Certains seulement sont appelés, si l'on peut parler ainsi. Ce sont ceux qui, par suite des circonstances, se sont trouvés plus à proximité des courants pessimistes et ont, par suite, subi plus complètement leur action.

**Mais une dernière question reste à résoudre.** Puisque chaque année compte un nombre égal de suicidés, c'est que le courant ne frappe pas d'un coup tous ceux qu'il peut et doit frapper. Les sujets qu'il atteindra l'an prochain existent dès maintenant ; dès maintenant aussi, ils sont, pour la plupart, mêlés à la vie collective et, par conséquent, soumis à son influence. D'où vient qu'il les épargne provisoirement ? Sans doute, on comprend qu'un an lui soit

nécessaire pour produire la totalité de son action ; car, comme les conditions de l'activité sociale ne sont pas les mêmes suivant les saisons, il change lui aussi, aux différents moments de l'année, et d'intensité et de direction. C'est seulement quand la révolution annuelle est accomplie que toutes les combinaisons de circonstances, en fonction desquelles il est susceptible de varier, ont eu lieu. Mais puisque l'année suivante ne fait, par hypothèse, que répéter celle qui précède et que ramener les mêmes combinaisons, pourquoi la première n'a-t-elle pas suffi ? Pourquoi, pour reprendre l'expression consacrée, la société ne paie-t-elle sa redevance que par échéances successives ?

Ce qui explique, croyons-nous, cette temporisation, c'est la manière dont le temps agit sur la tendance au suicide. Il en est un facteur auxiliaire, mais important. Nous savons, en effet, qu'elle croît sans interruption de la jeunesse à la maturité <sup>1</sup>, et qu'elle est souvent dix fois plus forte à la fin de la vie qu'au début. C'est donc que la force collective qui pousse l'homme à se tuer ne le pénètre que peu à peu. Toutes choses égales, c'est à mesure qu'il avance en âge qu'il y devient plus accessible, sans doute parce qu'il faut des expériences répétées pour l'amener à sentir tout le vide d'une existence égoïste ou toute la vanité des ambitions sans terme. Voilà pourquoi les suicidés ne remplissent leur destinée que par couches successives de générations <sup>2</sup>.

⤵

---

<sup>1</sup> Notons toutefois que cette progression n'a été établie que pour les sociétés européennes où le suicide altruiste est relativement rare. Peut-être n'est-elle pas vraie de ce dernier. Il est possible qu'il atteigne son apogée plutôt vers l'époque de la maturité, au moment où l'homme est le plus ardemment mêlé à la vie sociale. Les rapports que ce suicide soutient avec l'homicide, et dont il sera parlé dans le chapitre suivant, confirment cette hypothèse.

<sup>2</sup> Sans vouloir soulever une question de métaphysique que nous n'avons pas à traiter, nous tenons à faire remarquer que cette théorie de la statistique n'oblige pas à refuser à l'homme toute espèce de liberté. Elle laisse, au contraire, la question du libre arbitre beaucoup plus entière que si l'on fait de l'individu la source des phénomènes sociaux. En effet, quelles que soient les causes auxquelles est due la régularité des manifestations collectives, elles ne peuvent pas ne pas produire leurs effets là où elles sont : car, autrement, on verrait ces effets varier capricieusement alors qu'ils sont uniformes. Si donc elles sont inhérentes aux individus, elles ne peuvent pas ne pas déterminer nécessairement ceux en qui elles résident. Par conséquent, dans cette hypothèse, on ne voit pas le moyen d'échapper au déterminisme le plus rigoureux. Mais il n'en est plus de même si cette constance des données démographiques provient d'une force extérieure aux individus. Car celle-ci ne détermine pas tels sujets plutôt que tels autres. Elle réclame certains actes en nombre défini, non que ces actes viennent de celui-ci ou de celui-là. On peut admettre que certains lui résistent et qu'elle se satisfasse sur d'autres. En définitive, notre conception n'a d'autre effet que d'ajouter aux forces physiques, chimiques, biologiques, psychologiques des forces sociales qui agissent sur l'homme du dehors tout comme les premières. Si donc celles-ci n'excluent pas la liberté humaine, il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement de celles-là. La question se pose dans les mêmes termes pour les unes et pour les autres. Quand un foyer d'épidémie se déclare, son intensité prédétermine l'importance de la mortalité qui en résultera; mais ceux qui doivent être atteints ne sont pas désignés pour cela. La situation des suicidés n'est pas autre par rapport aux courants suicidogènes.

## CHAPITRE II

---

# RAPPORTS DU SUICIDE AVEC LES AUTRES PHÉNOMÈNES SOCIAUX

: ↵

Puisque le suicide est, par son élément essentiel, un phénomène social, il convient de rechercher quelle place il occupe au milieu des autres phénomènes sociaux.

La première et la plus importante question qui se pose à ce sujet est de savoir s'il doit être classé parmi les actes que la morale permet ou parmi ceux qu'elle proscriit. Faut-il y voir, à un degré quelconque, un fait criminologique ? On sait combien la question a été discutée de tout temps. D'ordinaire, pour la résoudre, on commence par formuler une certaine conception de l'idéal moral et on cherche ensuite si le suicide y est ou non logiquement contraire. Pour des raisons que nous avons exposées ailleurs <sup>1</sup>, cette méthode ne saurait être la nôtre. Une déduction sans contrôle est toujours suspecte et, de plus, en l'espèce, elle a pour point de départ un pur postulat de la sensibilité individuelle ; car chacun conçoit à sa façon cet idéal moral qu'on pose comme un axiome. Au lieu de procéder ainsi, nous allons rechercher d'abord dans l'histoire comment, en fait, les peuples ont apprécié moralement le suicide ; nous tâcherons ensuite de déterminer quelles ont été les raisons de cette appréciation. Nous n'aurons plus alors qu'à voir si et dans quelle mesure ces raisons sont fondées dans la nature de nos sociétés actuelles <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> V. *Division du travail social*, Introduction.

<sup>2</sup> Bibliographie de la question. Appiano BUONAFEDE, *Histoire Critique et philosophique du suicide*, 1762; trad. fr., Paris, 1843. - BOURQUELOT, Recherches sur les opinions de la législation en matière de morts volontaires, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1842 et 1843. - GUERNESEY, *Suicide, history of the penal laws*, New York, 1883. - GARRISON, *Le suicide en droit romain et en droit français*, Toulouse, 1883. - Wynn WESCOTT, *Suicide*, Londres, 1885, pp. 43-58. - GEIGER, *Der Selbstmord im klassischen Altertum*, Augsburg, 1888.

# I

. ←

Aussitôt que les sociétés chrétiennes furent constituées, le suicide y fut formellement proscrit. Dès 452, le concile d'Arles déclara que le suicide était un crime et ne pouvait être l'effet que d'une fureur diabolique. Mais c'est seulement au siècle suivant, en 563, au concile de Prague, que cette prescription reçut une sanction pénale. Il y fut décidé que les suicidés ne seraient « honorés d'aucune commémoration dans le saint sacrifice de la messe, et que le chant des psaumes n'accompagnerait pas leur corps au tombeau ». La législation civile s'inspira du droit canon, en ajoutant aux peines religieuses des peines matérielles. Un chapitre des établissements de saint Louis régleme spécialement la matière ; un procès était fait au cadavre du suicidé par devant les autorités qui eussent été compétentes pour le cas d'homicide d'autrui ; les biens du décédé échappaient aux héritiers ordinaires et revenaient au baron. Un grand nombre de coutumes ne se contentaient pas de la confiscation, mais prescrivaient en outre différents supplices. « A Bordeaux, le cadavre était pendu par les pieds ; à Abbeville, on le traînait sur une claie par les rues ; à Lille, si c'était un homme, le cadavre, traîné aux fourches, était pendu ; si c'était une femme, brûlé <sup>1</sup>. » La folie n'était même pas toujours considérée comme une excuse. L'ordonnance criminelle, publiée par Louis XIV en 1670, codifia ces usages sans beaucoup les atténuer. Une condamnation régulière était prononcée *ad perpetuam rei memoriam* ; le corps, traîné sur une claie, face contre terre, par les rues et les carrefours, était ensuite pendu ou jeté à la voirie. Les biens étaient confisqués. Les nobles encouraient la déchéance et étaient déclarés roturiers ; on coupait leurs bois, on démolissait leur château, on brisait leurs armoiries. Nous avons encore un arrêt du Parlement de Paris, rendu le 31 janvier 1749, conformément à cette législation.

Par une brusque réaction, la révolution de 1789 abolit toutes ces mesures répressives et raya le suicide de la liste des crimes légaux. Mais toutes les religions auxquelles appartiennent les Français continuent à le prohiber et à le punir, et la morale commune le réprouve. Il inspire encore à la conscience populaire un éloignement qui s'étend aux lieux où le suicidé a accompli sa résolution et à toutes les personnes qui lui touchent de près. Il constitue une tare morale, quoique l'opinion semble avoir une tendance à devenir sur ce point plus indulgente qu'autrefois. Il n'est pas, d'ailleurs, sans avoir conservé quelque chose de son ancien caractère criminologique. D'après la jurisprudence la plus générale, le complice du suicide est poursuivi comme homicide. Il n'en serait pas ainsi si le suicide était considéré comme un acte moralement indifférent.

On retrouve cette même législation chez tous les peuples chrétiens et elle est restée presque partout plus sévère qu'en France. En Angleterre, dès le Xe siècle, le roi Edgard, dans un des Canons publiés par lui, assimilait les suicidés aux voleurs, aux assassins, aux criminels de tout genre. Jusqu'en 1823, ce fut l'usage de traîner le corps du suicidé dans les rues avec un bâton passé au travers et de l'enterrer sur un grand chemin, sans aucune cérémonie. Aujourd'hui encore, l'ensevelissement a lieu à part. Le suicidé était déclaré félon (*felo de se*) et ses biens étaient acquis à la Couronne. C'est seulement en 1870 que cette

<sup>1</sup> GARRISON, Op. cit., p. 77.



disposition fut abolie, en même temps que toutes les confiscations pour cause de félonie. Il est vrai que l'exagération de la peine l'avait, depuis longtemps, rendue inapplicable; le jury tournait la loi en déclarant le plus souvent que le suicidé avait agi dans un moment de folie et, par conséquent, était irresponsable. Mais l'acte reste qualifié crime ; il est, chaque fois qu'il est commis, l'objet d'une instruction régulière et d'un jugement et, en principe, la tentative est punie. D'après Ferri <sup>1</sup>, il y aurait encore eu, en 1889, 106 procédures intentées pour ce délit et 84 condamnations, dans la seule Angleterre. A plus forte raison, en est-il ainsi de la complicité.

A Zurich, raconte Michelet, le cadavre était autrefois soumis à un épouvantable traitement. Si l'homme s'était poignardé, on lui enfonçait près de la tête un morceau de bois dans lequel on plantait le couteau ; s'il s'était noyé, on l'enterrait à cinq pieds de l'eau, dans le sable <sup>2</sup>. En Prusse, jusqu'au Code pénal de 1871, l'ensevelissement devait avoir lieu sans pompe aucune et sans cérémonies religieuses. Le nouveau Code pénal allemand punit encore la complicité de trois années d'emprisonnement (art. 216). En Autriche, les anciennes prescriptions canoniques sont maintenues presque intégralement.

Le droit russe est plus sévère. Si le suicidé ne paraît pas avoir agi sous l'influence d'un trouble mental, chronique ou passager, son testament est considéré comme nul ainsi que toutes les dispositions qu'il a pu prendre pour cause de mort. La sépulture chrétienne lui est refusée. La simple tentative est punie d'une amende que l'autorité ecclésiastique est chargée de fixer. Enfin, quiconque excite autrui à se tuer ou l'aide d'une manière quelconque à exécuter sa résolution, par exemple en lui fournissant les instruments nécessaires, est traité comme complice d'homicide prémédité <sup>3</sup>. Le Code espagnol, outre les peines religieuses et morales, prescrit la confiscation des biens et punit toute complicité <sup>4</sup>.

Enfin, le Code pénal de l'État de New York, qui pourtant est de date récente (1881), qualifie crime le suicide. Il est vrai que, malgré cette qualification, on a renoncé à le punir pour des raisons pratiques, la peine ne pouvant atteindre utilement le coupable. Mais la tentative peut entraîner une condamnation soit à un emprisonnement qui peut durer jusqu'à 2 ans, soit à une amende qui peut monter jusqu'à 200 dollars, soit à l'une et à l'autre peine à la fois. Le seul fait de conseiller le suicide ou d'en favoriser l'accomplissement est assimilé à la complicité de meurtre <sup>5</sup>.

Les sociétés mahométanes ne prohibent pas moins énergiquement le suicide. « L'homme, dit Mahomet, ne meurt que par la volonté de Dieu d'après le livre qui fixe le terme de sa vie <sup>6</sup>. » - « Lorsque le terme sera arrivé, ils ne sauront ni le retarder ni l'avancer d'un seul instant <sup>7</sup>. » - « Nous avons arrêté que la mort vous frappe tour à tour et nul ne saurait prendre le pas sur nous <sup>8</sup>. » - Rien, en effet, n'est plus contraire que le suicide à l'esprit général de la

---

<sup>1</sup> Omicidio-suicidio, pp. 61-62.

<sup>2</sup> Origines du droit français, p. 371.

<sup>3</sup> FERRI, Op. cit., p. 62.

<sup>4</sup> GARRISON, op. cit., pp. 144, 145.

<sup>5</sup> FERRI, Op. cit., pp. 63, 64.

<sup>6</sup> Coran, III, v. 139.

<sup>7</sup> Ibid., XVI, v. 63.

<sup>8</sup> Ibid., LVI, v. 60.

civilisation mahométane ; car la vertu qui est mise au-dessus de toutes les autres, c'est la soumission absolue à la volonté divine, la résignation docile « qui fait supporter tout avec patience <sup>1</sup> ». Acte d'insubordination et de révolte, le suicide ne pouvait donc être regardé que comme un manquement grave au devoir fondamental.

Si, des sociétés modernes, nous passons à celles qui les ont précédées dans l'histoire, c'est-à-dire aux cités gréco-latines, nous y trouvons également une législation du suicide, mais qui ne repose pas tout à fait sur le même principe. Le suicide n'était regardé comme illégitime que s'il n'était pas autorisé par l'État. Ainsi, à Athènes, l'homme qui s'était tué était frappé d[...] comme ayant commis une injustice à l'égard de la cité <sup>2</sup> ; les honneurs de la sépulture régulière lui étaient refusés ; de plus, la main du cadavre était coupée et enterrée à part <sup>3</sup>. Avec des variantes de détail, il en était de même à Thèbes, à Chypre <sup>4</sup>. A Sparte, la règle était si formelle qu'Aristodème la subit pour la manière dont il chercha et trouva la mort à la bataille de Platée. Mais ces peines ne s'appliquaient qu'au cas où l'individu se tuait sans avoir, au préalable, demandé la permission aux autorités compétentes. A Athènes, si, avant de se frapper, il demandait au Sénat de l'y autoriser, en faisant valoir les raisons qui lui rendaient la vie intolérable, et si sa demande lui était régulièrement accordée, le suicide était considéré comme un acte légitime. Libanius <sup>5</sup> nous rapporte sur ce sujet quelques préceptes dont il ne nous dit pas l'époque, mais qui furent réellement en vigueur à Athènes ; il fait, d'ailleurs, le plus grand éloge de ces lois et assure qu'elles ont eu les plus heureux effets. Elles s'exprimaient dans les termes suivants : « Que celui qui ne veut plus vivre plus longtemps expose ses raisons au Sénat et, après en avoir obtenu congé, quitte la vie. Si l'existence t'est odieuse, meurs ; si tu es accablé par la fortune, bois la ciguë. Si tu es courbé sous la douleur, abandonne la vie. Que le malheureux raconte son infortune, que le magistrat lui fournisse le remède et sa misère prendra fin. » On trouve la même loi à Géos <sup>6</sup>. Elle fut transportée à Marseille par les colons grecs qui fondèrent cette ville. Les magistrats tenaient en réserve du poison et ils en fournissaient la quantité nécessaire à tous ceux qui, après avoir soumis au conseil des Six-Cents les raisons qu'ils croyaient avoir de se tuer, obtenaient son autorisation <sup>7</sup>.

Nous sommes moins bien renseignés sur les dispositions du droit romain primitif : les fragments de la loi des XII Tables qui nous sont parvenus ne nous parlent pas du suicide. Cependant, comme ce Code était fortement inspiré de la législation grecque, il est vraisemblable qu'il contenait des prescriptions analogues. En tout cas, Servius, dans son commentaire sur *l'Énéide* <sup>8</sup>, nous apprend que, d'après les livres des pontifes, quiconque s'était pendu était privé de sépulture. Les statuts d'une confrérie religieuse de Lanuvium édictaient la même pénalité <sup>9</sup>. D'après l'annaliste Cassius Hermina, cité par Servius, Tarquin le Superbe, pour combattre une épidémie de suicide, aurait ordonné de mettre en croix les cadavres des suppli-

<sup>1</sup> Ibid., XXXIII, v. 33.

<sup>2</sup> ARISTOTE, *Eth. Nie.*, V, II, 3.

<sup>3</sup> ESCHINE, *C. Ctésiphon*, p. 244. - PLATON, *Lois*, IX, 12, p. 873.

<sup>4</sup> Dion CHRYSOSTOME, *Or.*, 4, 14 (éd. TEUBNER, V, 2, p. 207).

<sup>5</sup> *Melet*, édit. Reiske, Altenburg, 1797, p. 198 et suiv.

<sup>6</sup> VALÈRE-MAXIME, 2, 6, 8.

<sup>7</sup> VALÈRE-MAXIME, 2, 6, 7.

<sup>8</sup> XII, 603.

<sup>9</sup> V. LASAULX, Ueber die Bücher des Königs Numa, dans ses *Études d'antiquité classique*. Nous citons d'après GEIGER, p. 63.

ciés et de les abandonner en proie aux oiseaux et aux animaux sauvages<sup>1</sup>. L'usage de ne pas faire de funérailles aux suicidés semble avoir persisté, au moins en principe, car on lit au *Digeste* : *Non solent autem lugeri suspensiosi nec qui manus sibi intulerunt, non tædio vitæ, sed mata conscientia*<sup>2</sup>.

Mais, d'après un texte de Quintilien<sup>3</sup>, il y aurait eu à Rome, jusqu'à une époque assez tardive, une institution analogue à celle que nous venons d'observer en Grèce et destinée à tempérer les rigueurs des dispositions précédentes. Le citoyen qui voulait se tuer devait soumettre ses raisons au Sénat qui décidait si elles étaient acceptables et qui déterminait même le genre de mort. Ce qui permet de croire qu'une pratique de ce genre a réellement existé à Rome, c'est que, jusque sous les empereurs, il en survécut quelque chose à l'armée. Le soldat qui tentait de se tuer pour échapper au service était puni de mort ; mais s'il pouvait établir qu'il avait été déterminé par quelque mobile excusable, il était seulement renvoyé de l'armée<sup>4</sup>. Si, enfin, son acte était dû aux remords que lui causait une faute militaire, son testament était annulé et ses biens revenaient au fisc<sup>5</sup>. Il n'est pas douteux du reste que, à Rome, la considération des motifs qui avaient inspiré le suicide a joué de tout temps un rôle prépondérant dans l'appréciation morale ou juridique qui en était faite. De là le précepte : *Et merito, si sine causa sibi manus intulit, puniendus est : qui enim sibi non pepercit, multo minus aliis parcat*<sup>6</sup>. La conscience publique, tout en le blâmant en règle générale, se réservait le droit de l'autoriser dans certains cas. Un tel principe est proche parent de celui qui sert de base à l'institution dont parle Quintilien ; et il était tellement fondamental dans la législation romaine du suicide qu'il se maintint jusque sous les empereurs. Seulement, avec le temps, la liste des excuses légitimes s'allongea. A la fin, il n'y eut plus guère qu'une seule *causa injusta* : le désir d'échapper aux suites d'une condamnation criminelle. Encore y eut-il un moment où la loi qui l'excluait des bénéfices de la tolérance semble être restée sans application<sup>7</sup>.

Si, de la cité, on descend jusqu'à ces peuples primitifs où fleurit le suicide altruiste, il est difficile de rien affirmer de précis sur la législation qui peut y être en usage. Cependant, la complaisance avec laquelle le suicide y est considéré permet de croire qu'il n'y est pas formellement prohibé. Encore est-il possible qu'il ne soit pas absolument toléré dans tous les cas. Mais quoi qu'il en soit de ce point, il reste que, de toutes les sociétés qui ont dépassé ce stade inférieur, il n'en est pas de connues où le droit de se tuer ait été accordé sans réserves à l'individu. Il est vrai que, en Grèce comme en Italie, il y eut une période où les anciennes prescriptions relatives au suicide tombèrent presque totalement en désuétude. Mais ce fut seulement à l'époque où le régime de la cité entra lui-même en décadence. Cette tolérance tardive ne saurait donc être invoquée comme un exemple à imiter : car elle est évidemment solidaire de la grave perturbation que subissaient alors ces sociétés. C'est le symptôme d'un état morbide.

<sup>1</sup> SERVIUS, loc. cit. - *PLINE, Hist. nat.*, XXXVI, 24

<sup>2</sup> III, tit. II, livre II, § 3.

<sup>3</sup> *Inst. oral.*, VII, 4, 39. - *Declam.* 337.

<sup>4</sup> *Digeste*, livre XLIX, tit. XVI, loi 6, § 7.

<sup>5</sup> *Ibid.*, livre XXVIII, tit. III, loi 6, § 7.

<sup>6</sup> *Digeste*, livre XLVIII, tit. XXI, loi 3, § 6.

<sup>7</sup> Vers la fin de la République et le commencement de l'Empire, voir *GEIGER*, p. 69.

Une pareille généralité dans la réprobation, si l'on fait abstraction de ces cas de régression, est déjà par elle-même un fait instructif et qui devrait suffire à rendre hésitants les moralistes trop enclins à l'indulgence. Il faut qu'un auteur ait une singulière confiance dans la puissance de sa logique pour oser, au nom d'un système, s'insurger à ce point contre la conscience morale de l'humanité ; ou bien si, jugeant cette prohibition fondée dans le passé, il n'en réclame l'abrogation que pour le présent immédiat, il lui faudrait, au préalable, prouver que, depuis des temps récents, quelque transformation profonde s'est produite dans les conditions fondamentales de la vie collective.

