

**Dr. René ALLENDY**

**LA JUSTICE  
INTÉRIEURE**

**1931**

*En l'absence d'un critérium objectif de valeur, la justice reste l'établissement régulier d'un rapport entre un acte et ses sanctions sociales. S'il existe, au-delà de la justice sociale, une justice immanente, il faut en chercher la source dans l'inconscient des hommes.*

*Atque metus omnes et inexorabile Fatum  
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.  
(VIRGILE, Géorgiques II. 489) .*

## **Introduction**

Bien que présente et agissante dans la pensée ou le sentiment de chaque homme, la notion de justice est en réalité très difficile à définir. Nous verrons combien, selon les civilisations et les époques, telle manière d'agir apparaît comme juste ou injuste, c'est-à-dire comme louable ou répréhensible : Le duel apporte-t-il une équitable réparation à l'honneur outragé ? La guerre est-elle un honnête moyen de soutenir les aspirations d'un gouvernement ? L'inégalité des droits selon la classe sociale, le sexe, est-elle juste ou injuste ? Autant de questions sur lesquelles la quasi-unanimité des avis a pu varier en quelques siècles. Il paraît donc impossible de trouver dans un consentement universel une limite au domaine de ce qui est juste : ceci appartient au sentiment subjectif et changeant des hommes, tellement qu'il serait utopique de rechercher un critérium objectif et définitif. L'équité absolue, la justice en soi, reste un idéal inaccessible et indéfinissable. Ce qui subsiste, dans le domaine pratique, c'est la notion d'un équilibre satisfaisant — relativement aux possibilités de compréhension et de sensibilité d'un groupe humain — entre une action et les conséquences qu'elle comporte pour son auteur. Qu'un acte considéré comme méritoire attire un avantage à celui qui l'a accompli, que cette satisfaction soit proportionnelle à la valeur, à l'importance de l'acte, voilà à quoi répond notre notion de justice. Il est évident que toutes ces appréciations qualitatives de l'acte et de la récompense dépendent en grande partie des facteurs affectifs et relèvent d'un entraînement sentimental beaucoup plus que d'une donnée intellectuelle claire et précise. Sur ce terrain, en effet, nous ne pouvons considérer la justice qu'en tant que relation définie, connue comme nécessaire et agréée comme désirable, entre un acte et ses conséquences, que ces conséquences dépendent de lois naturelles (comme les maladies dues à l'intempérance), ou à des coïncidences encore mystérieuses (comme certaines

particularités des destins individuels ou collectifs), ou enfin de l'intervention humaine (comme la sanction imposée au délit).

Dans la nature, la régularité invariable de certaines conséquences est, pour l'homme, une constatation de fait ; il en résulte d'ailleurs un élément de sécurité fort appréciable, l'individu pouvant à l'avance prévoir et calculer un certain nombre de conséquences certaines. Aussi est-il porté à chercher la même précision dans ses rapports sociaux, car il craint naturellement tout arbitraire ou tout imprévu comme une menace. Il lui faut des lois sociales comme il y a des lois naturelles et il idéalise ces lois, même sévères, en raison de leur constance rassurante, et même s'il lui coûte des efforts pour s'y adapter. Ainsi, la fixité qui caractérise la loi devient l'élément essentiel de la justice, dès que l'homme s'y est adapté. Il suffit presque qu'une convention soit établie ou qu'une règle soit imposée depuis longtemps pour qu'elles soient considérées comme justes. La notion de justice répond, d'une certaine manière, à un sentiment d'équilibre, à une expérience de régulation, de compensation, d'effets antagonistes, qui peut coïncider avec toutes sortes d'observations naturelles ; elle se rapporte à la connaissance empirique du jeu des forces contraires dans le monde. On admet donc comme juste, puisque conforme aux lois naturelles, que les marées successives apportent et emportent leurs flots, que le temps détruit un jour ce qu'il a élaboré dans le passé, que la roue des siècles tourne, abaissant ce qu'elle a d'abord élevé et inversement, que l'enfant grandisse et que le vieillard se tasse vers la tombe. Mais cette justice établie n'est-elle qu'un jeu fortuit des forces naturelles, n'est-elle qu'une instabilité chaotique et vaine ou répond-elle à une finalité ? Sert-elle l'idéal de justice ?

L'homme sait bien que ses tribunaux et ses codes travaillent, si imparfaitement que ce soit, à assurer un ordre social, donc une sécurité, un progrès ; il sait que, malgré leurs défauts, ces organisations visent à un idéal dont il tire même un certain orgueil. Mais les lois cosmiques ou naturelles qui ne sont pas gravées sur ses tables et qui jouent au-dessus de sa volonté, sont-elles orientées vers une finalité semblable ? L'idéal de justice, cette aspiration sentimentale enracinée dans nos instincts, est-il servi aussi en dehors des législations humaines ? Tel est le problème que chaque homme s'efforce de résoudre différemment selon son affectivité propre.

De là est née l'idée d'une justice immanente, c'est-à-dire d'une régulation qui demeure toujours présente, enveloppée dans la vie elle-même, supérieure à toute intervention sociale, sorte d'entité mystérieuse, de postulat miraculeux auquel les hommes ont voulu croire comme à une consolation pour toutes les imperfections des sanctions humaines.

Cette croyance, jaillie des intuitions de l'instinct, échappe aux rationalisations et défie les explications logiques tant qu'on en cherche l'objet dans un monde inconnu et surhumain. Les esprits positifs l'ont, pour cela, traitée d'illusion superstitieuse et n'ont pas voulu s'arrêter aux exemples où une intervention mystérieuse du destin paraît vouloir punir le coupable qui a échappé aux sanctions des hommes. Pourtant, cette justice immanente dont la vie nous offre en réalité de très fréquents exemples, pourrait être intégrée dans notre compréhension rationnelle du monde si nous savions la situer sur son vrai plan. Nous pourrions l'appeler plus exactement justice intérieure.

Nous nous proposons d'entreprendre ici une étude semblable à celle que nous avons tentée précédemment pour la notion de destinée. La justice intérieure ne serait d'ailleurs qu'un aspect plus profond, l'aspect de finalité de cette destinée. Nous voulons montrer qu'une pareille entité existe comme un mécanisme de l'inconscient humain, en dehors de toute action humaine manifeste et extérieure, et sans qu'il soit nécessaire de la rapporter à une hypothèse religieuse quelconque. La justice intérieure s'explique par le jeu des facteurs inconscients et se révèle magnifiquement aux explorations psychanalytiques. Que ses effets soient conformes à notre plus haute conception éthique de la justice, ceci est fort improbable : il est beaucoup plus certain qu'ils répondent à des conceptions archaïques et quelque peu sauvages de la justice humaine.

Si la justice intérieure procède de l'instinct des hommes, nous devons, pour envisager le problème dans son ensemble et recueillir d'abord les éléments de compréhension nécessaires, étudier avant tout comment les hommes sont poussés à réaliser la justice dans leur comportement ou leurs institutions sociales, comment ils l'imaginent dans leurs croyances religieuses, comment ils l'expliquent dans leurs doctrines rationnelles : ce sera la première partie de ce travail. Dans la seconde, nous rechercherons ce qui se passe dans leur inconscient et comment le sentiment de justice travaille à leur insu ; nous verrons les effets considérables de cette entité intérieure et sa signification véritable par rapport à l'idéal conscient de justice.

**PREMIÈRE PARTIE**  
**LA JUSTICE ET LE CONSCIENT**

## CHAPITRE PREMIER

### Les Institutions

*Entre l'universelle guerre de subsistance et la solidarité ethnique, l'homme éprouve un intense besoin affectif de justice. Le stade primitif de libre vengeance se tempère sous la pression sociale : la vengeance se codifie, les arbitrages se constituent. La règle du talion est un premier essai d'objectivité qui s'atténue avec les compensations (amendes). La justice moderne s'efforce d'apprécier la responsabilité morale, abandonne l'idéal ancien de vengeance et de destruction haineuse pour s'acheminer vers un idéal de rééducation du criminel. Les impulsions primitives demeurent très puissantes et rentrent en jeu dès que le maintien social faiblit. Pour diminuer leur responsabilité, les juges se sont toujours efforcés d'obtenir des aveux (torture) ou ont fait intervenir une décision irrationnelle, de hasard (épreuves judiciaires, duel, jury) qui est souvent un appel à l'inconscient. Les hommes acceptent avec une extrême facilité ce genre de décision.*

Voyons donc ce que les hommes ont tenté pour faire régner la justice.