Mais une conclusion plus significative, et qui ne permet guère de croire que cette preuve soit possible, ressort de cet exposé. Si on laisse de côté les différences de détail que présentent les mesures répressives adoptées par les différents peuples, on voit que la législation du suicide a passé par deux phases principales. Dans la première, il est interdit à l'individu de se détruire de sa propre autorité ; mais l'État peut l'autoriser à le faire. L'acte n'est immoral que quand il est tout entier le fait des particuliers et que les organes de la vie collective n'y ont pas collaboré. Dans des circonstances déterminées, la société se laisse désarmer, en quelque sorte, et consent à absoudre ce qu'elle réprovoque en principe. Dans la seconde période, la condamnation est absolue et sans aucune exception. La faculté de disposer d'une existence humaine, sauf quand la mort est le châtement d'un crime<sup>1</sup>, est retirée non plus seulement au sujet intéressé, mais même à la société. C'est un droit soustrait désormais à l'arbitraire collectif aussi bien que privé. Le suicide est regardé comme immoral, en lui-même, pour lui-même, quels que soient ceux qui y participent. Ainsi, à mesure qu'on avance dans l'histoire, la prohibition, au lieu de se relâcher, ne fait que devenir plus radicale. Si donc, aujourd'hui, la conscience publique paraît moins ferme dans son jugement sur ce point, cet état d'ébranlement doit provenir de causes accidentelles et passagères ; car il est contraire à toute vraisemblance que l'évolution morale, après s'être poursuivie dans le même sens pendant des siècles, revienne à ce point en arrière.

Et en effet, les idées qui lui ont imprimé cette direction sont toujours actuelles. On a dit quelquefois que, si le suicide est et mérite d'être prohibé, c'est parce que, en se tuant, l'homme se dérobe à ses obligations envers la société. Mais si nous n'étions mus que par cette considération, nous devrions, comme en Grèce, laisser la société libre de lever à sa guise une -défense qui n'aurait été établie qu'à son profit. Si nous lui refusons cette faculté, c'est donc que nous ne voyons pas simplement dans le suicidé un mauvais débiteur dont elle serait créancière. Car un créancier peut toujours remettre la dette dont il est bénéficiaire. D'ailleurs, si la réprobation dont le suicide est l'objet n'avait pas d'autre origine, elle devrait être d'autant plus formelle que l'individu est plus étroitement subordonné à l'État ; par conséquent, c'est dans les sociétés inférieures qu'elle atteindrait son apogée. Or, tout au contraire, elle prend plus de force à mesure que les droits de l'individu se développent en face de ceux de l'État. Si donc elle est devenue si formelle et si sévère dans les sociétés chrétiennes, la cause de ce changement doit se trouver, non dans la notion que ces peuples ont de l'État, mais dans la conception nouvelle qu'ils se sont faite de la personne humaine. Elle est devenue à leurs yeux une chose sacrée et même la chose sacrée par excellence, sur laquelle nul ne peut porter les mains. Sans doute, sous le régime de la cité, l'individu n'avait déjà plus une existence aussi effacée que dans les peuplades primitives. On lui reconnaissait dès lors une valeur sociale ; mais on considérait que cette valeur appartenait toute à l'État. La cité pouvait donc disposer

---

<sup>1</sup> Et encore ce droit commence-t-il à être, même dans ce cas, contesté à la société.

librement de lui sans qu'il eût sur lui-même les mêmes droits. Mais aujourd'hui, il a acquis une sorte de dignité qui le met au-dessus et de lui-même et de la société. Tant qu'il n'a pas démérité et perdu par sa conduite ses titres d'homme, il nous paraît participer en quelque manière à cette nature *sui generis* que toute religion prête à ses dieux et qui les rend intangibles à tout ce qui est mortel. Il s'est empreint de religiosité ; l'homme est devenu un dieu pour les hommes. C'est pourquoi tout attentat dirigé contre lui nous fait l'effet d'un sacrilège. Or le suicide est l'un de ces attentats. Peu importe de quelles mains vient le coup ; il nous scandalise par cela seul qu'il viole ce caractère sacro-saint qui est en nous, et que nous devons respecter chez nous comme chez autrui.

Le suicide est donc réprouvé parce qu'il déroge à ce culte pour la personne humaine sur lequel repose toute notre morale. Ce qui confirme cette explication, c'est que nous le considérons tout autrement que ne faisaient les nations de l'antiquité. Jadis, on n'y voyait qu'un simple tort civil commis envers l'État ; la religion s'en désintéressait plus ou moins <sup>1</sup>. Au contraire, il est devenu un acte essentiellement religieux. Ce sont les conciles qui l'ont condamné, et les pouvoirs laïques, en le punissant, n'ont fait que suivre et qu'imiter l'autorité ecclésiastique. C'est parce que nous avons en nous une âme immortelle, parcelle de la divinité, que nous devons nous être sacrés à nous-mêmes. C'est parce que nous sommes quelque chose de Dieu que nous n'appartenons complètement à aucun être temporel.

Mais si telle est la raison qui a fait ranger le suicide parmi les actes illicites, ne faut-il pas conclure que cette condamnation est désormais sans fondement ? Il semble, en effet, que la critique scientifique ne saurait accorder la moindre valeur à ces conceptions mystiques ni admettre qu'il y eût dans l'homme quelque chose de surhumain. C'est en raisonnant ainsi que Ferri, dans son *Omicidio-suicidio*, a cru pouvoir présenter toute prohibition du suicide comme une survivance du passé, destinée à disparaître. Considérant comme absurde au point de vue rationaliste que l'individu puisse avoir une fin en dehors de lui-même, il en déduit que nous restons toujours libres de renoncer aux avantages de la vie commune en renonçant à l'existence. Le droit de vivre lui paraît impliquer logiquement le droit de mourir.

Mais cette argumentation conclut prématurément de la forme au fond, de l'expression verbale par laquelle nous traduisons notre sentiment à ce sentiment lui-même. Sans doute, pris en eux-mêmes et dans l'abstrait, les symboles religieux, par lesquels nous nous expliquons le respect que nous inspire la personne humaine, ne sont pas adéquats au réel, et il est aisé de le prouver ; mais il ne s'ensuit pas que ce respect lui-même soit sans raison. Le fait qu'il joue un rôle prépondérant dans notre droit et dans notre morale doit, au contraire, nous prémunir contre une semblable interprétation. Au lieu donc de nous en prendre à la lettre de cette conception, examinons-la en elle-même, cherchons comment elle s'est formée et nous verrons que, si la formule courante en est grossière, elle ne laisse pas d'avoir une valeur objective.

En effet, cette sorte de transcendance que nous prêtons à la personne humaine n'est pas un caractère qui lui soit spécial. On le rencontre ailleurs. C'est simplement la marque que laissent sur les objets auxquels ils se rapportent tous les sentiments collectifs de quelque intensité. Précisément parce qu'ils émanent de la collectivité, les fins vers lesquelles ils tournent nos activités ne peuvent être que collectives. Or la société a ses besoins qui ne sont

---

<sup>1</sup> V. GEIGER, Op. cit., pp. 58-59.

pas les nôtres. Les actes qu'ils nous inspirent ne sont donc pas selon le sens de nos inclinations individuelles ; ils n'ont pas pour but notre intérêt propre, mais consistent plutôt en sacrifices et en privations. Quand je jeûne, que je me mortifie pour plaire à la Divinité, quand, par respect pour une tradition dont j'ignore le plus souvent le sens et la portée, je m'impose quelque gêne, quand je paie mes impôts, quand je donne ma peine ou ma vie à l'État, je renonce à quelque chose de moi-même ; et à la résistance que notre égoïsme oppose à ces renoncements, nous nous apercevons aisément qu'ils sont exigés de nous par une puissance à laquelle nous sommes soumis. Alors même que nous déférons joyeusement à ses ordres, nous avons conscience que notre conduite est déterminée par un sentiment de déférence pour quelque chose de plus grand que nous. Avec quelque spontanéité que nous obéissions à la voix qui nous dicte cette abnégation, nous sentons bien qu'elle nous parle sur un ton impératif qui n'est pas celui de l'instinct. C'est pourquoi, quoiqu'elle se fasse entendre à l'intérieur de nos consciences, nous ne pouvons sans contradiction la regarder comme nôtre. Mais nous l'aliénons, comme nous faisons pour nos sensations ; nous la projetons au-dehors, nous la rapportons à un être que nous concevons comme extérieur et supérieur à nous, puisqu'il nous commande et que nous nous conformons à ses injonctions. Naturellement, tout ce qui nous paraît venir de la même origine participe au même caractère. C'est ainsi que nous avons été nécessités à imaginer un monde au-dessus de celui-ci et à le peupler de réalités d'une autre nature.

Telle est l'origine de toutes ces idées de transcendance qui sont à la base des religions et des morales ; car l'obligation morale est inexplicable autrement. Assurément, la forme concrète dont nous revêtons d'ordinaire ces idées est scientifiquement sans valeur. Que nous leur donnions comme fondement un être personnel d'une nature spéciale ou quelque force abstraite que nous hypostasions confusément sous le nom d'idéal moral, ce sont toujours représentations métaphoriques qui n'expriment pas adéquatement les faits. Mais le processus qu'elles symbolisent ne laisse pas d'être réel. Il reste vrai que, dans tous ces cas, nous sommes provoqués à agir par une autorité qui nous dépasse, à savoir la société, et que les fins auxquelles elle nous attache ainsi jouissent d'une véritable suprématie morale. S'il en est ainsi, toutes les objections que l'on pourra faire aux conceptions usuelles par lesquelles les hommes ont essayé de se représenter cette suprématie qu'ils sentaient, ne sauraient en diminuer la réalité. Cette critique est superficielle et n'atteint pas le fond des choses. Si donc on peut établir que l'exaltation de la personne humaine est une des fins que poursuivent et doivent poursuivre les sociétés modernes, toute la réglementation morale qui dérive de ce principe sera par cela même justifiée, quoi que puisse valoir la façon dont on la justifie d'ordinaire. Si les raisons dont se contente le vulgaire sont critiquables, il suffira de les transposer en un autre langage pour leur donner toute leur portée.

Or, non seulement, en fait, ce but est bien un de ceux que poursuivent les sociétés modernes, mais c'est une loi de l'histoire que les peuples tendent de plus en plus à se déprendre de tout autre objectif. A l'origine, la société est tout, l'individu n'est rien. Par suite, les sentiments sociaux les plus intenses sont ceux qui attachent l'individu à la collectivité : elle est à elle-même sa propre fin. L'homme n'est considéré que comme un instrument entre ses mains ; c'est d'elle qu'il paraît tenir tous ses droits et il n'a pas de prérogative contre elle parce qu'il n'y a rien au-dessus d'elle. Mais, peu à peu, les choses changent. A mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses et plus denses, elles deviennent plus complexes, le

travail se divise, les différences individuelles se multiplient<sup>1</sup>, et l'on voit approcher le moment où il n'y aura plus rien de commun entre tous les membres d'un même groupe humain, si ce n'est que ce sont tous des hommes. Dans ces conditions, il est inévitable que la sensibilité collective s'attache de toutes ses forces à cet unique objet qui lui reste et qu'elle lui communique par cela même une valeur incomparable. Puisque la personne humaine est la seule chose qui touche unanimement tous les cœurs, puisque sa glorification est le seul but qui puisse être collectivement poursuivi, elle ne peut pas ne pas acquérir à tous les yeux une importance exceptionnelle. Elle s'élève ainsi bien au-dessus de toutes les fins humaines et prend un caractère religieux.

Ce culte de l'homme est donc tout autre chose que cet individualisme égoïste dont il a été précédemment parlé et qui conduit au suicide. Loin de détacher les individus de la société et de tout but qui les dépasse, il les unit dans une même pensée et en fait les serviteurs d'une même œuvre. Car l'homme qui est ainsi proposé à l'amour et au respect collectifs n'est pas l'individu sensible, empirique, qu'est chacun de nous ; c'est l'homme en général, l'humanité idéale, telle que la conçoit chaque peuple à chaque moment de son histoire. Or, nul de nous ne l'incarne complètement, si nul de nous n'y est totalement étranger. Il s'agit donc, non de concentrer chaque sujet particulier sur lui-même et sur ses intérêts propres, mais de le subordonner aux intérêts généraux du genre humain. Une telle fin le tire hors de lui-même ; impersonnelle et désintéressée, elle plane au-dessus de toutes les personnalités individuelles ; comme tout idéal, elle ne peut être conçue que comme supérieure au réel et le dominant. Elle domine même les sociétés, puisqu'elle est le but auquel est suspendue toute l'activité sociale. Et c'est pourquoi il ne leur appartient plus d'en disposer. En reconnaissant qu'elles y ont, elles aussi, leur raison d'être, elles se sont mises sous sa dépendance et ont perdu le droit d'y manquer ; à plus forte raison, d'autoriser les hommes à y manquer eux-mêmes. Notre dignité d'être moral a donc cessé d'être la chose de la cité ; mais elle n'est pas, pour cela, devenue notre chose et nous n'avons pas acquis le droit d'en faire ce que nous voulons. D'où nous viendrait-il, en effet, si la société elle-même, cet être supérieur à nous, ne l'a pas ?

Dans ces conditions, il est nécessaire que le suicide soit classé au nombre des actes immoraux ; car il nie, dans son principe essentiel, cette religion de l'humanité. L'homme qui se tue ne fait, dit-on, de tort qu'à soi-même et la société n'a pas à intervenir, en vertu du vieil axiome *Volenti non fit injuria*. C'est une erreur. La société est lésée, parce que le sentiment sur lequel reposent aujourd'hui ses maximes morales les plus respectées, et qui sert presque d'unique lien entre ses membres, est offensé, et qu'il s'énervait si cette offense pouvait se produire en toute liberté. Comment pourrait-il garder la moindre autorité si, quand il est violé, la conscience morale ne protestait pas ? Du moment que la personne humaine est et doit être considérée comme une chose sacrée, dont ni l'individu ni le groupe n'ont la libre disposition, tout attentat contre elle doit être proscrit. Peu importe que le coupable et la victime ne fassent qu'un seul et même sujet : le mal social qui résulte de l'acte ne disparaît pas, par cela seul que celui qui en est l'auteur se trouve lui-même en souffrir. Si, en soi et d'une manière générale, le fait de détruire violemment une vie d'homme nous révolte comme un sacrilège, nous ne saurions le tolérer en aucun cas.

Un sentiment collectif qui s'abandonnerait à ce point serait bientôt sans force.

---

<sup>1</sup> V. notre Division du travail social, livre II.

Ce n'est pas à dire, toutefois, qu'il faille revenir aux peines féroces dont était frappé le suicide pendant les derniers siècles. Elles furent instituées à une époque où, sous l'influence de circonstances passagères, tout le système répressif fut renforcé avec une sévérité outrée. Mais il faut maintenir le principe, à savoir que l'homicide de soi-même doit être réprouvé. Reste à chercher par quels signes extérieurs cette réprobation doit se manifester. Des sanctions morales suffisent-elles ou en faut-il de juridiques, et lesquelles ? C'est une question d'application qui sera traitée au chapitre suivant.

## II

⤵

Mais auparavant, afin de mieux déterminer quel est le degré d'immoralité du suicide, recherchons quels rapports il soutient avec les autres actes immoraux, notamment avec les crimes et les délits.

D'après M. Lacassagne, il y aurait une relation régulièrement inverse entre le mouvement des suicides et celui des crimes contre la propriété (vols qualifiés, incendies, banqueroutes frauduleuses, etc.). Cette thèse a été soutenue en son nom par un de ses élèves, le Dr Chaussinand, dans sa *Contribution à l'étude de la statistique criminelle*<sup>1</sup>. Mais les preuves pour la démontrer font totalement défaut. D'après cet auteur, il suffirait de comparer les deux courbes pour constater qu'elles varient en sens contraire l'une de l'autre. En réalité, il est impossible d'apercevoir entre elles aucune espèce de rapport ni direct ni inverse. Sans doute, à partir de 1854, on voit les crimes-propriété diminuer tandis que les suicides augmentent. Mais cette baisse est, en partie, fictive ; elle vient simplement de ce que, vers cette date, les tribunaux ont pris l'habitude de correctionnaliser certains crimes afin de les soustraire à la juridiction des cours d'assises, dont ils étaient jusqu'alors justiciables, pour les déférer aux tribunaux correctionnels. Un certain nombre de méfaits ont donc, à partir de ce moment, disparu de la colonne des crimes, mais c'est pour reparaître à celle des délits ; et ce sont les crimes contre la propriété qui ont le plus bénéficié de cette jurisprudence qui est aujourd'hui consacrée. Si donc la statistique en accuse un moindre nombre, il est à craindre que cette diminution soit exclusivement due à un artifice de comptabilité.

Mais cette baisse fût-elle réelle, on n'en pourrait rien conclure ; car si, à partir de 1854, les deux courbes vont en sens inverse, de 1826 à 1854 celle des crimes-propriété ou monte en même temps que celle des suicides, quoique moins vite, ou reste stationnaire. De 1831 à 1835, on comptait annuellement, en moyenne, 5 095 accusés ; ce nombre s'élevait à 5 732 pendant la période suivante, il était encore de 4 918 en 1841-45, de 4 992 de 1846 à 1850, en baisse seulement de 2 % sur 1830. D'ailleurs, la configuration générale des deux courbes exclut toute idée de rapprochement. Celle des crimes-propriété est très accidentée ; on la voit,

---

<sup>1</sup> Lyon, 1881. Au Congrès de Criminologie tenu à Rome en 1887, M. Lacassagne a, d'ailleurs, revendiqué la paternité de cette théorie.



d'une année à l'autre, faire de brusques sauts ; son évolution, capricieuse en apparence, dépend évidemment d'une multitude de circonstances accidentelles. Au contraire, celle des suicides monte régulièrement d'un mouvement uniforme ; il n'y a, sauf de rares exceptions, ni poussées brusques ni chutes soudaines. L'ascension est continue et progressive. Entre deux phénomènes dont le développement est aussi peu comparable il ne saurait exister de lien d'aucune sorte.

M. Lacassagne paraît, du reste, être resté isolé dans son opinion. Mais il n'en est pas de même d'une autre théorie d'après laquelle ce serait avec les crimes contre les personnes et, plus spécialement avec l'homicide, que le suicide serait en rapport. Elle compte de nombreux défenseurs et mérite un sérieux examen <sup>1</sup>.

Dès 1833, Guerry faisait remarquer que les crimes contre les personnes sont deux fois plus nombreux dans les départements du Sud que dans ceux du Nord, alors que c'est l'inverse pour le suicide. Plus tard, Despine calcula que, dans les 14 départements où les crimes de sang sont le plus fréquents, il y avait 30 suicides seulement pour un million d'habitants, tandis qu'on en trouvait 82 dans 14 autres départements où ces mêmes crimes étaient beaucoup plus rares. Le même auteur ajoute que, dans la Seine, sur 100 accusations, on compte seulement 17 crimes-personnes et une moyenne de 427 suicides pour un million, tandis qu'en Corse la proportion des premiers est de 83 %, celle des seconds de 18 seulement pour un million d'habitants.

Cependant, ces remarques étaient restées isolées, quand l'école italienne de criminologie s'en empara. Ferri et Morselli, en particulier, en firent la base de toute une doctrine.

D'après eux, l'antagonisme du suicide et de l'homicide serait une loi absolument générale. Qu'il s'agisse de leur distribution géographique ou de leur évolution dans le temps, partout on les verrait se développer en sens inverse l'un de l'autre. Mais cet antagonisme, une fois admis, peut s'expliquer de deux manières. Ou bien l'homicide et le suicide forment deux courants contraires et tellement opposés que l'un ne peut gagner du terrain sans que l'autre en perde ; ou bien ce sont deux canaux différents d'un seul et même courant alimenté par une même source et qui, par conséquent, ne peut pas se porter dans une direction sans se retirer de l'autre dans la même mesure. De ces deux explications, les criminologistes italiens adoptent la seconde. Ils voient dans le suicide et l'homicide deux manifestations d'un même état, deux effets d'une même cause qui s'exprimerait tantôt sous une forme et tantôt sous l'autre, sans pouvoir revêtir l'une et l'autre à la fois.

Ce qui les a déterminés à choisir cette interprétation, c'est que, suivant eux, l'inversion que présentent à certains égards ces deux phénomènes n'exclut pas tout parallélisme. S'il est des conditions en fonction desquelles ils varient inversement, il en est d'autres qui les affectent de la même manière. Ainsi, dit Morselli, la température a la même action sur tous

---

<sup>1</sup> Bibliographie. - GUERRY, *Essai sur la statistique morale de la France*. - CAZAUVIEILH, *Du suicide, de l'aliénation mentale et des crimes contre les personnes, comparés dans leurs rapports réciproques*, 2 vol., 1840. - DESPINE, *Psychologie natur.*, p. 111. - MAURY, *Du mouvement moral des sociétés*, in *Revue des Deux Mondes*, 1860. - MORSELLI, *Il suicidio*, p. 243 et suiv. - *Actes du Premier Congrès international d'Anthropologie criminelle*, Turin, 1886-87, p. 202 et suiv. - TARDE, *Criminalité comparée*, p. 152 et suiv. - FERRI, *Omicidio-suicidio*, le éd., Turin, 1895, p. 253 et suiv.

les deux ; ils arrivent à leur maximum au même moment de l'année, à l'approche de la saison chaude ; tous deux sont plus fréquents chez l'homme que chez la femme ; tous deux enfin, d'après Ferri, s'accroissent avec l'âge. C'est donc que, tout en s'opposant par certains côtés, ils sont en partie de même nature. Or, les facteurs, sous l'influence desquels ils réagissent semblablement, sont tous individuels ; car ou ils consistent directement en certains états organiques (âge, sexe), ou ils appartiennent au milieu cosmique, qui ne peut agir sur l'individu moral que par l'intermédiaire de l'individu physique. Ce serait donc par leurs conditions individuelles que le suicide et l'homicide se confondraient. La constitution psychologique qui prédisposerait à l'un et à l'autre serait la même : les deux penchants ne feraient qu'un. Ferri et Morselli, à la suite de Lombroso, ont même essayé de définir ce tempérament. Il serait caractérisé par une déchéance de l'organisme qui mettrait l'homme dans des conditions défavorables pour soutenir la lutte. Le meurtrier et le suicidé seraient tous deux des dégénérés et des impuissants. Également incapables de jouer un rôle utile dans la société, ils seraient, par suite, destinés à être vaincus.