La vie, sur la terre, s'est développée sous un régime de guerre universelle. Le fait que chaque être, pour subsister, doive dévorer de la substance vivante, constitue la fatalité centrale autour de laquelle gravite le combat général. Manger les uns, ne pas se laisser manger par les autres, telle est la tâche immédiate et formidable qui, pour la plupart des animaux, absorbe, dès la naissance, toutes les facultés et toute l'énergie disponibles. L'évolution des êtres organisés montre, dans l'ordre universel, la course aux armements, l'acquisition laborieuse de tous les moyens d'attaque et de défense, de poursuite ou de fuite. Chaque espèce se perfectionne dans une arme spéciale : le mollusque dans sa coquille, le crustacé ou l'insecte dans son armure, ses pinces, ses dards, le serpent dans son venin, le loup dans sa gueule, l'homme dans sa main. La guerre est partout, dans les bois, dans les mers, sur la terre, dans l'air et pas un instant, depuis l'origine du monde, un seul animal n'a pu réaliser le maintien de sa vie sans une destruction perpétuellement renouvelée, sans une hécatombe méthodiquement poursuivie.

Cependant, parallèlement à cette guerre monstrueuse et pour y échapper, les individus ont cherché sans cesse des alliances et les ont réalisées presque dès l'origine sous la forme plus exceptionnelle de la symbiose ou d'un certain parasitisme, ou sous la forme plus constante et plus régulière du groupe ethnique. C'est un fait très général que les représentants d'une même race, quand ils sont équipés des mêmes armes, et de force égale, ne se combattent pas systématiquement dans les circonstances normales, mais leurs

conflits ne sont qu'accidentels ; ils s'efforcent plutôt de réaliser, en bonne intelligence, des associations offensives et défensives, cherchant un refuge à la guerre générale dans la solidarité avec leurs proches : ils évitent de se dévorer entre eux. L'accouplement des sexes vient ici sceller ou expliquer la paix et même la procréation féconde devient une force, précieusement entretenue, contre les ennemis communs. La sexualité pacifiante s'oppose ainsi aux cruautés alimentaires. Par ailleurs, la progéniture peut former des associations comme les colonies de polypiers, les sociétés d'insectes. Il semble même que cette tendance à l'unité collective et organisée trace la ligne d'évolution du protozoaire ou métazoaire aussi bien que la sociabilité de l'essaim ou de la nation, et même l'aspiration à l'union universelle des mystiques religieux.

Ainsi la guerre et la paix sont dans le monde dès l'origine, selon qu'il s'agit du tube digestif ou du sexe, forces contraires sur l'axe desquelles se trouve la destinée des êtres. Chacun doit donc régler son comportement entre ceux qu'il combat pour les manger et ceux dont il se sent solidaire en vertu de parenté ou d'accouplement, et nous voyons partout se tracer un compromis entre la concurrence individuelle, alimentaire, et la socialité ethnique, génitale, compromis ébauché, incertain, souvent imparfait, même chez nous, les hommes, qui souvent confondons encore possession et sacrifice, et mordons ceux que nous devrions aimer.

En effet, l'humanité, issue d'un tel univers en bataille, mais réalisant à un haut degré la vie sociale, montre dans ses institutions un compromis encore plus complexe entre la férocité destructrice et la solidarité conservatrice. D'une part, les rapports plus étendus et plus variés entre les individus, multiplient les sources de conflits ; d'autre part, les nécessités sociales de sécurité s'opposent à des destructions mutuelles trop étendues ou trop fréquentes. Le milieu humain, troublé par les luttes individuelles sur des intérêts trop particuliers, auxquels il ne peut s'intéresser, tend à réprouver celles-ci et à les réduire, au besoin en s'unissant pour frapper les fauteurs de troubles. Ces contradictions ont naturellement sollicité l'intelligence humaine et l'ont amenée précisément à concevoir une régulation fixe. On peut penser que ces problèmes résultant d'un conflit d'instincts (instinct individuel d'agression, de vengeance, et instinct social s'exprimant par la crainte du ressentiment des voisins) ont aiguillonné en grande partie les progrès de la civilisation au point que la naissance et l'évolution du Droit marquent très exactement les perfectionnements humains.