Seulement, cette prédisposition unique qui, par elle-même, n'incline pas dans un sens plutôt que dans l'autre, prendrait de préférence, selon la nature du milieu social, ou la forme de l'homicide ou celle du suicide ; et ainsi se produiraient ces phénomènes de contraste qui, tout en étant réels, ne laisseraient pas de masquer une identité fondamentale. Là où les mœurs générales sont douces et pacifiques, où l'on a horreur de verser le sang humain, le vaincu se résignera, il confessera son impuissance, et, devant les effets de la sélection naturelle, il se retirera de la lutte en se retirant de la vie. Là, au contraire, où la morale moyenne a un caractère plus rude, où l'existence humaine est moins respectée, il se révoltera, déclarera la guerre à la société, tuera au lieu de se tuer. En un mot, le meurtre de soi et le meurtre d'autrui sont deux actes violents. Mais tantôt la violence d'où ils dérivent, ne rencontrant pas de résistance dans le milieu social, s'y répand, et alors, elle devient homicide ; tantôt, empêchée de se produire au-dehors par la pression qu'exerce sur elle la conscience publique, elle remonte vers sa source, et c'est le sujet même d'où elle provient qui en est la victime.

Le suicide serait donc un homicide transformé et atténué. A ce titre, il apparaît presque comme bienfaisant ; car, si ce West pas un bien, c'est, du moins, un moindre mal et qui nous en épargne un pire. Il semble même qu'on ne doive pas chercher à en contenir l'essor par des mesures prohibitives ; car, du même coup, on lâcherait la bride à l'homicide. C'est une soupape de sûreté qu'il est utile de laisser ouverte. En définitive, le suicide aurait ce très grand avantage de nous débarrasser, sans intervention sociale et, par suite, le plus simplement et le plus économiquement possible, d'un certain nombre de sujets inutiles ou nuisibles. Ne vaut-il pas mieux les laisser s'éliminer d'eux-mêmes et en douceur que d'obliger la société à les rejeter violemment de son sein ?

Cette thèse ingénieuse est-elle fondée ? La question est double et chaque partie en doit être examinée à part. Les conditions psychologiques du crime et du suicide sont-elles identiques ? Y a-t-il antagonisme entre les conditions sociales dont ils dépendent ?

### III

: ↵

Trois faits ont été allégués pour établir l'unité psychologique des deux phénomènes.

Il y a d'abord l'influence semblable que le sexe exercerait sur le suicide et sur l'homicide. A parler exactement, cette influence du sexe est beaucoup plus un effet de causes sociales que de causes organiques. Ce n'est pas parce que la femme diffère physiologiquement de l'homme qu'elle se tue moins ou qu'elle tue moins; c'est qu'elle ne participe pas de la même manière à la vie collective. Mais de plus, il s'en faut que la femme ait le même éloignement pour ces deux formes de l'immoralité. On oublie, en effet, qu'il y a des meurtres dont elle a le monopole ; ce sont les infanticides, les avortements et les empoisonnements. Toutes les fois que l'homicide est à sa portée, elle le commet aussi ou plus fréquemment que l'homme. D'après Oettingen <sup>1</sup>, la moitié des meurtres domestiques lui serait imputable. Rien n'autorise donc à supposer qu'elle ait, en vertu de sa constitution congénitale, un plus grand respect pour la vie d'autrui ; ce sont seulement les occasions qui lui manquent, parce qu'elle est moins fortement engagée dans la mêlée de la vie. Les causes qui poussent aux crimes de sang agissent moins sur elle que sur l'homme, parce qu'elle se tient davantage en dehors de leur sphère d'influence. C'est pour la même raison qu'elle est moins exposée aux morts accidentelles; sur 100 décès de ce genre, 20 seulement sont féminins.

D'ailleurs, même si l'on réunit sous une seule rubrique tous les homicides intentionnels, meurtres, assassinats, parricides, infanticides, empoisonnements, la part de la femme dans l'ensemble est encore très élevée. En France, sur 100 de ces crimes, il y en a 38 ou 39 qui sont commis par des femmes, et même 42 si l'on tient compte des avortements. La proportion est de 51 % en Allemagne, de 52 % en Autriche. Il est vrai qu'on laisse alors de côté les homicides involontaires ; mais c'est seulement quand il est voulu que l'homicide est vraiment lui-même. D'autre part, les meurtres spéciaux à la femme, infanticides, avortements, meurtres domestiques, sont, par leur nature, difficiles à découvrir. Il s'en commet donc un grand nombre qui échappent à la justice et, par conséquent, à la statistique. Si l'on songe que, très vraisemblablement, la femme doit déjà profiter à l'instruction de la même indulgence dont elle bénéficie certainement au jugement, où elle est bien plus souvent acquittée que l'homme, on verra qu'en définitive l'aptitude à l'homicide ne doit pas être très différente dans les deux sexes. On sait, au contraire, combien est grande l'immunité de la femme contre le suicide.

L'influence de l'âge sur l'un et l'autre phénomène ne révèle pas de moindres différences. Suivant Ferri, l'homicide comme le suicide deviendrait plus fréquent à mesure que l'homme avance dans la vie. Il est vrai que Morselli a exprimé le sentiment contraire <sup>2</sup>. La vérité est qu'il n'y a ni inversion ni concordance, Tandis que le suicide croît régulièrement jusqu'à la vieillesse, le meurtre et l'assassinat arrivent à leur apogée dès la maturité, vers 30 ou 35 ans, pour décroître ensuite. C'est ce que montre le tableau XXXI. Il est impossible d'y apercevoir

---

<sup>1</sup> Moralstatistik, p. 526.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 333. - Dans les *Actes du Congrès de Rome*, p. 205, le même auteur émet pourtant des doutes sur la réalité de cet antagonisme.

la moindre preuve ni d'une identité de nature ni d'un antagonisme entre le suicide et les crimes de sang.

**TABLEAU XXXI**  
*Évolution comparée des meurtres, des assassinats et des suicides  
aux différents âges, en France (1887)*

	Sur 100 000 individus de chaque âge combien de		Sur 100 000 habitants de chaque sexe et de chaque âge combien de suicides	
	Meurtres	Assassinats	Hommes	Femmes
De 16 à 21 ans <sup>1</sup> .	6,2	8	14	9
De 21 à 25 ans	9,7	14,9	23	9
De 25 à 30 ans	15,4	15,4	30	9
De 30 à 40 ans	11	15,9	33	9
De 40 à 50 ans	6,9	11	50	12
De 50 à 60 ans	2	6,5	69	17
Au-delà	2,3	2,5	91	20

Reste l'action de la température. Si l'on réunit ensemble tous les crimes contre les personnes, la courbe que l'on obtient ainsi semble confirmer la théorie de l'école italienne. Elle monte jusqu'en juin et descend régulièrement jusqu'en décembre, comme celle des suicides. Mais ce résultat vient simplement de ce que, sous cette expression commune de crimes contre la personne, on compte, outre les homicides, les attentats à la pudeur et les viols. Comme ces crimes ont leur maximum en juin et qu'ils sont beaucoup plus nombreux que les attentats contre la vie, ce sont eux qui donnent à la courbe sa configuration. Mais ils n'ont aucune parenté avec l'homicide ; si donc on veut savoir comment ce dernier varie aux différents moments de l'année, il faut l'isoler des autres. Or, si l'on procède à cette opération et surtout si l'on prend soin de distinguer les unes des autres les différentes formes de la criminalité homicide, on ne découvre plus aucune trace du parallélisme annoncé (voir tableau XXXII).

En effet, tandis que l'accroissement du suicide est continu et régulier de janvier à juin environ, ainsi que sa décroissance pendant l'autre partie de l'année, le meurtre, l'assassinat, l'infanticide oscillent d'un mois à l'autre de la manière la plus capricieuse. Non seulement la marche générale n'est pas la même, mais ni les *maxima* ni les *minima* ne coïncident. Les meurtres ont deux *maxima*, l'un en février et l'autre en août ; les assassinats deux aussi, mais en partie différents, l'un en février et l'autre en novembre. Pour les infanticides, c'est en mai ; pour les coups mortels, c'est en août et septembre. Si l'on calcule les variations, non plus

<sup>1</sup> Les chiffres relatifs aux deux premières périodes ne sont pas, pour l'homicide, d'une rigoureuse exactitude, parce que la statistique criminelle fait commencer sa première période à 16 ans et la fait aller jusqu'à 21, tandis que le dénombrement donne le chiffre global de la population de 15 à 20. Mais cette légère inexactitude n'altère en rien les résultats généraux qui se dégagent du tableau. Pour l'infanticide, le maximum est atteint plus tôt, vers 25 ans, et la décroissance beaucoup plus rapide. On comprend aisément pourquoi.

mensuelles, mais saisonnières, les divergences ne sont pas moins marquées. L'automne compte à peu près autant de meurtres que l'été (1 968 au lieu de 1 974) et l'hiver en a plus que le printemps. Pour l'assassinat, c'est l'hiver qui tient la tête (2 621), l'automne suit (2 596), puis l'été (2 478) et enfin le printemps (2 287). Pour l'infanticide, c'est le printemps qui dépasse les autres saisons (2 111) et il est suivi de l'hiver (1939). Pour les coups et blessures, l'été et l'automne sont au même niveau (2 854 pour l'un et 2 845 pour l'autre) ; puis vient le printemps (2 690) et, à peu de distance, l'hiver (2 653). Tout autre est, nous l'avons vu, la distribution du suicide.

## TABLEAU XXXII

*Variations mensuelles  
des différentes formes de la criminalité homicide <sup>1</sup>  
(1827-1870)*

	Meurtres	Assassinats	Infanticides	Coups et blessures mortels
Janvier	560	829	647	830
Février	664	926	750	937
Mars	600	766	783	840
Avril	574	712	662	867
Mai	587	809	666	983
Juin	644	853	552	938
Juillet	614	776	491	919
Août	716	849	501	997
Septembre	665	839	495	993
Octobre	653	815	478	892
Novembre	650	942	497	960
Décembre	591	866	542	886

D'ailleurs, si le penchant au suicide n'était qu'un penchant au meurtre refoulé, on devrait voir les meurtriers et les assassins, une fois qu'ils sont arrêtés et que leurs instincts violents ne peuvent plus se manifester au dehors, en devenir eux-mêmes les victimes. La tendance homicide devrait donc, sous l'influence de l'emprisonnement, se transformer en tendance au suicide. Or, du témoignage de plusieurs observateurs, il résulte au contraire que les grands criminels se tuent rarement. Cazauvieilh a recueilli auprès des médecins de nos différents bagnes des renseignements sur l'intensité du suicide chez les forçats <sup>2</sup>. A Rochefort, en trente ans, on n'avait observé qu'un seul cas ; aucun à Toulon, où la population était ordinairement

<sup>1</sup> D'après CHAUSSINAND.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 310 et suiv.

de 3 à 4 000 individus (1818-1834). A Brest, les résultats étaient un peu différents ; en dix-sept ans, sur une population moyenne d'environ 3 000 individus, il s'était commis 13 suicides, ce qui fait un taux annuel de 21 pour 100 000; quoique plus élevé que les précédents, ce chiffre n'a rien d'exagéré, puisqu'il se rapporte à une population principalement masculine et adulte. D'après le Dr Lisle, « sur 9 320 décès constatés dans les bagnes de 1816 à 1837 inclusivement, on n'a compté que 6 suicides <sup>1</sup> ». D'une enquête faite par le Dr Ferrus il résulte qu'il y a eu seulement 30 suicides en sept ans dans les différentes maisons centrales, sur une population moyenne de 15 111 prisonniers. Mais la proportion a été encore plus faible dans les bagnes où l'on n'a constaté que 5 suicides de 1838 à 1845 sur une population moyenne de 7 041 individus <sup>2</sup>. Brierre de Boismont confirme ce dernier fait et il ajoute : « Les assassins de profession, les grands coupables ont plus rarement recours à ce moyen violent pour se soustraire à l'expiation pénale que les détenus d'une perversité moins profonde <sup>3</sup> ». Le Dr Leroy remarque également que « les coquins de profession, les habitués des bagnes » attendent rarement à leurs jours <sup>4</sup>.

Deux statistiques, citées l'une par Morselli <sup>5</sup> et l'autre par Lombroso <sup>6</sup>, tendent, il est vrai, à établir que les détenus, en général, sont exceptionnellement enclins au suicide. Mais, comme ces documents ne distinguent pas les meurtriers et les assassins des autres criminels, on n'en saurait rien conclure relativement à la question qui nous occupe. Ils paraissent même plutôt confirmer les observations précédentes. En effet, ils prouvent que, par elle-même, la détention développe une très forte inclination au suicide. Même si l'on ne tient pas compte des individus qui se tuent aussitôt arrêtés et avant leur condamnation, il reste un nombre considérable de suicides qui ne peuvent être attribués qu'à l'influence exercée par la vie de la prison <sup>7</sup>. Mais alors, le meurtrier incarcéré devrait avoir pour la mort volontaire un penchant d'une extrême violence, si l'aggravation qui résulte déjà de son incarcération était encore renforcée par les prédispositions congénitales qu'on lui prête. Le fait qu'il est, à ce point de vue, plutôt au-dessous de la moyenne qu'au-dessus n'est donc guère favorable à l'hypothèse d'après laquelle il aurait, par la seule vertu de son tempérament, une affinité naturelle pour le suicide, toute prête à se manifester dès que les circonstances en favorisent le développement. D'ailleurs, nous n'entendons pas soutenir qu'il jouisse d'une véritable immunité ; les renseignements dont nous disposons ne sont pas suffisants pour trancher la question. Il est possible que, dans certaines conditions, les grands criminels fassent assez bon marché de leur vie et y renoncent sans trop de peine. Mais, à tout le moins, le fait n'a-t-il pas la généralité et

---

<sup>1</sup> Op. cit., p. 67.

<sup>2</sup> Des prisonniers, de l'emprisonnement et des prisons, Paris, 1850, p. 133.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 95.

<sup>4</sup> Le suicide dans le département de Seine-et-Marne.

<sup>5</sup> Op. cit., p. 377.

<sup>6</sup> *L'homme criminel*, trad. fr., p. 338.

<sup>7</sup> En quoi consiste cette influence ? Une part semble bien en devoir être attribuée au régime cellulaire. Mais nous ne serions pas étonné que la vie commune de la prison fût de nature à produire les mêmes effets. On sait que la société des malfaiteurs et des détenus est très cohérente ; l'individu y est complètement effacé et la discipline de la prison agit dans le même sens. Il pourrait donc s'y passer quelque chose d'analogue à ce que nous avons observé dans l'armée. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que les épidémies de suicides sont fréquentes dans les prisons comme dans les casernes.

la nécessité qui sont logiquement impliquées dans la thèse italienne. C'est ce qu'il nous suffisait d'établir <sup>1</sup>.

## IV

⤵

Mais la seconde proposition de l'école reste à discuter. Étant donné que l'homicide et le suicide ne dérivent pas d'un même état psychologique, il nous faut rechercher s'il y a un réel antagonisme entre les conditions sociales dont ils dépendent.

La question est plus complexe que ne l'ont cru les auteurs italiens et plusieurs de leurs adversaires. Il est certain que, dans nombre de cas, la loi d'inversion ne se vérifie pas. Assez souvent, les deux phénomènes, au lieu de se repousser et de s'exclure, se développent parallèlement. Ainsi, en France, depuis le lendemain de la guerre de 1870, les meurtres ont manifesté une certaine tendance à croître. On en comptait, par année moyenne, 105 seulement pendant les années 1861-65; ils s'élevaient à 163 de 1871 à 1876 et les assassinats, pendant le même temps, passaient de 175 à 201. Or, au même moment, les suicides augmentaient dans des proportions considérables. Le même phénomène s'était produit pendant les années 1840-50. En Prusse, les suicides qui, de 1865 à 1870, n'avaient pas dépassé 3 658, atteignaient 4 459 en 1876, 5 042 en 1878, en augmentation de 36 %. Les meurtres et les assassinats suivaient la même marche ; de 151 en 1869, ils passaient successivement à 166 en 1874, à 221 en 1875, à 253 en 1878, en augmentation de 67 % <sup>2</sup>. Même phénomène en Saxe. Avant 1870, les suicides oscillaient entre 600 et 700 ; une seule fois, en 1868, il y en eut 800. A partir de 1876, ils montent à 981, puis à 1 114, à 1 126, enfin, en 1880, ils étaient à 1 171 <sup>3</sup>. Parallèlement, les attentats contre la vie d'autrui passaient de 637 en 1873 à 2 232 en 1878 <sup>4</sup>. En Irlande, de 1865 à 1880, le suicide croît de 29 %, l'homicide croît aussi et presque dans la même mesure (23 %) <sup>5</sup>.

En Belgique, de 1841 à 1885, les homicides sont passés de 47 à 139 et les suicides de 240 à 670 ; ce qui fait un accroissement de 195 % pour les premiers et de 178 % pour les seconds. Ces chiffres sont si peu conformes à la loi que Ferri en est réduit à mettre en doute l'exactitude de la statistique belge. Mais même en s'en tenant aux années les plus récentes et sur lesquelles les données sont le moins suspectes, on arrive au même résultat. De 1874 à 1885, l'augmentation est, pour les homicides de 51 % (139 cas au lieu de 92) et, pour les suicides de 79 % (670 cas au lieu de 374).

---

<sup>1</sup> Une statistique rapportée par FERRI (*Omicidio*, p. 373) n'est pas plus probante. De 1866 à 1876, il y aurait eu, dans les bagnes italiens, 17 suicides commis par des forçats condamnés pour des crimes contre les personnes, et seulement 5 commis par des auteurs de crimes-propriété. Mais, au bague, les premiers sont beaucoup plus nombreux que les seconds. Ces chiffres n'ont donc rien de concluant. Nous ignorons, d'ailleurs, à quelle source l'auteur de cette statistique a puisé les éléments dont il s'est servi.

<sup>2</sup> D'après OETTINGEN, *Moralstatistik*, annexes, table 61.

<sup>3</sup> *Ibid.*, table 109.

<sup>4</sup> *Ibid.*, table 65.

<sup>5</sup> D'après les tables mêmes dressées par FERRI.

La distribution géographique des deux phénomènes donne lieu à des observations analogues. Les départements français où l'on compte le plus de suicides sont : la Seine, la Seine-et-Marne, la Seine-et-Oise, la Marne. Or, s'ils ne tiennent pas également la tête pour l'homicide, ils ne laissent pas d'occuper un rang assez élevé, la Seine est au 26e pour les meurtres et au 17e pour les assassinats, la Seine-et-Marne au 33e et au 14e, la Seine-et-Oise au 156 et au 24e, la Marne au 27e et au 21e. Le Var qui est le 10e pour les suicides, est le 5e pour les assassinats et le 6e pour les meurtres. Dans les Bouches-du-Rhône, où l'on se tue beaucoup, on tue également beaucoup ; elles sont au 5e rang pour les meurtres et au 6e pour les assassinats <sup>1</sup>. Sur la carte du suicide, comme sur celle de l'homicide, l'Ile-de-France est représentée par une tache sombre, ainsi que la bande formée par les départements méditerranéens, avec cette seule différence que la première région est d'une teinte moins foncée sur la carte de l'homicide que sur celle du suicide et que c'est l'inverse pour la seconde. De même, en Italie, Rome qui est le troisième district judiciaire pour les morts volontaires est encore le quatrième pour les homicides qualifiés. Enfin, nous avons vu que dans les sociétés inférieures, où la vie est peu respectée, les suicides sont souvent très nombreux.

Mais, si incontestables que soient ces faits et quelque intérêt qu'il y ait à ne pas les perdre de vue, il en est de contraires qui ne sont pas moins constants et qui sont même beaucoup plus nombreux. Si, dans certains cas, les deux phénomènes concordent, au moins partiellement, dans d'autres, ils sont manifestement en antagonisme :

1° Si, à de certains moments du siècle, ils progressent dans le même sens, les deux courbes, prises dans leur ensemble, là du moins où on peut les suivre pendant un temps assez long, contrastent très nettement. En France, de 1826 à 1880, le suicide croît régulièrement, ainsi que nous l'avons vu ; l'homicide, au contraire, tend à décroître, quoique moins rapidement. En 1826-30, il y avait annuellement 279 accusés de meurtre en moyenne, il n'y en avait plus que 160 en 1876-80 et, dans l'intervalle, leur nombre était même tombé à 121 en 1861-65 et à 119 en 1856-60. A deux époques, vers 1845 et au lendemain de la guerre, il y a eu tendance au relèvement; mais si l'on fait abstraction de ces oscillations secondaires, le mouvement général de décroissance est évident. La diminution est de 43 %, d'autant plus sensible que la population s'est, en même temps, accrue de 16 0/0.

La régression est moins marquée pour les assassinats. Il y avait 258 accusés en 1826-30, il y en avait encore 239 en 1876-80. Le recul n'est sensible que si l'on tient compte de l'accroissement de la population. Cette différence dans l'évolution de l'assassinat n'a rien qui doive surprendre. C'est, en effet, un crime mixte qui a des caractères communs avec le meurtre, mais en a aussi de différents ; il ressortit, en partie, à d'autres causes. Tantôt, ce n'est qu'un meurtre plus réfléchi et plus voulu, tantôt, ce n'est que l'accompagnement d'un crime contre la propriété. A ce dernier titre, il est placé sous la dépendance d'autres facteurs que l'homicide. Ce qui le détermine, ce n'est pas l'ensemble des tendances de toutes sortes qui poussent à l'effusion du sang, mais les mobiles très différents qui sont à la racine du vol. La dualité de ces deux crimes était déjà sensible dans le tableau de leurs variations mensuelles et saisonnières. L'assassinat atteint son point culminant en hiver et plus spécialement en novembre, tout comme les attentats contre les choses. Ce n'est donc pas à travers les varia-

---

<sup>1</sup> Cette classification des départements est empruntée à BOURNET, De la criminalité en France et en Italie, Paris, 1884, pp. 41 et 51.



tions par lesquelles il passe qu'on peut le mieux observer l'évolution du courant homicide; la courbe du meurtre en traduit mieux l'orientation générale.

Le même phénomène s'observe en Prusse. En 1834, il y avait 368 instructions ouvertes pour meurtres ou coups mortels, soit une pour 29 000 habitants ; en 1851, il n'y en avait plus que 257, ou une pour 53 000 habitants. Le mouvement s'est continué ensuite, quoique avec un peu plus de lenteur. En 1852, il y avait encore une instruction pour 76 000 habitants ; en 1873, une seulement pour 109 000 <sup>1</sup>. En Italie, de 1875 à 1890, la diminution pour les homicides simples et qualifiés a été de 18 % (2 660 au lieu de 3 280) tandis que les suicides augmentaient de 80 % <sup>2</sup>. Là où l'homicide ne perd pas de terrain, il reste tout au moins stationnaire. En Angleterre, de 1860 à 1865, on en comptait annuellement 359 cas, il n'y en a plus que 329 en 1881-85 ; en Autriche, il y en avait 528 en 1866-70, il n'y en a plus que 510 en 1881-85 <sup>3</sup>, et il est probable que si, dans ces différents pays, on isolait l'homicide de l'assassinat, la régression serait plus marquée. Pendant le même temps, le suicide augmentait dans tous ces États.

M. Tarde a cependant entrepris de démontrer que cette diminution de l'homicide en France n'était qu'apparente <sup>4</sup>. Elle serait simplement due à ce qu'on a omis de joindre aux affaires jugées par les cours d'assises celles qui ont été classées sans suites par les parquets ou qui ont abouti à des ordonnances de non-lieu. D'après cet auteur, le nombre des meurtres qui restent ainsi impoursuivis et qui, pour cette raison, n'entrent pas en ligne de compte dans les totaux de la statistique judiciaire, n'aurait cessé de grandir; en les ajoutant aux crimes de même espèce qui ont été l'objet d'un jugement, on aurait une progression continue au lieu de la régression annoncée. Malheureusement, la preuve qu'il donne de cette assertion est due à un trop ingénieux arrangement des chiffres. Il se contente de comparer le nombre des meurtres et des assassinats qui n'ont pas été déférés aux cours d'assises pendant le lustre 1861-65 à celui des années 1876-80 et 1880-85, et de montrer que le second et surtout le troisième sont supérieurs au premier. Mais il se trouve que la période 1861-65 est, de tout le siècle, celle où il y a eu, et de beaucoup, le moins d'affaires ainsi arrêtées avant le jugement; le nombre en est exceptionnellement infime, nous ne savons pour quelles causes. Elle constituait donc un terme de comparaison aussi impropre que possible. Ce n'est pas, d'ailleurs, en comparant deux ou trois chiffres que l'on peut induire une loi. Si, au lieu de choisir ainsi son point de repère, M. Tarde avait observé pendant plus longtemps les variations qu'a subies le nombre de ces affaires, il fût arrivé à une tout autre conclusion. Voici, en effet, le résultat que donne ce travail.

---

<sup>1</sup> STARKE, *Verbrechen und Verbrecher in Preussen*, Berlin, 1884, p. 144 et suiv.

<sup>2</sup> D'après les tables de FERRI.

<sup>3</sup> V. Bosco, *Gli Omicidii in alcuni Stati d'Europa*, Rome, 1889.

<sup>4</sup> *Philosophie pénale*, pp. 347-48.

*Nombre des affaires impoursuivies*<sup>1</sup>

	1835-38	1839-40	1846-50	1861-65	1876-80	1880-85
Meurtres	442	503	408	223	322	322
Assassinats	313	320	333	217	231	252

Les chiffres ne varient pas d'une manière très régulière ; mais, de 1835 à 1885, ils ont sensiblement décru, malgré le relèvement qui s'est produit vers 1876. La diminution est de 37 % pour les meurtres et de 24 % pour les assassinats. Il n'y a donc rien là qui permette de conclure à un accroissement de la criminalité correspondante<sup>2</sup>.

2° S'il est des pays qui cumulent le suicide et l'homicide, c'est toujours en proportions inégales ; jamais ces deux manifestations n'atteignent leur maximum d'intensité sur le même point. Même c'est une règle générale que, là où l'homicide est très développé, il confère une sorte d'immunité contre le suicide.

L'Espagne, l'Irlande et l'Italie sont les trois pays d'Europe où l'on se tue le moins; le premier compte 17 cas pour un million d'habitants, le second 21 et le troisième 37. Inversement, il n'en est pas où l'on tue autant. *Ce sont les seules contrées où le nombre des meurtres dépasse celui des morts volontaires ; l'Espagne a trois fois plus des uns que des autres (1484 homicides en moyenne pendant les années 1885-89 et 514 suicides seulement), l'Irlande le double (225 d'un côté et 116 de l'autre), l'Italie une fois et demi autant (2 322 contre 1437). Au contraire, la France et la Prusse sont très fécondes en suicides (160 et 260 cas pour un million) ; les homicides y sont dix fois moins nombreux : la France n'en compte que 734 cas et la Prusse 459, par année moyenne de la période 1882-88.*

<sup>1</sup> Certaines de ces affaires ne sont pas poursuivies parce qu'elles ne constituent ni crimes ni délits. Il y aurait donc lieu de les défalquer. Pourtant, nous ne l'avons pas fait afin de suivre notre auteur sur son propre terrain; d'ailleurs, cette défalcation, nous nous en sommes assuré, ne changerait rien au résultat qui se dégage des chiffres ci-dessus.

<sup>2</sup> Une considération secondaire, présentée par le même auteur à l'appui de sa thèse, n'est pas plus probante. D'après lui, il faudrait aussi tenir compte des homicides classés par erreur parmi les morts volontaires ou accidentelles. Or, comme le nombre des uns et des autres a augmenté depuis le début du siècle, il en conclut que le chiffre des homicides placés sous l'une ou l'autre de ces deux étiquettes a dû croître également. Voilà donc encore, dit-il, une augmentation sérieuse dont il faut tenir compte, si l'on veut apprécier exactement la marche de l'homicide. - Mais le raisonnement repose sur une confusion. De ce que le chiffre des morts accidentelles et volontaires a crû, il ne suit pas qu'il en soit de même des homicides rangés à tort sous cette rubrique. De ce qu'il y a plus de suicides et plus d'accidents, il ne résulte pas qu'il y ait aussi plus de faux suicides et de faux accidents. Pour qu'une pareille hypothèse eût quelque vraisemblance, il faudrait établir que les enquêtes administratives ou judiciaires, dans les cas douteux, se font plus mal qu'autrefois; supposition à laquelle nous ne connaissons aucun fondement. M. Tarde, il est vrai, s'étonne qu'il y ait aujourd'hui plus de morts par submersion que jadis et il est disposé à voir, sous cet accroissement, un accroissement dissimulé d'homicides. Mais le nombre des morts par la foudre a encore beaucoup plus augmenté; il a doublé. La malveillance criminelle n'y est pourtant pour rien. La vérité, c'est d'abord que les recensements statistiques se font plus exactement et, pour les cas de submersion, que les bains de mer plus fréquentés, les ports plus actifs, les bateaux plus nombreux sur nos rivières donnent lieu à plus d'accidents.

Les mêmes rapports s'observent à l'intérieur de chaque pays.

En Italie, sur la carte des suicides, tout le Nord est foncé, tout le Sud absolument clair ; c'est exactement l'inverse sur la carte des homicides. Si, d'ailleurs, on répartit les provinces italiennes en deux classes selon le taux des suicides et si l'on cherche quel est, dans chacune, le taux moyen des homicides, l'antagonisme apparaît de la manière la plus accusée.

---

1re classe	de	4,1	suicides	à	30	pour 1 million	271,9	homicides pour 1 million
2e classe	de	30	suicides	à	88	pour 1 million	95,2	homicides pour 1 million

---

La province où l'on tue le plus est la Calabre, 69 homicides qualifiés pour 1 million ; il n'en est pas où le suicide soit aussi rare.

En France, les départements où l'on commet le plus de meurtres sont la Corse, les Pyrénées-Orientales, la Lozère et l'Ardèche. Or, sous le rapport des suicides, la Corse tombe du 1er rang au 85e, les Pyrénées-Orientales au 63e, la Lozère au 83e, et enfin l'Ardèche au 68e <sup>1</sup>.

En Autriche, c'est dans l'Autriche inférieure, en Bohême et en Moravie que le suicide est à son maximum, tandis qu'il est peu développé dans la Carniole et la Dalmatie. Au contraire, la Dalmatie compte 79 homicides pour un million d'habitants et la Carniole 57,4, tandis que l'Autriche inférieure, n'en a que 14, la Bohême 11 et la Moravie 15.

3° Nous avons établi que les guerres ont sur la marche du suicide une influence déprimante. Elles produisent le même effet sur les vols, les escroqueries, les abus de confiance, etc. Mais il est un crime qui fait exception. C'est l'homicide. En France, en 1870, les meurtres qui étaient en moyenne de 119 pendant les années 1866-69, passent brusquement à 133 puis à 224 en 1871, en augmentation de 88 % <sup>2</sup>, pour retomber à 162 en 1872. Cet accroissement apparaîtra plus important encore, si l'on songe que l'âge où l'on tue le plus est situé vers la trentaine, et que toute la jeunesse était alors sous les drapeaux. Les crimes qu'elle aurait commis en temps de paix ne sont donc pas entrés dans les calculs de la statistique. De plus, il n'est pas douteux que le désarroi de l'administration judiciaire ait dû empêcher plus d'un crime d'être connu ou plus d'une instruction d'aboutir à des poursuites. Si, malgré ces deux causes de diminution, le nombre des homicides s'est accru, on conçoit combien l'augmentation réelle a dû être sérieuse.

De même, en Prusse, lorsque la guerre contre le Danemark éclate, en 1864, les homicides passent de 137 à 169, niveau qu'ils n'avaient pas atteint depuis 1854 ; en 1865, ils tombent à 153, mais ils se relèvent en 1866 (159), bien que l'armée prussienne ait été mobilisée. En

---

<sup>1</sup> Pour l'assassinat, l'inversion est moins prononcée; ce qui confirme ce qui a été dit plus haut sur le caractère mixte de ce crime.

<sup>2</sup> Les assassinats, au contraire, qui étaient à 200 en 1869, à 215 en 1868, tombent à 162 en 1870. On voit combien ces deux sortes de crimes doivent être distinguées.

1870, on constate par rapport à 1869 une baisse légère (151 cas au lieu de 185) qui s'accroît encore en 1871 (136 cas), mais combien moindre que pour les autres crimes ! Au même moment, les vols qualifiés crimes baissaient de moitié, 4 599 en 1870 au lieu de 8 676 en 1869. De plus, dans ces chiffres, meurtres et assassinats sont confondus ; or ces deux crimes n'ont pas la même signification et nous savons que, en France aussi, les premiers seuls augmentent en temps de guerre. Si donc la diminution totale des homicides de toutes sortes n'est pas plus considérable, on peut croire que les meurtres, une fois isolés des assassinats, manifesteraient une hausse importante. D'ailleurs, si l'on pouvait réintégrer tous les cas qui ont dû être omis pour les deux causes signalées plus haut, cette régression apparente serait elle-même réduite à peu de chose. Enfin, il est très remarquable que les meurtres involontaires se sont alors élevés très sensiblement, de 268 en 1869 à 303 en 1870 et à 310 en 1871 <sup>1</sup>. N'est-ce pas la preuve que, à ce moment, on faisait moins de cas de la vie humaine qu'en temps de paix ?

Les crises politiques ont le même effet. En France, tandis que, de 1840 à 1846, la courbe des meurtres était restée stationnaire, en 1848, elle remonte brusquement, pour atteindre son maximum en 1849 avec 240 <sup>2</sup>. Le même phénomène s'était déjà produit pendant les premières années du règne de Louis-Philippe. Les compétitions des partis politiques y furent d'une extrême violence. Aussi est-ce à ce moment que les meurtres atteignent le plus haut point où ils soient parvenus pendant toute la durée du siècle. De 204 en 1830, ils s'élèvent à 264 en 1831, chiffre qui ne fut jamais dépassé ; en 1832, ils sont encore à 253 et à 257 en 1833. En 1834, une baisse brusque se produit qui s'affirme de plus en plus ; en 1838, il n'y a plus que 145 cas, soit une diminution de 44 %. Pendant ce temps, le suicide évoluait en sens inverse. En 1833 il est au même niveau qu'en 1829 (1 973 cas d'un côté, 1 904 de l'autre) ; puis en 1834, un mouvement ascensionnel commence qui est très rapide. En 1838, l'augmentation est de 30 %.

4° Le suicide est beaucoup plus urbain que rural. C'est le contraire pour l'homicide. En additionnant ensemble les meurtres, parricides et infanticides, on trouve que, dans les campagnes, en 1887, il s'est commis 11, 1 crimes de ce genre et 8,6 seulement dans les villes. En 1880, les chiffres sont à peu près les mêmes ; ils sont respectivement de 11,0 et de 9,3.

5° Nous avons vu que le catholicisme diminue la tendance au suicide tandis que le protestantisme l'accroît. Inversement, les homicides sont beaucoup plus fréquents dans les pays catholiques que chez les peuples protestants :

---

<sup>1</sup> D'après STARKE, Op. cit., p. 133.

<sup>2</sup> Les assassinats restent à peu près stationnaires.

Pays catholiques	Homicides simples pour 1 million d'habitants	Assassinats pour 1 million d'habitants	Pays protestants	Homicides simples pour 1 million d'habitants	Assassinats pour 1 million d'habitants
Italie	70	23,1	Allemagne	3,4	3,3
Espagne	64,9	8,2	Angleterre	3,9	1,7
Hongrie	56,2	11,9	Danemark	4,6	3,7
Autriche	10,2	8,7	Hollande	3,1	2,5
Irlande	8,1	2,3	Écosse	4,4	0,70
Belgique	8,5	4,2			
France	6,4	5,6			
Moyennes	32,1	9,1	Moyennes	3,8	2,3

Surtout pour ce qui est de l'homicide simple, l'opposition entre ces deux groupes de sociétés est frappante.

Le même contraste s'observe à l'intérieur de l'Allemagne. Les districts qui s'élèvent le plus au-dessus de la moyenne sont tous catholiques ; ce sont Posen (18,2 meurtres et assassinats par million d'habitants), Donau (16,7), Bromberg (14,8), la Haute et la Basse-Bavière (13,0). De même encore, à l'intérieur de la Bavière, les provinces sont d'autant plus fécondes en homicides qu'elles comptent moins de protestants :

À minorité catholique	Meurtres et assassinats pour 1 million d'habitants	À majorité catholique	Meurtres et assassinats pour 1 million d'habitants	Où il y a plus de 50% de catholiques	Meurtres et assassinats pour 1 million d'habitants
Palatinat du Rhin	2,8	Franconie inférieure	9	Haut-Palatinat	4,3
Franconie centrale	6,9			Haute-Bavière	13,0
Haute-Franconie	6,9	Souabe	9,2	Basse-Bavière	13,0
Moyenne	5,5	Moyenne	9,1	Moyenne	10,1

Seul, le Haut-Palatinat fait exception à la loi. Il n'y a d'ailleurs qu'à comparer le tableau précédent avec celui de la page 150 pour que l'inversion entre la répartition du suicide et celle de l'homicide apparaisse avec évidence.

6° Enfin, tandis que la vie de famille a sur le suicide une action modératrice, elle stimule plutôt le meurtre. Pendant les années 1884-87, un million d'époux donnait, en moyenne, par an, 5,07 meurtres ; un million de célibataires au-dessus de 15 ans, 12,7. Les premiers paraissent donc jouir, par rapport aux seconds, d'un coefficient de préservation égal à environ

2,3. Seulement, il faut tenir compte de ce fait que ces deux catégories de sujets n'ont pas le même âge et que l'intensité du penchant homicide varie aux différents moments de la vie. Les célibataires ont en moyenne de 25 à 30 ans, les époux environ 45. Or c'est entre 25 et 30 ans que la tendance au meurtre est maxima; un million d'individus de cet âge produit annuellement 15,4 meurtres, tandis qu'à 45 ans le taux n'est plus que de 6,9. Le rapport entre le premier de ces nombres et le second est égal à 2,2. Ainsi, par le seul fait de leur âge plus avancé, les gens mariés devraient commettre 2 fois moins de meurtres que les célibataires. Leur situation, privilégiée en apparence, ne vient donc pas de ce qu'ils sont mariés, mais de ce qu'ils sont plus âgés. La vie domestique ne leur confère aucune immunité.

Non seulement elle ne préserve pas de l'homicide, mais on peut plutôt supposer qu'elle y excite. En effet, il est très vraisemblable que la population mariée jouit, en principe, d'une plus haute moralité que la population célibataire. Elle doit cette supériorité non pas tant, croyons-nous, à la sélection matrimoniale, dont les effets, pourtant, ne sont pas négligeables, qu'à l'action même exercée par la famille sur chacun de ses membres. Il n'est guère douteux qu'un sujet soit moins bien trempé au moral quand il est isolé et abandonné à lui-même, que quand il subit à chaque instant la bienfaisante discipline du milieu familial. Si donc, pour ce qui est de l'homicide, les époux ne sont pas en meilleure situation que les célibataires, c'est que l'influence moralisatrice dont ils bénéficient, et qui devrait les détourner de toutes les sortes de crimes, est neutralisée partiellement par une influence aggravante qui les pousse au meurtre et qui doit tenir à la vie de famille <sup>1</sup>.

En résumé donc, tantôt le suicide coexiste avec l'homicide, tantôt ils s'excluent mutuellement; tantôt ils réagissent de la même manière sous l'influence des mêmes conditions, tantôt ils réagissent en sens contraire et les cas d'antagonisme sont les plus nombreux. Comment expliquer ces faits, en apparence contradictoires ?

La seule manière de les concilier est d'admettre qu'il y a des espèces différentes de suicides, dont les unes ont une certaine parenté avec l'homicide, tandis que les autres le repoussent. Car il n'est pas possible qu'un seul et même phénomène se comporte aussi différemment dans les mêmes circonstances. Le suicide qui varie comme le meurtre et celui qui varie en sens inverse ne sauraient être de même nature.

Et en effet, nous avons montré qu'il y a des types différents de suicides, dont les propriétés caractéristiques ne sont pas du tout les mêmes. La conclusion du livre précédent se trouve ainsi confirmée, en même temps qu'elle sert à expliquer les faits qui viennent d'être exposés. A eux seuls, ils eussent déjà suffi à conjecturer la diversité interne du suicide ; mais l'hypothèse cesse d'en être une, rapprochée des résultats antérieurement obtenus, outre que ceux-ci reçoivent de ce rapprochement comme un supplément de preuve. Même, maintenant que nous savons quelles sont les différentes sortes de suicides et en quoi elles consistent, nous pouvons aisément apercevoir quelles sont celles qui sont incompatibles avec l'homicide, celles, au contraire, qui dépendent en partie des mêmes causes, et d'où vient que l'incompatibilité est le fait le plus général.

---

<sup>1</sup> Ces remarques sont, d'ailleurs, plutôt destinées à poser la question qu'à la trancher. Elle ne pourra être résolue que quand on aura isolé l'action de l'âge et celle de l'état civil, comme nous avons fait pour le suicide.

Le type de suicide qui est actuellement le plus répandu et qui contribue le plus à élever le chiffre annuel des morts volontaires, c'est le suicide égoïste. Ce qui le caractérise, c'est un état de dépression et d'apathie produit par une individuation exagérée. L'individu ne tient plus à être, parce qu'il ne tient plus assez au seul intermédiaire qui le rattache au réel, je veux dire à la société. Ayant de lui-même et de sa propre valeur un trop vif sentiment, il veut être à lui-même sa propre fin et, comme un tel objectif ne saurait lui suffire, il traîne dans la langueur et l'ennui une existence qui lui apparaît dès lors comme dépourvue de sens. L'homicide dépend de conditions opposées. C'est un acte violent qui ne va pas sans passions. Or, là où la société est intégrée de telle sorte que l'individuation des parties y est peu prononcée, l'intensité des états collectifs élève le niveau général de la vie passionnelle ; même, le terrain n'est nulle part aussi favorable au développement des passions spécialement homicides. Là où l'esprit domestique a gardé son ancienne force, les offenses dirigées contre la famille sont considérées comme des sacrilèges qui ne sauraient être trop cruellement vengés et dont la vengeance ne peut être abandonnée à des tiers. C'est de là qu'est venue la pratique de la *vendetta* qui ensanglante encore notre Corse et certains pays méridionaux. Là où la foi religieuse est très vive, elle est souvent inspiratrice de meurtres et il n'en est pas autrement de la foi politique.

De plus et surtout, le courant homicide, d'une manière générale, est d'autant plus violent qu'il est moins contenu par la conscience publique, c'est-à-dire que les attentats contre la vie sont jugés plus véniels ; et, comme il leur est attribué d'autant moins de gravité que la morale commune attache moins de prix à l'individu et à ce qui l'intéresse, une individuation faible ou, pour reprendre notre expression, un état d'altruisme excessif pousse aux homicides. Voilà pourquoi, dans les sociétés inférieures, ils sont à la fois nombreux et peu réprimés. Cette fréquence et l'indulgence relative dont ils bénéficient dérivent d'une seule et même cause. Le moindre respect dont les personnalités individuelles sont l'objet les expose davantage aux violences, en même temps qu'il fait paraître ces violences moins criminelles. Le suicide égoïste et l'homicide ressortissent donc à des causes antagonistes et, par conséquent, il est impossible que l'un puisse se développer à l'aise là où l'autre est florissant. Là où les passions sociales sont vives, l'homme est beaucoup moins enclin soit aux rêveries stériles soit aux froids calculs de l'épicurien. Quand il est habitué à compter pour peu de chose les destinées particulières, il n'est pas porté à s'interroger anxieusement sur sa propre destinée. Quand il fait peu de cas de la douleur humaine, le poids de ses souffrances personnelles lui est plus léger.

Au contraire, et pour les mêmes causes, le suicide altruiste et l'homicide peuvent très bien marcher parallèlement ; car ils dépendent de conditions qui ne diffèrent qu'en degrés. Quand on est dressé à mépriser sa propre existence, on ne peut pas estimer beaucoup celle d'autrui. C'est pour cette raison qu'homicides et morts volontaires sont également à l'état endémique chez certains peuples primitifs. Mais il n'est pas vraisemblable qu'on puisse attribuer à la même origine les cas de parallélisme que nous avons rencontrés chez les nations civilisées. Ce n'est pas un état d'altruisme exagéré qui peut avoir produit ces suicides que nous avons vus parfois, dans les milieux les plus cultivés, coexister en grand nombre avec les meurtres. Car, pour pousser au suicide, il faut que l'altruisme soit exceptionnellement intense, plus intense même que pour pousser à l'homicide. En effet, quelque faible valeur que je prête à l'existence de l'individu en général, celle de l'individu que je suis en aura toujours plus à mes yeux que celle d'autrui. Toutes choses égales, l'homme moyen est plus enclin à respecter la personne humaine en lui-même qu'en ses semblables ; par conséquent, il faut une cause plus

énergique pour abolir ce sentiment de respect dans le premier cas que dans le second. Or, aujourd'hui, en dehors de quelques milieux spéciaux et peu nombreux comme l'armée, le goût de l'impersonnalité et du renoncement est trop peu prononcé et les sentiments contraires sont trop généraux et trop forts pour rendre à ce point facile l'immolation de soi-même. Il doit donc y avoir une autre forme, plus moderne, du suicide, susceptible également de se combiner avec l'homicide.