Si nous regardons l'histoire des institutions humaines, en ce qui concerne la justice, c'est-à-dire le règlement des conflits entre individus dans le sein de la collectivité, nous y trouvons un long et difficile cheminement depuis les rigueurs excessives de la concurrence individuelle, cruelle et implacable, jusqu'à une affirmation plus claire de la solidarité, bienfaisante et pitoyable.

D'abord, on est frappé par le fait que la sanction du délit réponde, chez les hommes, en général, à un impérieux besoin. Chacun souhaite la punition du coupable et la récompense du juste avec une espèce de passion qui déborde infiniment le souci conscient et raisonnable de faire respecter un ordre avantageux pour tous. Dans cette passion même apparaît le caractère instinctif du sentiment de justice, né sans doute des

nécessités sociales à l'origine, mais fixé comme un but en soi et devenu un idéal moral. D'ailleurs, par le processus affectif de l'identification, chacun projette sur le coupable la haine qu'il a accumulée contre tous ceux qui lui ont fait tort et sur la victime tout l'attendrissement qu'il a eu sur lui-même au cours des dommages subis, de telle sorte qu'en voulant venger les intérêts d'autrui, chacun poursuit, par dérivation, ressemblance ou substitution, ses propres ressentiments. C'est pourquoi les institutions de justice se montrent nettement empreintes de l'affectivité des individus qui les ont créées ou qui les acceptent, selon leur degré de sensibilité et de compréhension.

D'une manière générale, nous voyons les institutions de justice évoluer d'un premier stade, où elles constituent une satisfaction de vengeance donnée à la société sur le coupable, en éliminant ce dernier par une mort plus ou moins cruelle, par l'exil ou la prison (morts symboliques et atténuées), à un stade plus perfectionné visant à l'amendement du coupable, à le détourner de ses tendances asociales, à faciliter son adaptation, autant pour son bien que pour l'avantage de la collectivité qui pourra le réintégrer ultérieurement ou l'utiliser dans certaines conditions, solution évidemment plus savante et plus économique, mais qui implique le renoncement, de la part de la société, à la férocité haineuse du premier stade. En somme, le processus de justice passe progressivement de la destruction à la guérison, de l'élimination brutale à un effort d'incorporation, de la guerre destructrice à la paix régénératrice.

Dans l'état tout à fait primitif, il n'existe pas de droits sociaux. Le plus fort dispose du plus faible à sa fantaisie et ce dernier ne peut compter sur aucune protection certaine : il doit s'efforcer de plaire aux puissants, de les servir et de gagner ainsi leurs bonnes grâces. C'est en quelque sorte le régime de l'esclavage à la force. On trouve un rappel de ce stade social chez les enfants, avec les brimades de la vie scolaire, toujours réservées aux « nouveaux », plus petits et sans alliances dans la place. Ce régime développe chez celui qui en est victime un intense désir de se venger ou du moins de renverser la situation à son profit, et la réaction la plus instinctive consiste à imposer à d'autres des souffrances égales ou même pires dès qu'on en a le moyen et bientôt, chez chaque membre de la communauté, le désir de nuire n'est plus tempéré que par la crainte de la vengeance. Naturellement, pour des peuples qui en seraient restés à ce point, il n'existe aucune administration de justice : celui qui se sent lésé se venge s'il le peut et comme il le peut, de celui qui l'a offensé. La famille ou les voisins interviennent le moins possible et seulement quand leur sécurité ou leur ressentiment se trouvent réellement intéressés. Dans ces cas aussi, il n'intervient ni pitié ni merci. Chacun ne peut compter que sur soi pour garantir sa sécurité. Il importe donc de se débarrasser le plus radicalement possible de tous ceux qui ont de mauvaises intentions et la mort devient presque toujours le but immédiat de ces vengeances. La sécurité n'est complète et définitive que lorsque l'ennemi est tué, toute autre sanction comportant le grave danger d'une reprise ultérieure d'hostilités. En outre, une expérience psychologique toute rudimentaire enseigne à intimider les adversaires et plus cruelle est la vengeance, plus respecté son auteur. Il ne s'agit donc pas seulement, dans l'acte de vengeance, de satisfaire un sentiment d'amour-propre pour sortir de la situation inférieure de victime et passer à l'état honorifique de vainqueur, mais il s'agit encore de prévenir, autant que possible, toute velléité d'attaque ultérieure.