C'est le suicide anémique. L'anomie, en effet, donne naissance à un état d'exaspération et de lassitude irritée qui peut, selon les circonstances, se tourner contre le sujet lui-même ou contre autrui ; dans le premier cas, il y a suicide, dans le second, homicide. Quant aux causes qui déterminent la direction que suivent les forces ainsi surexcitées, elles tiennent vraisemblablement à la constitution morale de l'agent. Selon qu'elle est plus ou moins résistante, elle plie dans un sens ou dans l'autre. Un homme de moralité médiocre tue plutôt qu'il ne se tue. Nous avons même vu que, parfois, ces deux manifestations se produisent l'une à la suite de l'autre et ne sont que deux faces d'un seul et même acte ; ce qui démontre leur étroite parenté. L'état d'exacerbation où se trouve alors l'individu est tel que, pour se soulager, il lui faut deux victimes.

Voilà pourquoi, aujourd'hui, un certain parallélisme entre le développement de l'homicide et celui du suicide se rencontre surtout dans les grands centres et dans les régions de civilisation intense. C'est que l'anomie y est à l'état aigu. La même cause empêche les meurtres de décroître aussi vite que s'accroissent les suicides. En effet, si les progrès de l'individualisme tarissent une des sources de l'homicide, l'anomie, qui accompagne le développement économique, en ouvre une autre. Notamment, on peut croire que si, en France et surtout en Prusse, homicides de soi-même et homicides d'autrui ont augmenté simultanément depuis la guerre, la raison en est dans l'instabilité morale qui, pour des causes différentes, est devenue plus grande dans ces deux pays. Enfin, on peut ainsi s'expliquer comment, malgré ces concordances partielles, l'antagonisme est le fait le plus général. C'est que le suicide anémique n'a lieu en masse que sur des points spéciaux, là où l'activité industrielle et commerciale a pris un grand essor. Le suicide égoïste est, vraisemblablement, le plus répandu ; or il exclut les crimes de sang.

Nous arrivons donc à la conclusion suivante. Si le suicide et l'homicide varient fréquemment en raison inverse l'un de l'autre, ce n'est pas parce qu'ils sont deux faces différentes d'un seul et même phénomène ; c'est parce qu'ils constituent, à certains égards, deux courants sociaux contraires. Ils s'excluent alors comme le jour exclut la nuit, comme les maladies de l'extrême sécheresse excluent celles de l'extrême humidité. Si, néanmoins, cette opposition générale n'empêche pas toute harmonie, c'est que certains types de suicides, au lieu de dépendre de causes antagonistes à celles dont dérivent les homicides, expriment, au contraire, le même état social et se développent au sein du même milieu moral. On peut, d'ailleurs, prévoir que les homicides qui coexistent avec le suicide anémique et ceux qui se concilient avec le suicide altruiste ne doivent pas être de même nature ; que l'homicide, par conséquent, tout comme le suicide, n'est pas une entité criminologique une et indivisible, mais doit comprendre une pluralité d'espèces très différentes les unes des autres. Mais ce n'est pas le lieu d'insister sur cette importante proposition de criminologie.



Il n'est donc pas exact que le suicide ait d'heureux contrecoups qui en diminuent l'immoralité et qu'il puisse, par conséquent, y avoir intérêt à n'en pas gêner le développement. Ce n'est pas un dérivatif de l'homicide. Sans doute, la constitution morale dont dépend le suicide égoïste et celle qui fait régresser le meurtre chez les peuples les plus civilisés sont solidaires. Mais le suicidé de cette catégorie, loin d'être un meurtrier avorté, n'a rien de ce qui fait le meurtrier. C'est un triste et un déprimé. On peut donc condamner son acte sans transformer en assassins ceux qui sont sur la même voie que lui. Dira-t-on que blâmer le suicide, c'est, du même coup, blâmer et, par suite, affaiblir l'état d'esprit d'où il procède, à savoir cette sorte d'hyperesthésie pour tout ce qui concerne l'individu ? que, par là, on risque de renforcer le goût de l'impersonnalité et l'homicide qui en dérive ? Mais l'individualisme, pour pouvoir contenir le penchant au meurtre, n'a pas besoin d'atteindre ce degré d'intensité excessive qui en fait une source de suicides. Pour que l'individu répugne à verser le sang de ses semblables, il n'est pas nécessaire qu'il ne tienne à rien qu'à lui-même. Il suffit qu'il aime et qu'il respecte la personne humaine en général. La tendance à l'individuation peut donc être contenue dans de justes limites, sans que la tendance à l'homicide soit, pour cela, renforcée.

Quant à l'anomie, comme elle produit aussi bien l'homicide que le suicide, tout ce qui peut la refréner refrène l'un et l'autre. Il n'y a même pas à craindre que, une fois empêchée de se manifester sous forme de suicides, elle ne se traduise en meurtres plus nombreux ; car l'homme assez sensible à la discipline morale pour renoncer à se tuer par respect pour la conscience publique et ses prohibitions, sera encore beaucoup plus réfractaire à l'homicide qui est plus sévèrement flétri et réprimé. Du reste, nous avons vu que ce sont les meilleurs qui se tuent en pareil cas ; il n'y a donc aucune raison de favoriser une sélection qui se ferait à rebours.

Ce chapitre peut servir à élucider un problème souvent débattu.

On sait à quelles discussions a donné lieu la question de savoir si les sentiments que nous avons pour nos semblables ne sont qu'une extension des sentiments égoïstes ou bien, au contraire, en sont indépendants. Or nous venons de voir que ni l'une ni l'autre hypothèse n'est fondée. Assurément la pitié pour autrui et la pitié pour nous-mêmes ne sont pas étrangères l'une à l'autre, puisqu'elles progressent ou reculent parallèlement ; mais l'une ne vient pas de l'autre. S'il existe entre elles un lien de parenté, c'est qu'elles dérivent toutes deux d'un même état de la conscience collective dont elles ne sont que des aspects différents. Ce qu'elles expriment, c'est la manière dont l'opinion apprécie la valeur morale de l'individu en général. S'il compte pour beaucoup dans l'estime publique, nous appliquons ce jugement social aux autres en même temps qu'à nous-mêmes ; leur personne, comme la nôtre, prend plus de prix à nos yeux et nous devenons plus sensibles à ce qui touche individuellement chacun d'eux comme à ce qui nous touche en particulier. Leurs douleurs, comme nos douleurs, nous sont plus facilement intolérables. La sympathie que nous avons pour eux n'est donc pas un simple prolongement de celle que nous avons pour nous-mêmes. Mais l'une et l'autre sont des effets d'une même cause ; elles sont constituées par un même état moral. Sans doute, il se diversifie selon qu'il s'applique à nous-mêmes ou à autrui ; nos instincts égoïstes le renforcent dans le premier cas, l'affaiblissent dans le second. Mais il est présent et agissant dans l'un comme dans l'autre. Tant il est vrai que même les sentiments qui semblent le plus tenir à la complexion personnelle de l'individu dépendent de causes qui le dépassent ! Notre égoïsme lui-même est, en grande partie, un produit de la société.

**PLANCHE VI <sup>1</sup>**

*Suicides par âge des mariés et des veufs suivant qu'ils ont ou n'ont pas d'enfants  
(Départements français moins la Seine)*

**NOMBRES ABSOLUS (ANNÉES 1889-91)**

Age	Mariés		Veufs	
	Sans enfants	Avec enfants	Sans enfants	Avec enfants
<b><i>Hommes</i></b>				
De 0 à 15 ans	1,3	0,3	0,3	
De 15 à 20	0,3	0,6		
De 20 à 25	6,6	6,6	0,6	
De 25 à 30	33	34	2,6	3
De 30 à 40	109	246	11,6	20,6
De 40 à 50	137	367	28	48
De 50 à 60	190	457	48	108
De 60 à 70	164	385	90	173
De 70 à 80	74	187	86	212
De 80 ans et au delà	9	36	25	71
<b><i>Femmes</i></b>				
De 0 à 15 ans				
De 15 à 20	2,3	0,3	0,3	
De 20 à 25	15	15	0,6	0,3
De 25 à 30	23	31	2,6	2,3
De 30 à 40	46	84	9	12,6
De 40 à 50	55	98	17	19
De 50 à 60	57	106	26	40
De 60 à 70	35	67	47	65
De 70 à 80	15	32	30	68
De 80 ans et au delà	1,3	2,6	12	19

⤵

<sup>1</sup> Ce tableau a été établi avec les documents inédits du ministère de la Justice. Nous n'avons pas pu nous en servir beaucoup, parce que le dénombrement de la population ne fait pas connaître, à chaque âge, le nombre des époux et des veufs sans enfants. Nous publions pourtant les résultats de notre travail, dans l'espérance qu'il sera utilisé plus tard, quand cette lacune du dénombrement sera comblée.

## CHAPITRE III

---

# CONSÉQUENCES PRATIQUES

⤵

Maintenant que nous savons ce qu'est le suicide, quelles en sont les espèces et les lois principales, il nous faut rechercher quelle attitude les sociétés actuelles doivent adopter à son égard.

Mais cette question elle-même en suppose une autre. L'état présent du suicide chez les peuples civilisés doit-il être considéré comme normal ou anormal ? En effet, selon la solution à laquelle on se rangera, on trouvera ou que des réformes sont nécessaires et possibles en vue de le refréner, ou bien, au contraire, qu'il convient de l'accepter tel qu'à est, tout en le blâmant.

### I

On s'étonnera peut-être que la question puisse être posée.

Nous sommes, en effet, habitués à regarder comme anormal tout ce qui est immoral. Si donc, comme nous l'avons établi, le suicide froisse la conscience morale, il semble impossible de n'y pas voir un phénomène de pathologie sociale. Mais nous avons fait voir ailleurs<sup>1</sup> que même la forme éminente de l'immoralité, à savoir le crime, ne devait pas être nécessairement classée au rang des manifestations morbides. Cette affirmation a, il est vrai, déconcerté certains esprits et il a pu paraître à un examen superficiel qu'elle ébranlait les fondements de la morale. Elle n'a, pourtant, rien de subversif. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à l'argumentation sur laquelle elle repose et qui peut se résumer ainsi.

Ou bien le mot de maladie ne signifie rien, ou bien il désigne quelque chose d'évitable. Sans doute, tout ce qui est évitable n'est pas morbide, mais tout ce qui est morbide peut être

---

<sup>1</sup> V. *Règles de la méthode sociologique*, chap. III.

évité, au moins par la généralité des sujets. Si l'on ne veut pas renoncer à toute distinction dans les idées comme dans les termes, il est impossible d'appeler ainsi un état ou un caractère que les êtres d'une espèce ne peuvent pas ne pas avoir, qui est impliqué nécessairement dans leur constitution. D'un autre côté, nous n'avons qu'un signe objectif, empiriquement déterminable et susceptible d'être contrôlé par autrui, auquel nous puissions reconnaître l'existence de cette nécessité ; c'est l'universalité. Quand, toujours et partout, deux faits se sont rencontrés en connexion, sans qu'une seule exception soit citée, il est contraire à toute méthode de supposer qu'ils puissent être séparés. Ce n'est pas que l'un soit toujours la cause de l'autre. Le lien qui est entre eux peut être médiat <sup>1</sup>, mais il ne laisse pas d'être et d'être nécessaire.

Or, il n'y a pas de société connue où, sous des formes différentes, ne s'observe une criminalité plus ou moins développée. Il n'est pas de peuple dont la morale ne soit quotidiennement violée. Nous devons donc dire que le crime est nécessaire, qu'il ne peut pas ne pas être, que les conditions fondamentales de l'organisation sociale, telles qu'elles sont connues, l'impliquent logiquement. Par suite, il est normal. Il est vain d'invoquer ici les imperfections inévitables de la nature humaine et de soutenir que le mal, quoiqu'il ne puisse pas être empêché, ne cesse pas d'être le mal ; c'est langage de prédicateur, non de savant. Une imperfection nécessaire n'est pas une maladie ; autrement, il faudrait mettre la maladie partout, parce que l'imperfection est partout. Il n'est pas de fonction de l'organisme, pas de forme anatomique à propos desquelles on ne puisse rêver quelque perfectionnement. On a dit parfois qu'un opticien rougirait d'avoir fabriqué un instrument de vision aussi grossier que l'œil humain. Mais on n'en a pas conclu et on ne pouvait pas en conclure que la structure de cet organe est anormale. Il y a plus ; il est impossible que ce qui est nécessaire n'ait pas en soi quelque perfection, pour employer le langage un peu théologique de nos adversaires. *Ce qui est condition indispensable de la vie ne peut pas n'être pas utile, à moins que la vie ne soit pas utile.* On ne sortira pas de là. Et en effet, nous avons montré comment le crime peut servir. Seulement, il ne sert que s'il est réprouvé et réprimé. On a cru à tort que le seul fait de le cataloguer parmi les phénomènes de sociologie normale en impliquait l'absolution. S'il est normal qu'il y ait des crimes, il est normal qu'ils soient punis. La peine et le crime sont les deux termes d'un couple inséparable. L'un ne peut pas plus faire défaut que l'autre. Tout relâchement anormal du système répressif a pour effet de stimuler la criminalité et de lui donner un degré d'intensité anormal.

Appliquons ces idées au suicide.

Nous n'avons pas, il est vrai, d'informations suffisantes pour pouvoir assurer qu'il n'y a pas de société où le suicide ne se rencontre. Il n'y a qu'un petit nombre de peuples pour lesquels la statistique nous renseigne sur ce point. Quant aux autres, l'existence d'un suicide chronique ne peut être attestée que par les traces qu'il laisse dans la législation. Or nous ne savons pas avec certitude si le suicide a été partout l'objet d'une réglementation juridique. Mais on peut affirmer que c'est le cas le plus général. Tantôt il est prescrit, tantôt il est réprouvé ; tantôt l'interdiction, dont il est frappé est formelle, tantôt elle comporte des réserves et des exceptions. Mais toutes les analogies permettent de croire qu'il n'a jamais dû rester indifférent au droit et à la morale ; c'est-à-dire qu'il a toujours eu assez d'importance pour attirer sur lui le regard de la conscience publique. En tout cas, il est certain que des

---

<sup>1</sup> Et même tout lien logique n'est-il pas médiat ? Si rapprochés que soient les deux termes qu'il relie, ils sont toujours distincts et, par conséquent, il y a toujours entre eux un écart, un intervalle logique.

courants suicidogènes, plus ou moins intenses selon les époques, ont existé de tout temps chez les peuples européens ; la statistique nous en fournit la preuve dès le siècle dernier et les monuments juridiques pour les époques antérieures. Le suicide est donc un élément de leur constitution normale et même, vraisemblablement, de toute constitution sociale.

Il n'est, d'ailleurs, pas impossible d'apercevoir comment il y est lié.

C'est surtout évident du suicide altruiste par rapport aux sociétés inférieures. Précisément parce que l'étroite subordination de l'individu au groupe est le principe sur lequel elles reposent, le suicide altruiste y est, pour ainsi dire, un procédé indispensable de la discipline collective. Si l'homme n'estimait pas alors sa vie pour peu de chose, il ne serait pas ce qu'il doit être et, du moment qu'il en fait peu de cas, il est inévitable que tout lui devienne prétexte pour s'en débarrasser. Il y a donc un lien étroit entre la pratique de ce suicide et l'organisation morale de ces sociétés. Il en est de même aujourd'hui dans ces milieux particuliers où l'abnégation et l'impersonnalité sont de rigueur. Maintenant encore, l'esprit militaire ne peut être fort que si l'individu est détaché de lui-même, et un tel détachement ouvre nécessairement la voie au suicide.

Pour des raisons contraires, dans les sociétés et dans les milieux où la dignité de la personne est la fin suprême de la conduite, où l'homme est un Dieu pour l'homme, l'individu est facilement enclin à prendre pour Dieu l'homme qui est en lui, à s'ériger lui-même en objet de son propre culte. Quand la morale s'attache avant tout à lui donner de lui-même une très haute idée, il suffit de certaines combinaisons de circonstances pour qu'il devienne incapable de rien apercevoir qui soit au-dessus de lui. L'individualisme, sans doute, n'est pas nécessairement l'égoïsme, mais il en rapproche ; on ne peut stimuler l'un sans répandre davantage l'autre. Ainsi se produit le suicide égoïste. Enfin, chez les peuples où le progrès est et doit être rapide, les règles qui contiennent les individus doivent être suffisamment flexibles et malléables ; si elles gardaient la rigidité immuable qu'elles ont dans les sociétés primitives, l'évolution entravée ne pourrait pas se faire assez promptement. Mais alors il est inévitable que les désirs et les ambitions, étant moins fortement contenus, débordent sur certains points tumultueusement. Du moment qu'on inculque aux hommes ce précepte, que c'est pour eux un devoir de progresser, il est plus difficile d'en faire des résignés ; par suite, le nombre des mécontents et des inquiets ne peut manquer d'augmenter. Toute morale de progrès et de perfectionnement est donc inséparable d'un certain degré d'anomie. Ainsi, une constitution morale déterminée correspond à chaque type de suicide et en est solidaire. L'une ne peut être sans l'autre ; car le suicide est simplement la forme que prend nécessairement chacune d'elles dans de certaines conditions particulières, mais qui ne peuvent pas ne pas se produire.

Mais, dira-ton, ces divers courants ne déterminent le suicide que s'ils s'exagèrent ; serait-il donc impossible qu'ils eussent partout la même intensité modérée ? - C'est vouloir que les conditions de la vie soient partout les mêmes : ce qui n'est ni possible ni désirable. Dans toute société, il y a des milieux particuliers où les états collectifs ne pénètrent qu'en se modifiant ; ils y sont, suivant les cas, ou renforcés ou affaiblis. Pour qu'un courant ait dans l'ensemble du pays une certaine intensité, il faut donc que, sur certains points, il la dépasse ou ne l'atteigne pas.

Mais ces excès, soit en plus soit en moins, ne sont pas seulement nécessaires ; ils ont leur utilité. Car, si l'état le plus général est aussi celui qui convient le mieux dans les

circonstances les plus générales de la vie sociale, il ne peut être en rapport avec les autres ; et pourtant la société doit pouvoir s'adapter aux unes comme aux autres. Un homme chez qui le goût de l'activité ne dépasserait jamais le niveau moyen, ne pourrait se maintenir dans les situations qui exigent un effort exceptionnel. De même, une société où l'individualisme intellectuel ne pourrait pas s'exagérer, serait incapable de secouer le joug des traditions et de renouveler ses croyances, alors même que ce serait nécessaire. Inversement, là où ce même état d'esprit ne pourrait, à l'occasion, diminuer assez pour permettre au courant contraire de se développer, que deviendrait-on en temps de guerre, alors que l'obéissance passive est le premier des devoirs ? Mais, pour que ces formes d'activité puissent se produire quand elles sont utiles, il faut que la société ne les ait pas totalement désappries. Il est donc indispensable qu'elles aient une place dans l'existence commune; qu'il y ait des sphères où s'entretienne un goût intransigeant de critique et de libre examen, d'autres, comme l'armée, où se garde à peu près intacte la vieille religion de l'autorité. Sans doute, il faut que, en temps ordinaire, l'action de ces foyers spéciaux ne s'étende pas au delà de certaines limites; comme les sentiments qui s'y élaborent correspondent à des circonstances particulières, il est essentiel qu'ils ne se généralisent pas. Mais s'il importe qu'ils restent localisés, il importe également qu'ils soient. Cette nécessité paraîtra plus évidente encore si l'on songe que les sociétés, non seulement sont tenues de faire face à des situations diverses au cours d'une même période, mais encore ne peuvent se maintenir sans se transformer. Les proportions normales d'individualisme et d'altruisme, qui conviennent aux peuples modernes, ne seront plus les mêmes dans un siècle. Or, l'avenir ne serait pas possible, si les germes n'en étaient donnés dans le présent. Pour qu'une tendance collective puisse s'affaiblir ou s'intensifier en évoluant, encore faut-il qu'elle ne se fixe pas une fois pour toutes sous une forme unique dont elle ne pourrait plus se défaire ensuite ; elle ne saurait varier dans le temps si elle ne présentait aucune variété dans l'espace <sup>1</sup>.

Les différents courants de tristesse collective, qui dérivent de ces trois états moraux, ne sont pas eux-mêmes sans raisons d'être, pourvu qu'ils ne soient pas excessifs. C'est, en effet, une erreur de croire que la joie sans mélange soit l'état normal de la sensibilité. L'homme ne pourrait pas vivre s'il était entièrement réfractaire à la tristesse. Il y a bien des douleurs auxquelles on ne peut s'adapter qu'en les aimant, et le plaisir qu'on y trouve a nécessairement quelque chose de mélancolique. La mélancolie n'est donc morbide que quand elle tient trop de place dans la vie ; mais il n'est pas moins morbide qu'elle en soit totalement exclue. Il faut que le goût de l'expansion joyeuse soit modéré par le goût contraire ; c'est à cette seule condition qu'il gardera la mesure et sera en harmonie avec les choses. Il en est des sociétés comme des individus. Une morale trop riante est une morale relâchée ; elle ne convient qu'aux peuples en décadence et c'est chez eux seulement qu'elle se rencontre. La vie est souvent rude, souvent décevante ou vide. Il faut donc que la sensibilité collective reflète ce côté de l'existence. C'est pourquoi, à côté du courant optimiste qui pousse les hommes à envisager le monde avec confiance, il est nécessaire qu'il y ait un courant opposé, moins intense, sans doute, et moins général que le précédent, en état toutefois de le contenir

---

<sup>1</sup> Ce qui a contribué à obscurcir cette question, c'est qu'on ne remarque pas assez combien ces idées de santé et de maladie sont relatives. Ce qui est normal aujourd'hui ne le sera plus demain, et inversement. Les Intestins -volumineux du primitif sont normaux par rapport à son milieu, mais ne le seraient plus aujourd'hui. Ce qui est morbide pour les individus peut être normal pour la société. La neurasthénie est une maladie au point de vue de la physiologie individuelle ; que serait une société sans neurasthéniques ? Ils ont actuellement un rôle social à jouer. Quand on dit d'un état qu'il est normal ou anormal, il faut ajouter par rapport à quoi il est ainsi qualifié; sinon, on ne s'entend pas.

partiellement ; car une tendance ne se limite pas elle-même, elle ne peut jamais être limitée que par une autre tendance. Même il semble, d'après certains indices, que le penchant à une certaine mélancolie aille plutôt en se développant à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des types sociaux. Ainsi que nous l'avons déjà dit dans un autre ouvrage <sup>1</sup>, c'est un fait tout au moins remarquable que les grandes religions des peuples les plus civilisés soient plus profondément imprégnées de tristesse que les croyances plus simples des sociétés antérieures. Ce n'est pas assurément que le courant pessimiste doive définitivement submerger l'autre, mais c'est une preuve qu'il ne perd pas de terrain et ne paraît pas destiné à disparaître. Or, pour qu'il puisse exister et se maintenir, il faut qu'il y ait dans la société un organe spécial qui lui serve de substrat. Il faut qu'il y ait des groupes d'individus qui représentent plus spécialement cette disposition de l'humeur collective. Mais la partie de la population qui joue ce rôle est nécessairement celle où les idées de suicide germent facilement.