Naturellement, un pareil statut est tout entier basé sur le droit du plus fort, droit absolu et incontesté, et il paraît juste aux primitifs. Ceux-ci sentent comme normal, donc équitable, parce que conforme aux lois de l'instinct et fixé par l'habitude, que le plus puissant impose le régime de son bon plaisir. Le moyen de réussir consiste à être physiquement fort ou adroit, comme il consiste aujourd'hui à être intellectuellement habile pour trouver de bons arguments ou faire jouer d'utiles influences morales ou autres, mais ce qui caractérise ce stade initial, c'est, plus que la nature musculaire ou intellectuelle du conflit, la disproportion habituelle entre la vengeance et l'offense, la seule prophylaxie valable étant la suppression de l'accusé et de tous ceux qui seraient capables de le soutenir.

Une telle prophylaxie par la force et par la peur est difficile à maintenir longtemps, à moins d'une puissance exceptionnelle ou de circonstances rares. Le plus souvent, pareil procédé a pour effet d'engendrer des vendettas indéfinies et d'allumer une guerre plus ou moins étendue dans des groupes qui auraient tout intérêt à maintenir leur neutralité. D'autre part, il apparaît, à un moment donné, que les intérêts en cause dans le conflit initial n'intéressent plus personne et une réaction se dessine contre l'extension des discordes. Une réaction se dessine également contre l'accroissement excessif des puissances individuelles qui n'ont pas à faire valoir le prestige ou les responsabilités du chef, et la collectivité se coalise contre celui qui prend sur ses adversaires isolés trop de puissance ou trop de rigueur, devenant un danger pour tous. Ainsi, par toutes sortes de mécanismes réactionnels, la vie sociale tend à régler, canaliser, réduire les conflits individuels, le plus souvent en vertu d'exemples antérieurs ou d'habitudes prises spontanément. Telle est l'origine du Droit, sorte de cristallisation en formules connues des moyens de se venger.

Or, de ce stade primitif partent deux lignes de développement. Selon la première, la vengeance personnelle se codifie d'après certaines coutumes approuvées par l'entourage. Selon la deuxième, la communauté se charge elle-même de l'œuvre de justice, c'est-à-dire, primitivement, de la vengeance.

La réalisation de la vengeance par l'intéressé a laissé des vestiges importants dans beaucoup de législations et aujourd'hui encore, si éloignée soit-elle de l'esprit de notre Code, quand nos tribunaux acquittent le mari trompé qui a tué la femme infidèle ou le rival, ils reconnaissent en quelque sorte, cette vengeance comme un droit : il s'agit ici de la vengeance immédiate. La vengeance tardive a pu être cherchée dans le duel, mais le caractère principal de cette institution est le moyen de régler des conflits pour lesquels les tribunaux seraient plus ou moins incompetents, et nous reviendrons plus loin sur ce point. De toute façon, la vengeance par l'intéressé se trouve soumise, par la société, à toutes sortes de restrictions : immédiate, elle n'est tolérée que pour une catégorie très précise d'offenses <sup>[1]</sup> ; ultérieure, elle est soumise à un ensemble de conventions qui en règlent soigneusement toutes les modalités.

<sup>1</sup> Dans la Chine ancienne, le Tribunal ne s'occupait que des délits contre l'État, la religion, la famille. Dans l'Inde, le Code de Manou (VII-4-7) ne prévoit que dix-huit sortes de délits pour le Tribunal. Pour le reste, la justice personnelle était admise dans une certaine mesure.

À vrai dire, c'est seulement le développement du lien social et de la sécurité en résultant, qui peut imposer et faire admettre de pareilles restrictions. C'est seulement dans la mesure où il se sent approuvé, protégé par une collectivité puissante, que l'individu peut renoncer partiellement à la satisfaction de se venger toujours comme il le souhaiterait <sup>[2]</sup> ; c'est ainsi que la vie sociale apporte les premières restrictions au droit du plus fort. L'instinct individuel tendrait à pousser la vengeance aux plus extrêmes limites (l'offensé trouve toujours que l'offenseur n'est pas assez puni par la loi) s'il ne rencontrait à une certaine limite la réprobation sociale. Pour qu'on puisse parler de justice, il est nécessaire qu'apparaisse une proportion définie entre le délit et le châtement, et pareille justice n'est possible que lorsqu'elle s'exerce sous le contrôle ou par l'intermédiaire de tiers. Les guerres, les révolutions nous montrent à quels excès peut atteindre la cruauté d'hommes dits civilisés, une fois ce contrôle suspendu ou aboli. Les pouvoirs établis eux-mêmes peuvent établir une échelle de châtements presque aussi excessive que le sadisme spontané et primitif des individus isolés. Les Chinois ont atteint dans ce domaine ce qu'il y a de plus affreux : le moindre vol est encore, chez eux, puni d'une mort atroce. Cette cruauté a persisté malgré l'influence et les efforts de la religion bouddhiste. Après les Chinois et quelques peuples sauvages, assez rares d'ailleurs, c'est le Droit romain avec ses tortures et l'Église romaine avec ses bûchers d'inquisition qui ont montré, dans leurs codes réguliers, la pire cruauté. S'il s'est produit, aux X<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, une réaction d'inspiration religieuse contre la peine de mort, ce n'était que pour la remplacer par d'horribles mutilations (telles que la crevaisson des yeux ou la castration indiquées par un édit de Guillaume le Conquérant).

Cette sévérité extrême de la législation s'apparente évidemment avec l'instinct rudimentaire de vengeance chez le primitif et caractérise une forme de justice très arriérée, celle qui poursuit la destruction haineuse du coupable.

Sans doute, le châtement est une attribution de la puissance Sociale et représente la réaction émotive de la collectivité ; à ce point de vue, Abel Rey prétend avec raison que la vengeance individuelle diffère en tous points de la peine infligée par l'autorité sociale <sup>[1]</sup>. Pourtant, il ne paraît pas niable que la peine soit conçue à l'origine comme une vengeance sociale et qu'à ce titre, elle présente au moins des rapports d'analogie avec la vengeance individuelle. Du point de vue psychologique, il faudrait étudier la manière dont beaucoup de parents punissent leurs enfants et on ne tarderait pas à retrouver ce caractère vindicatif dans leurs répressions. D'ailleurs Abel Rey reconnaît que la peine primitive n'est que la mise en œuvre d'un besoin purement brutal.

Un grand progrès a été réalisé quand les législations ont manifesté la volonté d'instituer un châtement aussi égal que possible au crime et ont adopté la règle du talion. Il est évident qu'un pareil usage constitue encore une vengeance, — et il serait bien difficile de lui découvrir une autre finalité, — mais une vengeance où l'impulsion instinctive se

<sup>2</sup> On lit dans la Bible : « A chaque blessure qui m'est infligée, je tue un homme ; à chaque meurtrissure, un adolescent. Caïn se venge sept fois ; Lémec se venge soixante-dix-sept fois. »

<sup>1</sup> Abel REY. *Logique et Morale*, Paris, 1916, p. 922-925.

trouve en tous points limitée par un critérium objectif. On peut dire que le talion représente le premier effort d'objectivité et marque en cela un stade nettement supérieur à celui de la vengeance passionnée dont nous venons de parler. Or ce talion a inspiré des législations bien antérieures à celles que nous avons décrites, tant il est vrai que le progrès n'évolue pas en ligne continue dans le temps ; il arrive au contraire que des aspirations, les unes arriérées, les autres perfectionnées, qui coexistent dans les sociétés humaines selon le niveau des individus, prennent tour à tour le pouvoir de se réaliser, au hasard des fluctuations politiques, tantôt les plus viles, tantôt les plus nobles. Il faut dire aussi que toute législation pratique résulte d'un mélange complexe de principes, les uns rationnels et d'inspiration plus élevée, les autres instinctifs et vraiment sauvages.