Mais de ce qu'un courant suicidogène d'une certaine intensité doive être considéré comme un phénomène de sociologie normale, il ne suit pas que tout courant du même genre ait nécessairement le même caractère. Si l'esprit de renoncement, l'amour du progrès, le goût de l'individuation ont leur place dans toute espèce de société et s'ils ne peuvent pas exister sans devenir, sur certains points, générateurs de suicides, encore faut-il qu'ils n'aient cette propriété que dans une certaine mesure, variable selon les peuples. Elle n'est fondée que si elle ne dépasse pas certaines limites. De même, le penchant collectif à la tristesse n'est sain qu'à condition de n'être pas prépondérant. Par conséquent, la question de savoir si l'état présent du suicide chez les nations civilisées est normal ou non, n'est pas tranchée par ce qui précède. Il reste à rechercher si l'aggravation énorme qui s'est produite depuis un siècle n'est pas d'origine pathologique.

On a dit qu'elle était la rançon de la civilisation. Il est certain qu'elle est générale en Europe et d'autant plus prononcée que les nations sont parvenues à une plus haute culture. Elle a été, en effet, de 411 % en Prusse de 1826 à 1890, de 385 % en France de 1826 à 1888, de 318 % dans l'Autriche allemande de 1841-45 à 1877, de 238 % en Saxe de 1841 à 1875, de 212 % en Belgique de 1841 à 1889, de 72 % seulement en Suède de 1841 à 1871-75, de 35 % en Danemark pendant la même période. L'Italie, depuis 1870, c'est-à-dire depuis le moment où elle est devenue l'un des agents de la civilisation européenne, a vu l'effectif de ses suicides passer de 788 cas à 1653, soit une augmentation de 109 % en vingt ans. De plus, partout, c'est dans les régions les plus cultivées que le suicide est le plus répandu. On a donc pu croire qu'il y avait un lien entre le progrès des lumières et celui des suicides, que l'un ne pouvait pas aller sans l'autre <sup>2</sup> ; c'est une thèse analogue à celle de ce criminologiste italien, d'après lequel l'accroissement des délits aurait pour cause et pour compensation l'accroissement parallèle des transactions économiques <sup>3</sup>. Si elle était admise, on devrait conclure que la constitution propre aux sociétés supérieures implique une stimulation exceptionnelle des courants suicidogènes ; par conséquent, l'extrême violence qu'ils ont actuellement, étant nécessaire, serait normale, et il n'y aurait pas à prendre contre elle de mesures spéciales, à moins qu'on n'en prenne en même temps contre la civilisation <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> V. *Division du travail social*, p. 266.

<sup>2</sup> OETTINGEN, *Ueber acuten und chronischen Selbstmord*, pp. 28-32 et *Moralstatistik*, p. 761.

<sup>3</sup> M. Poletti ; nous ne connaissons d'ailleurs sa théorie que par l'exposé qu'en a donné M. TARDE, dans sa *Criminalité comparée*, p. 72.

<sup>4</sup> On dit, il est vrai (OETTINGEN), pour échapper à cette conclusion, que le suicide est seulement un des mauvais côtés de la civilisation (*Schattenseite*) et qu'il est possible de le réduire sans la combattre. Mais

Mais un premier fait doit nous mettre en garde contre ce raisonnement. A Rome, au moment où l'empire atteignit son apogée, on vit également se produire une véritable hécatombe de morts volontaires. On aurait donc pu soutenir alors, comme maintenant, que c'était le prix du développement intellectuel auquel on était parvenu et que c'est une loi des peuples cultivés de fournir au suicide un plus grand nombre de victimes. Mais la suite de l'histoire a montré combien une telle induction eût été peu fondée ; car cette épidémie de suicides ne dura qu'un temps, tandis que la culture romaine a survécu. Non seulement les sociétés chrétiennes s'en assimilèrent les fruits les meilleurs, mais, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, après les découvertes de l'imprimerie, après la Renaissance et la Réforme, elles avaient dépassé, et de beaucoup, le niveau le plus élevé auquel fussent jamais arrivées les sociétés anciennes. Et pourtant, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, le suicide ne fut que faiblement développé. Il n'était donc pas nécessaire que le progrès fit couler tant de sang, puisque les résultats en ont pu être conservés et même dépassés sans qu'il continuât à avoir les mêmes effets homicides. Mais alors n'est-il pas probable qu'il en est de même aujourd'hui, que la marche de notre civilisation et celle du suicide ne s'impliquent pas logiquement, et que celle-ci, par conséquent, peut être enrayée sans que l'autre s'arrête du même coup ? Nous avons vu, d'ailleurs, que le suicide se rencontre dès les premières étapes de l'évolution et que même il y est parfois de la dernière virulence. Si donc il existe au sein des peuplades les plus grossières, il n'y a aucune raison de penser qu'il soit lié par un rapport nécessaire à l'extrême raffinement des mœurs. Sans doute, les types que l'on observe à ces époques lointaines ont, en partie, disparu ; mais justement, cette disparition devrait alléger un peu notre tribut annuel et il est d'autant plus surprenant qu'il devienne toujours plus lourd.

Il y a donc lieu de croire que cette aggravation est due, non à la nature intrinsèque du progrès, mais aux conditions particulières dans lesquelles il s'effectue de nos jours, et rien ne nous assure qu'elles soient normales. Car il ne faut pas se laisser éblouir par le brillant développement des sciences, des arts et de l'industrie dont nous sommes les témoins ; il est trop certain qu'il s'accomplit au milieu d'une effervescence malade dont chacun de nous ressent les contrecoups douloureux. Il est donc très possible, et même vraisemblable, que le mouvement ascensionnel des suicides ait pour origine un état pathologique qui accompagne présentement la marche de la civilisation, mais sans en être la condition nécessaire.

La rapidité avec laquelle ils se sont accrus ne permet même pas d'autre hypothèse. En effet, en moins de cinquante ans, ils ont triplé, quadruplé, quintuplé même selon les pays. D'un autre côté, nous savons qu'ils tiennent à ce qu'il y a de plus invétéré dans la constitution des sociétés, puisqu'ils en expriment l'humeur, et que l'humeur des peuples, comme celle des individus, reflète l'état de l'organisme dans ce qu'il a de plus fondamental. Il faut donc que notre organisation sociale se soit profondément altérée dans le cours de ce siècle pour avoir pu déterminer un tel accroissement dans le taux des suicides. Or, il est impossible qu'une altération, à la fois aussi grave et aussi rapide, ne soit pas morbide ; car une société ne peut changer de structure avec cette soudaineté. Ce n'est que par une suite de modifications lentes et presque insensibles qu'elle arrive à revêtir d'autres caractères. Encore les transformations qui sont ainsi possibles sont-elles restreintes. Une fois qu'un type social est fixé, il n'est plus indéfiniment plastique ; une limite est vite atteinte qui ne saurait être dépassée. Les change-

---

C'est se payer de mots. S'il dérive des causes mêmes dont dépend la culture, on ne peut diminuer l'un sans amoindrir l'autre ; car le seul moyen de l'atteindre efficacement est d'agir sur ses causes.



ments que suppose la statistique des suicides contemporains ne peuvent donc pas être normaux. Sans même savoir avec précision en quoi ils consistent, on peut affirmer par avance qu'ils résultent, non d'une évolution régulière, mais d'un ébranlement maladif qui a bien pu déraciner les institutions du passé, mais sans rien mettre à la place ; car ce n'est pas en quelques années que peut se refaire l'œuvre des siècles. Mais alors, si la cause est anormale, il n'en peut être autrement de l'effet. Ce qu'atteste, par conséquent, la marée montante des morts volontaires, ce n'est pas l'éclat croissant de notre civilisation, mais un état de crise et de perturbation qui ne peut se prolonger sans danger.

A ces différentes raisons, une dernière peut être ajoutée. S'il est vrai que, normalement, la tristesse collective ait un rôle à jouer dans la vie des sociétés, d'ordinaire, elle n'est ni assez générale ni assez intense pour pénétrer jusqu'aux centres supérieurs du corps social. Elle reste à l'état de courant sous-jacent, que le sujet collectif sent obscurément, dont il subit par conséquent l'action, mais sans qu'il s'en rende clairement compte. Tout au moins, si ces vagues dispositions arrivent à affecter la conscience commune, ce n'est que par poussées partielles et intermittentes. Aussi, généralement, ne s'expriment-elles que sous forme de jugements fragmentaires, de maximes isolées, qui ne se relient pas les unes aux autres, qui ne visent à exprimer, en dépit de leur air absolu, qu'un aspect de la réalité, et que des maximes contraires corrigent et complètent. C'est de là que viennent ces aphorismes mélancoliques, ces boutades proverbiales contre la vie dans lesquelles se complaît parfois la sagesse des nations, mais qui ne sont pas plus nombreuses que les préceptes opposés. Elles traduisent évidemment des impressions passagères qui n'ont fait que traverser la conscience sans même l'occuper entièrement. C'est seulement quand ces sentiments acquièrent une force exceptionnelle qu'ils absorbent assez l'attention publique pour pouvoir être aperçus dans leur ensemble, coordonnés et systématisés, et qu'ils deviennent alors la base de doctrines complètes de la vie. En fait, à Rome, et en Grèce, c'est quand la société se sentit gravement atteinte qu'apparurent les théories décourageantes d'Épicure et de Zénon. La formation de ces grands systèmes est donc l'indice que le courant pessimiste est parvenu à un degré d'intensité anormal, dû à quelque perturbation de l'organisme social. Or, on sait comme ils se sont multipliés de nos jours. Pour se faire une juste idée de leur nombre et de leur importance, il ne suffit pas de considérer les philosophies qui ont officiellement ce caractère, comme celles de Schopenhauer, de Hartmann, etc. Il faut encore tenir compte de toutes celles qui, sous des noms différents, procèdent du même esprit. L'anarchiste, l'esthète, le mystique, le socialiste révolutionnaire, s'ils ne désespèrent pas de l'avenir, s'entendent du moins avec le pessimiste dans un même sentiment de haine ou de dégoût pour ce qui est, dans un même besoin de détruire le réel ou d'y échapper. La mélancolie collective n'aurait pas à ce point envahi la conscience si elle n'avait pas pris un développement morbide, et, par conséquent, le développement du suicide, qui en résulte, est de même nature <sup>1</sup>.

Toutes les preuves se réunissent donc pour nous faire regarder l'énorme accroissement qui s'est produit depuis un siècle dans le nombre des morts volontaires comme un phénomène

---

<sup>1</sup> Cet argument est exposé à une objection. Le Bouddhisme, le Jaïnisme sont des doctrines systématiquement pessimistes de la vie ; faut-il y voir l'indice d'un état morbide des peuples qui les ont pratiquées ? Nous les connaissons trop mal pour oser trancher la question. Qu'on ne considère notre raisonnement que comme s'appliquant aux peuples européens et même aux sociétés du type de la cité. Dans ces limites, nous le croyons difficilement discutable. Il reste possible que l'esprit de renoncement propre à certaines autres sociétés puisse, sans anomalie, se formuler en système.

pathologique qui devient tous les jours plus menaçant. A quels moyens recourir pour le conjurer ?

## II

⤵

Quelques auteurs ont préconisé le rétablissement des peines comminatoires qui étaient autrefois en usage <sup>1</sup>.

Nous croyons volontiers que notre indulgence actuelle pour le suicide est, en effet, excessive. Puisqu'il offense la morale, il devrait être repoussé avec plus d'énergie et de précision et cette réprobation devrait s'exprimer par des signes extérieurs et définis, c'est-à-dire par des peines. Le relâchement de notre système répressif sur ce point est, par lui-même, un phénomène anormal. Seulement, des peines un peu sévères sont impossibles : elles ne seraient pas tolérées par la conscience publique. Car le suicide est, comme on l'a vu, proche parent de véritables vertus dont il n'est que l'exagération. L'opinion est donc facilement partagée dans les jugements qu'elle porte sur lui. Comme il procède, jusqu'à un certain point, de sentiments qu'elle estime, elle ne le blâme pas sans réserve ni sans hésitation. C'est de là que viennent les controverses perpétuellement renouvelées entre les théoriciens sur la question de savoir s'il est ou non contraire à la morale. Comme il se rattache par une série continue d'intermédiaires gradués à des actes que la morale approuve ou tolère, il n'est pas extraordinaire qu'on l'ait cru parfois de même nature que ces derniers et qu'on ait voulu le faire bénéficier de là même tolérance. Un pareil doute ne s'est que bien plus rarement élevé pour l'homicide et pour le vol, parce qu'ici la ligne de démarcation est plus nettement tranchée <sup>2</sup>. De plus, le seul fait de la mort que s'est infligée la victime inspire, malgré tout, trop de pitié pour que le blâme puisse être inexorable.

Pour toutes ces raisons, on ne pourrait donc édicter que des peines morales. Tout ce qui serait possible, ce serait de refuser au suicidé les honneurs d'une sépulture régulière, de retirer à l'auteur de la tentative certains droits civiques, politiques ou de famille, par exemple, certains attributs du pouvoir paternel et l'éligibilité aux fonctions publiques. L'opinion accepterait, croyons-nous, sans peine, que quiconque a tenté de se dérober à ses devoirs fondamentaux, fût frappé dans ses droits correspondants. Mais quelque légitimes que fussent ces mesures, elles ne sauraient jamais avoir qu'une influence très secondaire ; il est puéril de supposer qu'elles puissent suffire à enrayer un courant d'une telle violence.

---

<sup>1</sup> Entre autres LISLE, op. cit., p. 437 et suiv.

<sup>2</sup> Ce n'est pas que, même dans ces cas, la séparation entre les actes moraux et les actes immoraux soit absolue. L'opposition du bien et du mal n'a pas le caractère radical que lui prête la conscience vulgaire. On passe toujours de l'un à l'autre par une dégradation insensible et les frontières sont souvent indécises. Seulement, quand il s'agit de crimes avérés, la distance est grande et le rapport entre les extrêmes moins apparent que pour le suicide.

D'ailleurs, à elles seules, elles n'atteindraient pas le mal à sa source. En effet, si nous avons renoncé à prohiber légalement le suicide, c'est que nous en sentons trop faiblement l'immoralité. Nous le laissons se développer en liberté parce qu'il ne nous révolte plus au même degré qu'autrefois. Mais ce n'est pas par des dispositions législatives que l'on pourra jamais réveiller notre sensibilité morale. Il ne dépend pas du législateur qu'un fait nous apparaisse ou non comme moralement haïssable. Quand la loi réprime des actes que le sentiment public juge inoffensifs, c'est elle qui nous indigne, non l'acte qu'elle punit. Notre excessive tolérance à l'endroit du suicide vient de ce que, comme l'état d'esprit d'où il dérive s'est généralisé, nous ne pouvons le condamner sans nous condamner nous-mêmes ; nous en sommes trop imprégnés pour ne pas l'excuser en partie. Mais alors, le seul moyen de nous rendre plus sévères est d'agir directement sur le courant pessimiste, de le ramener dans son lit normal et de l'y contenir, de soustraire à son action la généralité des consciences et de les raffermir. Une fois qu'elles auront retrouvé leur assiette morale, elles réagiront comme il convient contre tout ce qui les offense. Il ne sera plus nécessaire d'imaginer de toutes pièces un système répressif ; il s'instituera de lui-même sous la pression des besoins. Jusque-là, il serait artificiel et, par conséquent, sans grande utilité.

L'éducation ne serait-elle pas le plus sûr moyen d'obtenir ce résultat ? Comme elle permet d'agir sur les caractères, ne suffirait-il pas qu'on les formât de manière à les rendre plus vaillants et, ainsi, moins indulgents pour les volontés qui s'abandonnent ? C'est ce qu'a pensé Morselli. Pour lui, le traitement prophylactique du suicide tient tout entier dans le précepte suivant <sup>1</sup> : « Développer chez l'homme le pouvoir de coordonner ses idées et ses sentiments, afin qu'il soit en état de poursuivre un but déterminé dans la vie ; en un mot, donner au caractère moral force et énergie. » Un penseur d'une tout autre école aboutit à la même conclusion : « Comment, dit M. Franck, atteindre le suicide dans sa cause ? En améliorant la grande œuvre de l'éducation, en travaillant à développer non seulement les intelligences, mais les caractères, non seulement les idées, mais les convictions <sup>2</sup>. »

Mais c'est prêter à l'éducation un pouvoir qu'elle n'a pas. Elle n'est que l'image et le reflet de la société. Elle l'imité et la reproduit en raccourci ; elle ne la crée pas. L'éducation est saine quand les peuples eux-mêmes sont à l'état de santé ; mais elle se corrompt avec eux, sans pouvoir se modifier d'elle-même. Si le milieu moral est vicié, comme les maîtres eux-mêmes y vivent, ils ne peuvent pas n'en être pas pénétrés ; comment alors imprimeraient-ils à ceux qu'ils forment une orientation différente de celle qu'ils ont reçue ? Chaque génération nouvelle est élevée par sa devancière, il faut donc que celle-ci s'amende pour amender celle qui la suit. On tourne dans un cercle. Il peut bien se faire que, de loin en loin, quelqu'un surpasse, dont les idées et les aspirations dépassent celles de ses contemporains ; mais ce n'est pas avec des individualités isolées qu'on refait la constitution morale des peuples. Sans doute, il nous plaît de croire qu'une voix éloquente peut suffire à transformer comme par enchantement la matière sociale ; mais, ici comme ailleurs, rien ne vient de rien. Les volontés les plus énergiques ne peuvent pas tirer du néant des forces qui ne sont pas et les échecs de l'expérience viennent toujours dissiper ces faciles illusions. D'ailleurs, quand même, par un miracle inintelligible, un système pédagogique parviendrait à se constituer en antagonisme avec le système social, il serait sans effet par suite de cet antagonisme même. Si l'organisa-

<sup>1</sup> Op. cit., p. 499.

<sup>2</sup> Art. « Suicide », in *Diction. philos.*

tion collective, d'où résulte l'état moral que l'on veut combattre, est maintenue, l'enfant, à partir du moment où il entre en contact avec elle, ne peut pas n'en pas subir l'influence. Le milieu artificiel de l'école ne peut le préserver que pour un temps et faiblement. A mesure que la vie réelle le prendra davantage, elle viendra détruire l'œuvre de l'éducateur. L'éducation ne peut donc se réformer que si la société se réforme elle-même. Pour cela, il faut atteindre dans ses causes le mal dont elle souffre.

Or, ces causes, nous les connaissons. Nous les avons déterminées quand nous avons fait voir de quelles sources découlent les principaux courants suicidogènes. Cependant, il en est un qui n'est certainement pour rien dans le progrès actuel du suicide ; c'est le courant altruiste. Aujourd'hui, en effet, il perd du terrain beaucoup plus qu'il n'en gagne ; c'est dans les sociétés inférieures qu'il s'observe de préférence. S'il se maintient dans l'armée, il ne semble pas qu'il y ait une intensité anormale ; car il est nécessaire, dans une certaine mesure, à l'entretien de l'esprit militaire. Et d'ailleurs, là même, il va de plus en plus en déclinant. Le suicide égoïste et le suicide anémique sont donc les seuls dont le développement puisse être regardé comme morbide, et c'est d'eux seuls, par conséquent, que nous avons à nous occuper.

Le suicide égoïste vient de ce que la société n'a pas sur tous les points une intégration suffisante pour maintenir tous ses membres sous sa dépendance. Si donc il se multiplie outre mesure, c'est que cet état dont il dépend s'est lui-même répandu à l'excès ; c'est que la société, troublée et affaiblie, laisse échapper trop complètement à son action un trop grand nombre de sujets. Par conséquent, la seule façon de remédier au mal, est de rendre aux groupes sociaux assez de consistance pour qu'ils tiennent plus fermement l'individu et que lui-même tienne à eux. Il faut qu'il se sente davantage solidaire d'un être collectif qui l'ait précédé dans le temps, qui lui survive et qui le déborde de tous les côtés. A cette condition, il cessera de chercher en soi-même l'unique objectif de sa conduite et, comprenant qu'il est l'instrument d'une fin qui le dépasse, il s'apercevra qu'il sert à quelque chose. La vie reprendra un sens à ses yeux parce qu'elle retrouvera son but et son orientation naturels. Mais quels sont les groupes les plus aptes à rappeler perpétuellement l'homme à ce salutaire sentiment de solidarité ?

Ce n'est pas la société politique. Aujourd'hui surtout, dans nos grands États modernes, elle est trop loin de l'individu pour agir efficacement sur lui avec assez de continuité. Quelques liens qu'il y ait entre notre tâche quotidienne et l'ensemble de la vie publique, ils sont trop indirects pour que nous en ayons un sentiment vif et ininterrompu. C'est seulement quand de graves intérêts sont en jeu que nous sentons fortement notre état de dépendance vis-à-vis du corps politique. Sans doute, chez les sujets qui constituent l'élite morale de la population, il est rare que l'idée de la patrie soit complètement absente ; mais, en temps ordinaire, elle reste dans la pénombre, à l'état de représentation sourde, et il arrive même qu'elle s'éclipse entièrement. Il faut des circonstances exceptionnelles, comme une grande crise nationale ou politique, pour qu'elle passe au premier plan, envahisse les consciences et devienne le mobile directeur de la conduite. Or ce n'est pas une action aussi intermittente qui peut refréner d'une manière régulière le penchant au suicide. Il est nécessaire que, non seulement de loin en loin, mais à chaque instant de sa vie, l'individu puisse se rendre compte que ce qu'il fait va vers un but. Pour que son existence ne lui paraisse pas vaine, il faut qu'il la voie, d'une façon constante, servir à une fin qui le touche immédiatement. Mais cela n'est possible que si un milieu social, plus simple et moins étendu, l'enveloppe de plus près et offre un terme plus prochain à son activité.

La société religieuse n'est pas moins impropre à cette fonction. Ce n'est pas, sans doute, qu'elle n'ait pu, dans des conditions données, exercer une bienfaisante influence; mais c'est que les conditions nécessaires à cette influence ne sont plus actuellement données. En effet, elle ne préserve du suicide que si elle est assez puissamment constituée pour enserrer étroitement l'individu. C'est parce que la religion catholique impose à ses fidèles un vaste système de dogmes et de pratiques et pénètre ainsi tous les détails de leur existence même temporelle, qu'elle les y attache avec plus de force que ne fait le protestantisme. Le catholique est beaucoup moins exposé à perdre de vue les liens qui l'unissent au groupe confessionnel dont il fait partie, parce que ce groupe se rappelle à chaque instant à lui sous la forme de préceptes impératifs qui s'appliquent aux différentes circonstances de la vie. Il n'a pas à se demander anxieusement où tendent ses démarches ; il les rapporte toutes à Dieu parce qu'elles sont, pour la plupart, réglées par Dieu, c'est-à-dire par l'Église qui en est le corps visible. Mais aussi, parce que ces commandements sont censés émaner d'une autorité surhumaine, la réflexion humaine n'a pas le droit de s'y appliquer. Il y aurait une véritable contradiction à leur attribuer une semblable origine et à en permettre la libre critique. La religion ne modère donc le penchant au suicide que dans la mesure où elle empêche l'homme de penser librement. Or, cette mainmise sur l'intelligence individuelle est, dès à présent, difficile et elle le deviendra toujours davantage. Elle froisse nos sentiments les plus chers. Nous nous refusons de plus en plus à admettre qu'on puisse marquer des limites à la raison et lui dire Tu n'iras pas plus loin. Et ce mouvement ne date pas d'hier l'histoire de l'esprit humain, c'est l'histoire même des progrès de la libre-pensée. Il est donc puéril de vouloir enrayer un courant que tout prouve irrésistible. A moins que les grandes sociétés actuelles ne se décomposent irrémédiablement et que nous ne revenions aux petits groupements sociaux d'autrefois <sup>1</sup>, c'est-à-dire, à moins que l'humanité ne retourne à son point de départ, les religions ne pourront plus exercer d'empire très étendu ni très profond sur les consciences. Ce n'est pas à dire qu'il ne s'en fondera pas de nouvelles. Mais les seules viables seront celles qui feront au droit d'examen, à l'initiative individuelle, plus de place encore que les sectes même les plus libérales du protestantisme. Elles ne sauraient donc avoir sur leurs membres la forte action qui serait indispensable pour mettre obstacle au suicide.

Si d'assez nombreux écrivains ont vu dans la religion l'unique remède au mal, c'est qu'ils se sont mépris sur les origines de son pouvoir. Ils la font tenir presque tout entière dans un certain nombre de hautes pensées et de nobles maximes dont le rationalisme, en somme, pourrait s'accommoder et qu'il suffirait, pensent-ils, de fixer dans le cœur et dans l'esprit des hommes pour prévenir les défaillances. Mais c'est se tromper et sur ce qui fait l'essence de la religion et surtout sur les causes de l'immunité qu'elle a parfois conférée contre le suicide. Ce privilège, en effet, ne lui venait pas de ce qu'elle entretenait chez l'homme je ne sais quel vague sentiment d'un au-delà plus ou moins mystérieux, mais de la forte et minutieuse discipline à laquelle elle soumettait la conduite et la pensée. Quand elle n'est plus qu'un idéalisme symbolique, qu'une philosophie traditionnelle, mais discutable et plus ou moins étrangère à nos occupations quotidiennes, il est difficile qu'elle ait sur nous beaucoup d'influence. Un Dieu que sa majesté relègue hors de l'univers et de tout ce qui est temporel, ne saurait servir de but à notre activité temporelle qui se trouve ainsi sans objectif. Il y a dès lors

---

<sup>1</sup> Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Sans doute, un jour viendra où les sociétés actuelles mourront; elles se décomposeront donc en groupes plus petits. Seulement, si l'on induit l'avenir d'après le passé, cet état ne sera que provisoire, des groupes partiels seront la matière de sociétés nouvelles, beaucoup plus vastes que celles d'aujourd'hui. Encore peut-on prévoir qu'ils seront eux-mêmes beaucoup plus vastes que ceux dont la réunion a formé les sociétés actuelles.

trop de choses qui sont sans rapports avec lui, pour qu'il suffise à donner un sens à la vie. En nous abandonnant le monde, comme indigne de lui, il nous laisse, du même coup, abandonnés à nous mêmes pour tout ce qui regarde la vie du monde. Ce n'est pas avec des méditations sur les mystères qui nous entourent, ce n'est même pas avec la croyance en un être tout-puissant, mais infiniment éloigné de nous et auquel nous n'aurons de comptes à rendre que dans un avenir indéterminé, qu'on peut empêcher les hommes de se déprendre de l'existence. En un mot, nous ne sommes préservés du suicide égoïste que dans la mesure où nous sommes socialisés ; mais les religions ne peuvent nous socialiser que dans la mesure où elles nous retirent le droit au libre examen. Or, elles n'ont plus et, selon toute vraisemblance, n'auront plus jamais sur nous assez d'autorité pour obtenir de nous un tel sacrifice. Ce n'est donc pas sur elles que l'on peut compter pour endiguer le suicide. Si, d'ailleurs, ceux qui voient dans une restauration religieuse l'unique moyen de nous guérir étaient conséquents avec eux-mêmes, c'est des religions les plus archaïques qu'ils devraient réclamer le rétablissement. Car le judaïsme préserve mieux du suicide que le catholicisme et le catholicisme que le protestantisme. Et pourtant, c'est la religion protestante qui est la plus dégagée des pratiques matérielles, la plus idéaliste par conséquent. Le judaïsme, au contraire, malgré son grand rôle historique, tient encore par bien des côtés aux formes religieuses les plus primitives. Tant il est vrai que la supériorité morale et intellectuelle du dogme n'est pour rien dans l'action qu'il peut avoir sur le suicide !

Reste la famille dont la vertu prophylactique n'est pas douteuse. Mais ce serait une illusion de croire qu'il suffira de diminuer le nombre des célibataires pour arrêter le développement du suicide. Car, si les époux ont une moindre tendance à se tuer, cette tendance elle-même va en augmentant avec la même régularité et selon les mêmes proportions que celle des célibataires. De 1880 à 1887, les suicides d'époux ont crû de 35 (3 706 cas au lieu de 2 735) ; les suicides de célibataires de 13 seulement (2 894 cas au lieu de 2 554). En 1863-68, d'après les calculs de Bertillon, le taux des premiers était de 154 pour un million ; il était de 242 en 1887, avec une augmentation de 57 %. Pendant le même temps, le taux des célibataires ne s'élevait pas beaucoup plus ; il passait de 173 à 289, avec un accroissement de 67 %. *L'aggravation qui s'est produite au cours du siècle est donc indépendante de l'état civil.*

C'est que, en effet, il s'est produit dans la constitution de la famille des changements qui ne lui permettent plus d'avoir la même influence préservatrice qu'autrefois. Tandis que, jadis, elle maintenait la plupart de ses membres dans son orbite depuis leur naissance jusqu'à leur mort et formait une masse compacte, indivisible, douée d'une sorte de pérennité, elle n'a plus aujourd'hui qu'une durée éphémère. A peine est-elle constituée qu'elle se disperse. Dès que les enfants sont matériellement élevés, ils vont très souvent poursuivre leur éducation ailleurs ; surtout, dès qu'ils sont adultes, c'est presque une règle qu'ils s'établissent loin de leurs parents, et le foyer reste vide. On peut donc dire que, pendant la majeure partie du temps, la famille se réduit maintenant au seul couple conjugal et nous savons qu'il agit faiblement sur le suicide. Par suite, tenant moins de place dans la vie, elle ne lui suffit plus comme but. Ce n'est certainement pas que nous chérissions moins nos enfants ; mais c'est qu'ils sont mêlés d'une manière moins étroite et moins continue à notre existence qui, par conséquent, a besoin de quelque autre raison d'être. Parce qu'il nous faut vivre sans eux, il nous faut bien aussi attacher nos pensées et nos actions à d'autres objets.

Mais surtout, c'est la famille comme être collectif que cette dispersion périodique réduit à rien. Autrefois, la société domestique n'était pas seulement un assemblage d'individus, unis entre eux par des liens d'affection mutuelle ; mais c'était aussi le groupe lui-même, dans son unité abstraite et impersonnelle. C'était le nom héréditaire avec tous les souvenirs qu'il rappelait, la maison familiale, le champ des aïeux, la situation et la réputation traditionnelles, etc. Tout cela tend à disparaître.

Une société qui se dissout à chaque instant pour se reformer sur d'autres points, mais dans des conditions toutes nouvelles et avec de tout autres éléments, n'a pas assez de continuité pour se faire une physionomie personnelle, une histoire qui lui soit propre et à laquelle puissent s'attacher ses membres. Si donc les hommes ne remplacent pas cet ancien objectif de leur activité à mesure qu'il se dérobe à eux, il est impossible qu'il ne se produise pas un grand vide dans l'existence.

Cette cause ne multiplie pas seulement les suicides d'époux, mais aussi ceux des célibataires. Car cet état de la famille oblige les jeunes gens à quitter leur famille natale avant qu'ils ne soient en état d'en fonder une ; c'est en partie pour cette raison que les ménages d'une seule personne deviennent toujours plus nombreux et nous avons vu que cet isolement renforce la tendance au suicide. Et pourtant, rien ne saurait arrêter ce mouvement. Autrefois, quand chaque milieu local était plus ou moins fermé aux autres par les usages, les traditions, par la rareté des voies de communication, chaque génération était forcément retenue dans son lieu d'origine ou, tout au moins, ne pouvait pas s'en éloigner beaucoup. Mais, à mesure que ces barrières s'abaissent, que ces milieux particuliers se nivellent et se perdent les uns dans les autres, il est inévitable que les individus se répandent, au gré de leurs ambitions et au mieux de leurs intérêts, dans les espaces plus vastes qui leur sont ouverts. Aucun artifice ne saurait donc mettre obstacle à cet essaimage nécessaire et rendre à la famille l'indivisibilité qui faisait sa force.

### III

⤵

Le mal serait-il donc incurable ? On pourrait le croire au premier abord puisque, de toutes les sociétés dont nous avons établi précédemment l'heureuse influence, il n'en est aucune qui nous paraisse en état d'y apporter un véritable remède. Mais nous avons montré que si la religion, la famille, la patrie préservent du suicide égoïste, la cause n'en doit pas être cherchée dans la nature spéciale des sentiments que chacune met en jeu. Mais elles doivent toutes cette vertu à ce fait général qu'elles sont des sociétés et elles ne l'ont que dans la mesure où elles sont des sociétés bien intégrées, c'est-à-dire sans excès ni dans un sens ni dans l'autre. Un tout autre groupe peut donc avoir la même action, pourvu qu'il ait la même cohésion. Or, en dehors de la société confessionnelle, familiale, politique, il en est une autre dont il n'a pas été jusqu'à présent question ; c'est celle que forment, par leur association, tous les travailleurs du même ordre, tous les coopérateurs de la même fonction, c'est le groupe professionnel ou la corporation.

Qu'elle soit apte à jouer ce rôle, c'est ce qui ressort de sa définition. Puisqu'elle est composée d'individus qui se livrent aux mêmes travaux et dont les intérêts sont solidaires ou même confondus, il n'est pas de terrain plus propice à la formation d'idées et de sentiments sociaux. L'identité d'origine, de culture, d'occupations fait de l'activité professionnelle la plus riche matière pour une vie commune. Du reste, la corporation a témoigné dans le passé qu'elle était susceptible d'être une personnalité collective, jalouse, même à l'excès, de son autonomie et de son autorité sur ses membres ; il n'est donc pas douteux qu'elle ne puisse être pour eux un milieu moral. Il n'y a pas de raison pour que l'intérêt corporatif n'acquière pas aux yeux des travailleurs ce caractère respectable et cette suprématie que l'intérêt social a toujours par rapport aux intérêts privés dans une société bien constituée. D'un autre côté, le groupe professionnel a sur tous les autres ce triple avantage qu'il est de tous les instants, de tous les lieux et que l'Empire qu'il exerce s'étend à la plus grande partie de l'existence. Il n'agit pas sur les individus d'une manière intermittente comme la société politique, mais il est toujours en contact avec eux par cela seul que la fonction dont il est l'organe et à laquelle ils collaborent est toujours en exercice. Il suit les travailleurs partout où ils se transportent ; ce que ne peut faire la famille. En quelque point qu'ils soient, ils le retrouvent qui les entoure, les rappelle à leurs devoirs, les soutient à l'occasion. Enfin, comme la vie professionnelle, c'est presque toute la vie, l'action corporative se fait sentir sur tout le détail de nos occupations qui sont ainsi orientées dans un sens collectif. La corporation a donc tout ce qu'il faut pour encadrer l'individu, pour le tirer de son état d'isolement moral et, étant donné l'insuffisance actuelle des autres groupes, elle est seule à pouvoir remplir cet indispensable office.

Mais, pour qu'elle ait cette influence, il faut qu'elle soit organisée sur de tout autres bases qu'aujourd'hui. D'abord, il est essentiel que, au lieu de rester un groupe privé que la loi permet, mais que l'État ignore, elle devienne un organe défini et reconnu de notre vie publique. Par là, nous n'entendons pas dire qu'il faille nécessairement la rendre obligatoire ; mais ce qui importe, c'est qu'elle soit constituée de manière à pouvoir jouer un rôle social, au lieu de n'exprimer que des combinaisons diverses d'intérêts particuliers. Ce n'est pas tout. Pour que ce cadre ne reste pas vide, il faut y déposer tous les germes de vie qui sont de nature à s'y développer. Pour que ce groupement ne soit pas une pure étiquette, il faut lui attribuer des fonctions déterminées, et il y en a qu'il est, mieux que tout autre, en état de remplir.

Actuellement, les sociétés européennes sont placées dans cette alternative ou de laisser irréglementée la vie professionnelle ou de la réglementer par l'intermédiaire de l'État, car il n'est pas d'autre organe constitué qui puisse jouer ce rôle modérateur. Mais l'État est trop loin de ces manifestations complexes pour trouver la forme spéciale qui convient à chacune d'elles. C'est une lourde machine qui n'est faite que pour des besoins générales et simples. Son action, toujours uniforme, ne peut pas se plier et s'ajuster à l'infinie diversité des circonstances particulières. Il en résulte qu'elle est forcément compressive et niveleuse. Mais, d'un autre côté, nous sentons bien qu'il est impossible de laisser à l'état inorganisé toute la vie qui s'est ainsi dégagée. Voilà comment, par une série d'oscillations sans terme, nous passons alternativement d'une réglementation autoritaire, que son excès de rigidité rend impuissante, à une abstention systématique, qui ne peut durer à cause de l'anarchie qu'elle provoque. Qu'il s'agisse de la durée du travail ou de l'hygiène, ou des salaires, ou des œuvres de prévoyance et d'assistance, partout les bonnes volontés viennent se heurter à la même difficulté. Dès qu'on essaie d'instituer quelques règles, elles se trouvent être inapplicables à l'expérience, parce qu'elles manquent de souplesse ; ou, du moins, elles ne s'appliquent à la matière pour laquelle elles sont faites qu'en lui faisant violence.



La seule manière de résoudre cette antinomie est de constituer en dehors de l'État, quoique soumis à son action, un faisceau de forces collectives dont l'influence régulatrice puisse s'exercer avec plus de variété. Or, non seulement les corporations reconstituées satisfont à cette condition, mais on ne voit pas quels autres groupes pourraient y satisfaire. Car elles sont assez voisines des faits, assez directement et assez constamment en contact avec eux pour en sentir toutes les nuances, et elles devraient être assez autonomes pour pouvoir en respecter la diversité. C'est donc à elles qu'il appartient de présider à ces caisses d'assurance, d'assistance, de retraite dont tant de bons esprits sentent le besoin, mais que l'on hésite, non sans raison, à remettre entre les mains déjà si puissantes et si malhabiles de l'État ; à elles, également, de régler les conflits qui s'élèvent sans cesse entre les branches d'une même profession, de fixer, mais d'une manière différente selon les différentes sortes d'entreprises, les conditions auxquelles doivent se soumettre les contrats pour être justes, d'empêcher, au nom de l'intérêt commun, les forts d'exploiter abusivement les faibles, etc. A mesure que le travail se divise, le droit et la morale, tout en reposant partout sur les mêmes principes généraux, prennent, dans chaque fonction particulière, une forme différente. Outre les droits et les devoirs qui sont communs à tous les hommes, il y en a qui dépendent des caractères propres à chaque profession et le nombre en augmente ainsi que l'importance à mesure que l'activité professionnelle se développe et se diversifie davantage. A chacune de ces disciplines spéciales, il faut un organe également spécial pour l'appliquer et la maintenir. De quoi peut-il être fait, sinon des travailleurs qui concourent à la même fonction ?

Voilà, à grands traits, ce que devraient être les corporations pour qu'elles pussent rendre les services qu'on est en droit d'en attendre. Sans doute, quand on considère l'état où elles sont actuellement, on a quelque mal à se représenter qu'elles puissent jamais être élevées à la dignité de pouvoirs moraux. Elles sont, en effet, formées d'individus que rien ne rattache les uns aux autres, qui n'ont entre eux que des relations superficielles et intermittentes, qui sont même disposés à se traiter plutôt en rivaux et en ennemis qu'en coopérateurs. Mais du jour où ils auraient tant de choses en commun, où les rapports entre eux et le groupe dont ils font partie seraient à ce point étroits et continus, des sentiments de solidarité naîtraient qui sont encore presque inconnus et la température morale de ce milieu professionnel, aujourd'hui si froid et si extérieur à ses membres, s'élèverait nécessairement. Et ces changements ne se produiraient pas seulement, comme les exemples précédents pourraient le faire croire, chez les agents de la vie économique. Il n'est pas de profession dans la société qui ne réclame cette organisation et qui ne soit susceptible de la recevoir. Ainsi le tissu social, dont les mailles sont si dangereusement relâchées, se resserrerait et s'affermirait dans toute son étendue.

Cette restauration, dont le besoin se fait universellement sentir, a malheureusement contre elle le mauvais renom qu'ont laissé dans l'histoire les corporations de l'ancien régime. Cependant, le fait qu'elles ont duré, non seulement depuis le Moyen Âge, mais depuis l'antiquité gréco-latine<sup>1</sup>, n'a-t-il pas, pour établir qu'elles sont indispensables, plus de force probante que leur récente abrogation n'en peut avoir pour prouver leur inutilité. Si, sauf pendant un siècle, partout où l'activité professionnelle a pris quelque développement, elle s'est organisée corporativement, n'est-il pas hautement vraisemblable que cette organisation est nécessaire et que si, il y a cent ans, elle ne s'est plus trouvée à la hauteur de son rôle, le

---

<sup>1</sup> Les premiers collèges d'artisans remontent à la Rome royale. V. MARQUARDT, *Privat Leben der Roemer*, II, p. 4.

remède était de la redresser et de l'améliorer, non de la supprimer radicalement ? Il est certain qu'elle avait fini par devenir un obstacle aux progrès les plus urgents. La vieille corporation, étroitement locale, fermée à toute influence du dehors, était devenue un non-sens dans une nation moralement et politiquement unifiée ; l'autonomie excessive dont elle jouissait et qui en faisait un État dans l'État, ne pouvait se maintenir, alors que l'organe gouvernemental, étendant dans tous les sens ses ramifications, se subordonnait de plus en plus tous les organes secondaires de la société. Il fallait donc élargir la base sur laquelle reposait l'institution et la rattacher à l'ensemble de la vie nationale. Mais si, au lieu de rester isolées, les corporations similaires des différentes localités avaient été reliées les unes aux autres de manière à former un même système, si tous ces systèmes avaient été soumis à l'action générale de l'État et entretenus ainsi dans un perpétuel sentiment de leur solidarité, le despotisme de la routine et l'égoïsme professionnel se seraient renfermés dans de justes limites. La tradition, en effet, ne se maintient pas aussi facilement invariable dans une vaste association, répandue sur un immense territoire, que dans une petite coterie qui ne dépasse pas l'enceinte d'une ville<sup>1</sup> ; en même temps, chaque groupe particulier est moins enclin à ne voir et à ne poursuivre que son intérêt propre, une fois qu'il est en rapport suivi avec le centre directeur de la vie publique. C'est même à cette seule condition que la pensée de la chose commune pourrait être tenue en éveil dans les consciences avec une suffisante continuité. Car, comme les communications seraient alors ininterrompues entre chaque organe particulier et le pouvoir chargé de représenter les intérêts généraux, la société ne se rappellerait plus seulement aux individus d'une manière intermittente ou vague ; nous la sentirions présente dans tout le cours de notre vie quotidienne. Mais en renversant ce qui existait sans rien mettre à la place, on n'a fait que substituer, à l'égoïsme corporatif, l'égoïsme individuel qui est plus dissolvant encore. Voilà pourquoi, de toutes les destructions qui se sont accomplies à cette époque, celle-là est la seule qu'il faille regretter. En dispersant les seuls groupes qui pussent rallier avec constance les volontés individuelles, nous avons brisé de nos propres mains l'instrument désigné de notre réorganisation morale.

Mais ce n'est pas seulement le suicide égoïste qui serait combattu de cette manière. Proche parent du précédent, le suicide anémique est justiciable du même traitement. L'anomie vient, en effet, de ce que, sur certains points de la société, il y a manque de forces collectives, c'est-à-dire de groupes constitués pour régler la vie sociale. Elle résulte donc en partie de ce même état de désagrégation d'où provient aussi le courant égoïste. Seulement, cette même cause produit des effets différents selon son point d'incidence, suivant qu'elle agit sur les fonctions actives et pratiques ou sur les fonctions représentatives. Elle enfièvre et elle exaspère les premières ; elle désoriente et elle déconcerte les secondes. Le remède est donc le même dans l'un et l'autre cas. Et en effet, on a pu voir que le principal rôle des corporations serait, dans l'avenir comme dans le passé, de régler les fonctions sociales et, plus spécialement, les fonctions économiques, de les tirer, par conséquent, de l'état d'inorganisation où elles sont maintenant. Toutes les fois que les convoitises excitées tendraient à ne plus reconnaître de bornes, ce serait à la corporation qu'il appartiendrait de fixer la part qui doit équitablement revenir à chaque ordre de coopérateurs. Supérieure à ses membres, elle aurait toute l'autorité nécessaire pour réclamer d'eux les sacrifices et les concessions indispensables et leur imposer une règle. En obligeant les plus forts à n'user de leur force qu'avec mesure, en empêchant les plus faibles d'étendre sans fin leurs revendica-

---

<sup>1</sup> Voir les raisons dans notre *Division du travail social*, livre II, chap. III, notamment, p. 335 et suiv.

tions, en rappelant les uns et les autres au sentiment de leurs devoirs réciproques et de l'intérêt général, en réglant, dans certains cas, la production de manière à empêcher qu'elle ne dégénère en une fièvre malade, elle modérerait les passions les unes par les autres et, leur assignant des limites, en permettrait l'apaisement. Ainsi s'établirait une discipline morale, d'un genre nouveau, sans laquelle toutes les découvertes de la science et tous les progrès du bien-être ne pourront jamais faire que des mécontents.