Quoi qu'il en soit, le talion apparaît dans le vieux Code des XII Tables chez les Romains. Il forme le fond du Code israélite et se trouve proclamé dans l'Exode (« Œil pour œil et dent pour dent »). On lit dans les Nombres : « Si quelqu'un frappe avec le fer et que celui qui aura été frappé meure, il sera coupable d'homicide et sera lui-même puni de mort... S'il frappe avec un instrument de bois et que celui qui en aura été frappé en meure, sa mort sera vengée par l'effusion du sang de celui qui l'aura frappé. Le parent de celui qui aura été tué tuera l'homicide ; il pourra le tuer aussitôt qu'il l'aura pris (XXXV, 16-19). » L'idée de vengeance est ici clairement exprimée. Le talion inspire de même le Code égyptien d'Hammourabi : « Si un homme, proclame l'article 200, fait tomber la dent d'un homme qui est son égal, on lui en fera tomber une. » Le Code de Mahomet, qui est une réaction contre la pratique des vendettas, prend également le talion pour base : les blessures causées, par exemple, doivent être vengées par le plus proche parent de la victime. Quoique marquant un progrès judiciaire certain, le talion existe chez des peuples tout à fait primitifs. Chez les nègres africains, la mutilation est punie par talion [<sup>1</sup>]. Chez les Australiens, l'homme qui a injurié doit recevoir de l'offensé un coup sur la tête ; celui qui a blessé doit recevoir de sa victime la même blessure [<sup>2</sup>]. On voit le talion subsister au Moyen Âge et prendre quelquefois une forme grotesque : c'est ainsi qu'en Angleterre, selon les *Leges Henrici*, un homme qui en avait tué un autre en tombant sur lui du haut d'un arbre était condamné à subir de la même façon la chute d'un parent de la victime, grimpé sur le même arbre [<sup>3</sup>].

Mais le plus remarquable, à ce stade de développement juridique, c'est que la responsabilité n'est pas limitée au coupable, ce qui assombrit assurément l'idéal d'objectivité et marque un trait régressif : du stade de la libre vengeance subsiste ce sentiment que la famille, l'entourage, dont le coupable est solidaire, sont intéressés dans l'affaire au même titre (et en sens inverse) que la société qui prend en mains l'action judiciaire. Les proches sont donc censés prendre parti pour le coupable comme ceux de la victime prennent parti pour elle, et on ne trouve pas injuste de les frapper à la place du criminel ou en même temps. La Bible promet des punitions aux enfants et aux petits-enfants de l'homme injuste, sur une longue échelle de générations. Non seulement les Australiens, les nègres, les Chinois, les Indiens d'Amérique, à défaut du coupable,

<sup>1</sup> POST. *Afrikanische Juris prudenz*, 1887, et Oldenburg, 1895.

<sup>2</sup> CURR. *The Australian Race*, 3 vol. Melbourne, 1866-1877, I, P. 339.

<sup>3</sup> PALLOCK et MAITLAND. *The History of English Law before Edward I*, 1898, II, P. 470.

mettent à mort ses parents ou ses enfants, le Code égyptien d'Hammourabi va plus loin, ainsi : « Si le constructeur d'une maison est en défaut et si la maison, en s'écroulant, tue le propriétaire, le constructeur sera mis à mort (article 229) . Mais « si le fils du propriétaire a péri, on mettra à mort le fils du constructeur », (art, 230). Enfin, « si c'est un esclave qui périt, le constructeur devra en fournir un autre ».

Cependant, avec le pouvoir croissant des autorités, la loi du talion tend à s'adoucir. D'abord interviennent des raisons utilitaires : contestations sur la culpabilité et difficulté, en dehors du flagrant délit, à proclamer un jugement accepté de tous, puis crainte de créer trop de mécontentement et de susciter des vengeances, enfin intérêt matériel de la collectivité qui assume la justice et avantage à remplacer souvent la peine de mort par une amende dont tous profiteront : victime ou ses ayant droit, juges ou membres du clan. En vérité, ce système de compensation n'est applicable que lorsque le juge dispose d'un fort pouvoir exécutif pour exiger le paiement et imposer sa décision aux plaignants. Ainsi Post donne la liste de dix peuples africains chez lesquels l'amende est applicable à tous les délits, et il en mentionne trois autres chez lesquels le crime seul ne peut être ainsi racheté [1]. Chez les anciens Germains, le crime et le rapt seuls étaient punissables de mort ; les autres délits faisaient l'objet d'une amende [2]. Chez les Indiens de la Californie centrale, le meurtre d'un homme est taxé d'une amende de dix chapelets de coquillages, celui d'une femme d'une amende de cinq chapelets [3]. Un tel système de compensation prévaut encore chez les Malais, en Nouvelle-Guinée, chez les Kalmouks, les Kirghiz, les Bédouins, les Somalis, les nègres de la côte occidentale, les Congolais de l'intérieur, etc.