On ne voit pas dans quel autre milieu cette loi de justice distributive, si urgente, pourrait s'élaborer ni par quel autre organe elle pourrait s'appliquer. La religion qui, jadis, s'était, en partie, acquittée de ce rôle, y serait maintenant impropre. Car le principe nécessaire de la seule réglementation à laquelle elle puisse soumettre la vie économique, c'est le mépris de la richesse. Si elle exhorte les fidèles à se contenter de leur sort, c'est en vertu de cette idée que notre condition terrestre est indifférente à notre salut. Si elle enseigne que notre devoir est d'accepter docilement notre destinée telle que les circonstances l'ont faite, c'est afin de nous attacher tout entiers à des fins plus dignes de nos efforts ; et c'est pour cette même raison que, d'une manière générale, elle recommande la modération dans les désirs. Mais cette résignation passive est inconciliable avec la place que les intérêts temporels ont maintenant prise dans l'existence collective. La discipline dont ils ont besoin doit avoir pour objet, non de les reléguer au second plan et de les réduire autant que possible, mais de leur donner une organisation qui soit en rapport avec leur importance. Le problème est devenu plus complexe, et si ce n'est pas un remède que de lâcher la bride aux appétits, pour les contenir, il ne suffit plus de les comprimer. Si les derniers défenseurs des vieilles théories économiques ont le tort de méconnaître qu'une règle est nécessaire aujourd'hui comme autrefois, les apologistes de l'institution religieuse ont le tort de croire que la règle d'autrefois puisse être efficace aujourd'hui. C'est même son inefficacité actuelle qui est la cause du mal.

Ces solutions faciles sont sans rapport avec les difficultés de la situation. Sans doute, il n'y a qu'une puissance morale qui puisse faire la loi aux hommes ; mais encore faut-il qu'elle soit assez mêlée aux choses de ce monde pour pouvoir les estimer à leur véritable valeur. Le groupe professionnel présente ce double caractère. Parce qu'il est un groupe, il domine d'assez haut les individus pour mettre des bornes à leurs convoitises ; mais il vit trop de leur vie pour ne pas sympathiser avec leurs besoins. Il reste vrai, d'ailleurs, que l'État a, lui aussi, des fonctions importantes à remplir. Lui seul peut opposer au particularisme de chaque corporation le sentiment de l'utilité générale et les nécessités de l'équilibre organique. Mais nous savons que son action ne peut s'exercer utilement que s'il existe tout un système d'organes secondaires qui la diversifient. Ce sont donc eux qu'il faut, avant tout, susciter.

Il y a cependant un suicide qui ne saurait être arrêté par ce procédé ; c'est celui qui résulte de l'anomie conjugale. Ici, il semble que nous soyons en présence d'une insoluble antinomie.

Il a pour cause, avons-nous dit, l'institution du divorce avec l'ensemble d'idées et de mœurs dont cette institution résulte et qu'elle ne fait que consacrer. S'ensuit-il qu'il faille l'abroger là où elle existe ? C'est une question trop complexe pour pouvoir être traitée ici ; elle ne peut être abordée utilement qu'à la fin d'une étude sur le mariage et sur son évolution. Pour l'instant, nous n'avons à nous occuper que de rapports du divorce et du suicide. A ce point de vue, nous dirons : Le seul moyen de diminuer le nombre des suicides dus à l'anomie conjugale est de rendre le mariage plus indissoluble.

Mais ce qui rend le problème singulièrement troublant et lui donne presque un intérêt dramatique, c'est que l'on ne peut diminuer ainsi les suicides d'époux sans augmenter ceux des épouses. Faut-il donc sacrifier nécessairement l'un des deux sexes et la solution se réduit-elle à choisir, entre ces deux maux, le moins grave ? On ne voit pas quelle autre serait possible, tant que les intérêts des époux dans le mariage seront aussi manifestement contraires. Tant que les uns auront, avant tout, besoin de liberté et les autres de discipline, l'institution matrimoniale ne pourra profiter également aux uns et aux autres. Mais cet antagonisme, qui rend actuellement la solution sans issue, n'est pas irrémédiable et on peut espérer qu'il est destiné à disparaître.

Il vient, en effet, de ce que les deux sexes ne participent pas également à la vie sociale. L'homme y est activement mêlé tandis que la femme ne fait guère qu'y assister à distance. Il en résulte qu'il est socialisé à un bien plus haut degré qu'elle. Ses goûts, ses aspirations, son humeur ont, en grande partie, une origine collective, tandis que ceux de sa compagne sont plus immédiatement placés sous l'influence de l'organisme. Il a donc de tout autres besoins qu'elle et, par conséquent, il est impossible qu'une institution, destinée à régler leur vie commune, puisse être équitable et satisfaire simultanément des exigences aussi opposées. Elle ne peut pas convenir à la fois à deux êtres dont l'un est, presque tout entier, un produit de la société, tandis que l'autre est resté bien davantage tel que l'avait fait la nature. Mais il n'est pas du tout prouvé que cette opposition doive nécessairement se maintenir. Sans doute, en un sens, elle était moins marquée aux origines qu'elle ne l'est aujourd'hui ; mais on n'en peut pas conclure qu'elle soit destinée à se développer sans fin. Car les états sociaux les plus primitifs se reproduisent souvent aux stades les plus élevés de l'évolution, mais sous des formes différentes et presque contraires à celles qu'elles avaient dans le principe. Assurément, il n'y a pas lieu de supposer que, jamais, la femme soit en état de remplir dans la société les mêmes fonctions que l'homme ; mais elle pourra y avoir un rôle qui, tout en lui appartenant en propre, soit pourtant plus actif et plus important que celui d'aujourd'hui. Le sexe féminin ne redeviendra pas plus semblable au sexe masculin ; au contraire, on peut prévoir qu'il s'en distinguera davantage. Seulement ces différences seront, plus que dans le passé, utilisées socialement. Pourquoi, par exemple, à mesure que l'homme, absorbé de plus en plus par les fonctions utilitaires, est obligé de renoncer aux fonctions esthétiques, celles-ci ne reviendraient-elles pas à la femme ? Les deux sexes se rapprocheraient ainsi tout en se différenciant. Ils se socialiseraient également, mais de manières différentes<sup>1</sup>. Et c'est bien dans ce sens que paraît se faire l'évolution. Dans les villes, la femme diffère de l'homme beaucoup plus que dans les campagnes ; et cependant, c'est là que sa constitution intellectuelle et morale est le plus imprégnée de vie sociale. En tout cas, c'est le seul moyen d'atténuer le triste conflit moral qui divise actuellement les sexes et dont la statistique des suicides nous a fourni une preuve définie. C'est seulement quand l'écart sera moindre entre les deux époux que le mariage ne sera pas tenu, pour ainsi dire, de favoriser nécessairement l'un au détriment de l'autre. Quant à ceux qui réclament, dès aujourd'hui, pour la femme des droits égaux à ceux de l'homme, ils oublient trop que l'œuvre des siècles ne peut pas être abolie en un instant ; que, d'ailleurs, cette égalité juridique ne peut être légitime tant que l'inégalité psychologique est aussi flagrante. C'est donc à diminuer cette dernière qu'il faut employer nos efforts. Pour que l'homme et la femme puissent être également protégés par la même institu-

<sup>1</sup> Cette différenciation, on peut le prévoir, n'aurait probablement plus le caractère strictement réglementaire qu'elle a aujourd'hui. La femme ne serait pas, d'office, exclue de certaines fonctions et reléguée dans d'autres. Elle pourrait plus librement choisir, mais son choix, étant déterminé par ses aptitudes, se porterait en général sur un même ordre d'occupations. Il serait sensiblement uniforme, sans être obligatoire.

tion, il faut, avant tout, qu'ils soient des êtres de même nature. Alors seulement, l'indissolubilité du lien conjugal ne pourra plus être accusée de ne servir qu'à l'une des deux parties en présence.

## IV

⤵

En résumé, de même que le suicide ne vient pas des difficultés que l'homme peut avoir à vivre, le moyen d'en arrêter les progrès n'est pas de rendre la lutte moins rude et la vie plus aisée. Si l'on se tue aujourd'hui plus qu'autrefois, ce n'est pas qu'il nous faille faire, pour nous maintenir, de plus douloureux efforts ni que nos besoins légitimes soient moins satisfaits ; mais c'est que nous ne savons plus où s'arrêtent les besoins légitimes et que nous n'apercevons plus le sens de nos efforts. Sans doute, la concurrence devient tous les jours plus vive parce que la facilité plus grande des communications met aux prises un nombre de concurrents qui va toujours croissant. Mais, d'un autre côté, une division du travail plus perfectionnée et la coopération plus complexe qui l'accompagne, en multipliant et en variant à l'infini les emplois où l'homme peut se rendre utile aux hommes, multiplient les moyens d'existence et les mettent à la portée d'une plus grande variété de sujets. Même les aptitudes les plus inférieures peuvent y trouver une place. En même temps, la production plus intense qui résulte de cette coopération plus savante, en augmentant le capital de ressources dont dispose l'humanité, assure à chaque travailleur une rémunération plus riche et maintient ainsi l'équilibre entre l'usure plus grande des forces vitales et leur réparation. Il est certain, en effet, que, à tous les degrés de la hiérarchie sociale, le bien-être moyen s'est accru, quoique cet accroissement n'ait peut-être pas toujours eu lieu selon les proportions les plus équitables. Le malaise dont nous souffrons ne vient donc pas de ce que les causes objectives de souffrances ont augmenté en nombre ou en intensité ; il atteste, non pas une plus grande misère économique, mais une alarmante misère morale.

Seulement, il ne faut pas se méprendre sur le sens du mot. Quand on dit d'une affection individuelle ou sociale qu'elle est toute morale, on entend d'ordinaire qu'elle ne relève d'aucun traitement effectif, mais ne peut être guérie qu'à l'aide d'exhortations répétées, d'objurgations méthodiques, en un mot, par une action verbale. On raisonne comme si un système d'idées ne tenait pas au reste de l'univers, comme si, par suite, pour le défaire ou pour le refaire, il suffisait de prononcer d'une certaine manière des formules déterminées. On ne voit pas que c'est appliquer aux choses de l'esprit les croyances et les méthodes que le primitif applique aux choses du monde physique. De même qu'il croit à l'existence de mots magiques qui ont le pouvoir de transmuter un être en un autre, nous admettons implicitement, sans apercevoir la grossièreté de la conception, qu'avec des mots appropriés on peut transformer les intelligences et les caractères. Comme le sauvage qui, en affirmant énergiquement sa volonté de voir se produire tel phénomène cosmique, s'imagine en déterminer la réalisation par les vertus de la magie sympathique, nous pensons que, si nous énonçons avec chaleur notre désir de voir s'accomplir telle ou telle révolution, elle s'opérera spontanément. Mais, en réalité, le système mental d'un peuple est un système de forces définies qu'on ne peut ni déranger ni réarranger par voie de simples injonctions. Il tient, en effet, à la manière

dont les éléments sociaux sont groupés et organisés. Étant donné un peuple, formé d'un certain nombre d'individus disposés d'une certaine façon, il en résulte un ensemble déterminé d'idées et de pratiques collectives, qui restent constantes tant que les conditions dont elles dépendent sont elles-mêmes identiques. En effet, selon que les parties dont il est composé sont plus ou moins nombreuses et ordonnées d'après tel ou tel plan, la nature de l'être collectif varie nécessairement et, par suite, ses manières de penser et d'agir; mais on ne peut changer ces dernières qu'en le changeant lui-même et on ne peut le changer sans modifier sa constitution anatomique. Il s'en faut donc qu'en qualifiant de moral le mal dont le progrès anormal des suicides est le symptôme, nous voulions le réduire à je ne sais quelle affection superficielle que l'on pourrait endormir avec de bonnes paroles. Tout au contraire, l'altération du tempérament moral qui nous est ainsi révélée atteste une altération profonde de notre structure sociale. Pour guérir l'une, il est donc nécessaire de réformer l'autre.

Nous avons dit en quoi, selon nous, doit consister cette réforme. Mais ce qui achève d'en démontrer l'urgence, c'est qu'elle est rendue nécessaire, non pas seulement par l'état actuel du suicide, mais par tout l'ensemble de notre développement historique.

En effet, ce qu'il a de caractéristique, c'est qu'il a successivement fait table rase de tous les anciens cadres sociaux. Les uns après les autres, ils ont été emportés soit par l'usure lente du temps, soit par de grandes commotions, mais sans que rien les ait remplacés. A l'origine, la société est organisée sur la base de la famille ; elle est formée par la réunion d'un certain nombre de sociétés plus petites, les clans, dont tous les membres sont ou se considèrent comme parents. Cette organisation ne paraît pas être restée très longtemps à l'état de pureté. Assez tôt, la famille cesse d'être une division politique pour devenir le centre de la vie privée. A l'ancien groupement domestique se substitue alors le groupement territorial. Les individus qui occupent un même territoire se font à la longue, indépendamment de toute consanguinité, des idées et des mœurs qui leur sont communes, mais qui ne sont pas, au même degré, celles de leurs voisins plus éloignés. Il se constitue ainsi de petits agrégats qui n'ont pas d'autre base matérielle que le voisinage et les relations qui en résultent, mais dont chacun a sa physionomie distincte ; c'est le village et, mieux encore, la cité avec ses dépendances. Sans doute, il leur arrive le plus généralement de ne pas s'enfermer dans un isolement sauvage. Ils se confédèrent entre eux, se combinent sous des formes variées et forment ainsi des sociétés plus complexes, mais où ils n'entrent qu'en gardant leur personnalité. Ils restent le segment élémentaire dont la société totale n'est que la reproduction agrandie. Mais, peu à peu, à mesure que ces confédérations deviennent plus étroites, les circonscriptions territoriales se confondent les unes dans les autres et perdent leur ancienne individualité morale. D'une ville à l'autre, d'un district à l'autre les différences vont en diminuant <sup>1</sup>. Le grand changement qu'a accompli la Révolution française a été précisément de porter ce nivellement à un point qui n'était pas connu jusqu'alors. Ce n'est pas qu'elle l'ait improvisé ; il avait été longuement préparé par cette centralisation progressive à laquelle avait procédé l'ancien régime. Mais la suppression légale des anciennes provinces, la création de nouvelles divisions, purement artificielles et nominales, l'a consacré définitivement. Depuis, le développement des voies de communication, en mélangeant les populations, a effacé presque jusqu'aux dernières traces de l'ancien état de choses. Et comme, au même moment, ce qui existait de l'organisation

---

<sup>1</sup> Bien entendu, nous ne pouvons indiquer que les principales étapes de cette évolution. Nous n'entendons pas dire que les sociétés modernes aient succédé à la cité; nous laissons de côté les intermédiaires.

professionnelle fut violemment détruit, tous les organes secondaires de la vie sociale se trouvèrent anéantis.

Une seule force collective survécut à la tourmente: c'est l'État.

Il tendit donc, par la force des choses, à absorber en lui toutes les formes d'activités qui pouvaient présenter un caractère social, et il n'y eut plus en face de lui qu'une poussière inconsistante d'individus. Mais alors, il fut par cela même nécessité à se surcharger de fonctions auxquelles il était impropre et dont il n'a pas pu s'acquitter utilement. Car c'est une remarque souvent faite qu'il est aussi envahissant qu'impuissant. Il fait un effort maladif pour s'étendre à toutes sortes de choses qui lui échappent ou dont il ne se saisit qu'en les violentant. De là ce gaspillage de forces qu'on lui reproche et qui est, en effet, sans rapport avec les résultats obtenus. D'un autre côté, les particuliers ne sont plus soumis à d'autre action collective que la sienne, puisqu'il est la seule collectivité organisée. C'est seulement par son intermédiaire qu'ils sentent la société et la dépendance où ils sont vis-à-vis d'elle. Mais, comme l'État est loin d'eux, il ne peut avoir sur eux qu'une action lointaine et discontinue ; c'est pourquoi ce sentiment ne leur est présent ni avec la suite ni avec l'énergie nécessaires. Pendant la plus grande partie de leur existence, il n'y a rien autour d'eux qui les tire hors d'eux-mêmes et leur impose un frein. Dans ces conditions, il est inévitable qu'ils sombrent dans l'égoïsme ou dans le dérèglement. L'homme ne peut s'attacher à des fins qui lui soient supérieures et se soumettre à une règle, s'il n'aperçoit au-dessus de lui rien dont il soit solidaire. Le libérer de toute pression sociale, c'est l'abandonner à lui-même et le démoraliser. Telles sont, en effet, les deux caractéristiques de notre situation morale. Tandis que l'État s'enfle et s'hypertrophie pour arriver à enserrer assez fortement les individus, mais sans y parvenir, ceux-ci, sans liens entre eux, roulent les uns sur les autres comme autant de molécules liquides, sans rencontrer aucun centre de forces qui les retienne, les fixe et les organise.

De temps en temps, pour remédier au mal, on propose de restituer aux groupements locaux quelque chose de leur ancienne autonomie ; c'est ce qu'on appelle décentraliser. Mais la seule décentralisation vraiment utile est celle qui produirait en même temps une plus grande concentration des forces sociales. Il faut, sans détendre les liens qui rattachent chaque partie de la société à l'État, créer des pouvoirs moraux qui aient sur la multitude des individus une action que l'État ne peut avoir. Or, aujourd'hui, ni la commune, ni le département, ni la province n'ont assez d'ascendant sur nous pour pouvoir exercer cette influence ; nous n'y voyons plus que des étiquettes conventionnelles, dépourvues de toute signification. Sans doute, toutes choses égales, on aime généralement mieux vivre dans les lieux où l'on est né et où l'on a été élevé. Mais il n'y a plus de patries locales et il ne peut plus y en avoir. La vie générale du pays, définitivement unifiée, est réfractaire à toute dispersion de ce genre. On peut regretter ce qui n'est plus ; mais ces regrets sont vains. Il est impossible de ressusciter artificiellement un esprit particulariste qui n'a plus de fondement. Dès lors, on pourra bien, à l'aide de quelques combinaisons ingénieuses, alléger un peu le fonctionnement de la machine gouvernementale ; mais ce n'est pas ainsi qu'on pourra jamais modifier l'assiette morale de la société. On réussira par ce moyen à décharger les ministères encombrés, on fournira un peu plus de matière à l'activité des autorités régionales ; mais on ne fera pas pour cela des différentes régions autant de milieux moraux. Car, outre que des mesures administratives ne sauraient suffire pour atteindre un tel résultat, pris en lui-même, il n'est ni possible ni souhaitable.

La seule décentralisation qui, sans briser l'unité nationale, permettrait de multiplier les centres de la vie commune, c'est ce qu'on pourrait appeler la *décentralisation professionnelle*. Car, comme chacun de ces centres ne serait le foyer que d'une activité spéciale et restreinte, ils seraient inséparables les uns des autres et l'individu pourrait, par conséquent, s'y attacher sans devenir moins solidaire du tout. La vie sociale ne peut se diviser, tout en restant une, que si chacune de ces divisions représente une fonction. C'est ce qu'ont compris les écrivains et les hommes d'État, toujours plus nombreux <sup>1</sup>, qui voudraient faire du groupe professionnel la base de notre organisation politique, c'est-à-dire diviser le collège électoral, non par circonscriptions territoriales, mais par corporations. Seulement, pour cela, il faut commencer par organiser la corporation. Il faut qu'elle soit autre chose qu'un assemblage d'individus qui se rencontrent au jour du vote sans avoir rien de commun entre eux. Elle ne pourra remplir le rôle qu'on lui destine que si, au lieu de rester un être de convention, elle devient une institution définie, une personnalité collective, ayant ses mœurs et ses traditions, ses droits et ses devoirs, son unité. La grande difficulté n'est pas de décider par décret que les représentants seront nommés par profession et combien chacune en aura, mais de faire en sorte que chaque corporation devienne une individualité morale. Autrement, on ne fera qu'ajouter un cadre extérieur et factice à ceux qui existent et que l'on veut remplacer.

Ainsi, une monographie du suicide a une portée qui dépasse l'ordre particulier de faits qu'elle vise spécialement. Les questions qu'elle soulève sont solidaires des plus graves problèmes pratiques qui se posent à l'heure présente. Les progrès anormaux du suicide et le malaise général dont sont atteintes les sociétés contemporaines dérivent des mêmes causes. Ce que prouve ce nombre exceptionnellement élevé de morts volontaires, c'est l'état de perturbation profonde dont souffrent les sociétés civilisées et il en atteste la gravité. On peut même dire qu'il en donne la mesure. Quand ces souffrances s'expriment par la bouche d'un théoricien, on peut croire qu'elles sont exagérées et infidèlement traduites. Mais ici, dans la statistique des suicides, elles viennent comme s'enregistrer d'elles-mêmes, sans laisser de place à l'appréciation personnelle. On ne peut donc enrayer ce courant de tristesse collective qu'en atténuant, tout au moins, la maladie collective dont il est la résultante et le signe. Nous avons montré que, pour atteindre ce but, il n'était nécessaire ni de restaurer artificiellement des formes sociales surannées et auxquelles on ne pourrait communiquer qu'une apparence de vie, ni d'inventer de toutes pièces des formes entièrement neuves et sans analogies dans l'histoire. Ce qu'il faut, c'est rechercher dans le passé les germes de vie nouvelle qu'il contenait et en presser le développement.

Quant à déterminer avec plus d'exactitude sous quelles formes particulières ces germes sont appelés à se développer dans l'avenir, c'est-à-dire ce que devra être, dans le détail, l'organisation professionnelle dont nous avons besoin, c'est ce que nous ne pouvions tenter au cours de cet ouvrage. C'est seulement à la suite d'une étude spéciale sur le régime corporatif et les lois de son évolution qu'il serait possible de préciser davantage les conclusions qui précèdent. Encore ne faut-il pas s'exagérer l'intérêt de ces programmes trop définis dans lesquels se sont généralement complu les philosophes de la politique. Ce sont jeux d'imagination, toujours trop éloignés de la complexité des faits pour pouvoir beaucoup servir à la pratique ; la réalité sociale n'est pas assez simple et elle est encore trop mal connue pour pouvoir être anticipée dans le détail. Seul, le contact direct (les choses peuvent donner aux

---

<sup>1</sup> V. sur ce point, *BENOIST*, L'organisation du suffrage universel, in *Revue des Deux Mondes*, 1886.



enseignements de la science la détermination qui leur manque. Une fois qu'on a établi l'existence du mal, en quoi il consiste et de quoi il dépend, quand on sait, par conséquent, les caractères généraux du remède et le point auquel il doit être appliqué, l'essentiel n'est, pas d'arrêter par avance un plan qui prévoie tout ; c'est de se mettre résolument à l'œuvre.

. ↵