À ce stade s'établit tout un tarif proportionnant le châtement à la faute. Le taux de l'amende dépend du rang de la victime et de sa catégorie : un adulte vaut plus qu'un enfant, un homme plus qu'une femme, une personne libre plus qu'un esclave. Le célèbre Code d'Hammourabi réserve le talion pour les offenses à des personnes de qualité, tandis que l'amende est applicable s'il s'agit de victimes moins considérées. Ainsi, si un homme a frappé la fille d'un patricien et l'a fait avorter, il paiera dix shekels d'argent ; si la victime meurt, on mettra à mort la fille du coupable. Mais si c'est la fille d'un plébéien qui est en cause, l'agresseur n'aura à payer que cinq shekels pour l'avortement et s'acquittera du décès avec une demi-mine d'argent (art. 209 à 212). Dans ces jurisprudences, le tarif varie singulièrement non seulement selon les peuples, mais encore selon les localités : ainsi, dans l'Angleterre du Moyen Age, l'effusion de sang était passible d'une amende de 7 schillings 4 à Lewes, mais de 40 schillings à Shropshire [4]. Il arrive souvent, dans ces systèmes, que l'offensé puisse ne pas accepter l'amende et réclamer le talion : ainsi le Capitulaire de Charlemagne de 802 enjoint aux familles d'accepter, en cas de crime, la compensation en argent pour ne pas augmenter le mal [5]. En général, cependant, la facilité de payer un délit par une amende, même soumise au gré du demandeur, demeurerait le privilège de certaines classes sociales (les esclaves ne bénéficiant naturellement pas de cet adoucissement juridique) ou surtout d'une collectivité (les étrangers s'en trouvant

<sup>1</sup> L. c., t. II, p. 30.

<sup>2</sup> WAITZ. *Deutsche Verfassungsgeschichte*. Berlin (s. d.), t. I, P. 437.

<sup>3</sup> POWERS. *Tribes of California, Contrib. to North America Ethnology*. 1877. t. III.

<sup>4</sup> PALLOCK ET MAITLAND, *l. e.*, t. II, p. 457.

<sup>5</sup> JENKS. *Law and Politics in the Middle Ages*. London (Murray), 1919.

exclus). C'est un trait caractéristique de ce stade de justice que de se limiter au clan et de montrer plus de sévérité hors de là. Par ailleurs, la responsabilité à l'amende, encore plus qu'à la peine corporelle, est considérée comme collective et étendue à toute la famille du criminel. Si étrange que ceci paraisse, nous ne devons pas oublier qu'à une époque encore très proche, un fils pouvait prendre la place de son père en prison pour dettes.

L'attribution exclusive de la responsabilité au coupable est loin de constituer une notion élémentaire, et les législations n'y arrivent qu'assez tard. Nous avons vu le Code d'Hammourabi faire périr fils pour fils, fille pour fille. Il en est de même en Chine si un homme tue quatre membres d'une famille, il doit être supplicié et ses enfants mâles, quel que soit leur âge, doivent mourir avec lui, en nombre égal à celui des victimes. Selon Post, un enfant de dix ans a pu être condamné à périr pour les crimes de son père et d'autres enfants furent châtiés pour les mêmes raisons [1]. On retrouve cet usage en Corée, au Japon, et la France, pour punir des crimes politiques, a pu fournir de pareils exemples jusqu'à la Révolution et même pendant. D'ailleurs, dans le but de sauvegarder sa dignité, l'autorité éprouve le besoin d'exercer une sanction pour chaque faute commise, sans aucun souci d'une rétribution adéquate et, dans l'ignorance du vrai coupable, la punition collective demeure en honneur dans nos écoles, nos casernes et nos prisons. Dans les mêmes conditions et quand l'autorité judiciaire se sent assez puissante pour être inattaquable, on a pu, sciemment, frapper des innocents dans le désir de « faire un exemple ».

Si le talion reflète exclusivement l'idéal de vengeance, il est évident que toutes ses atténuations, telle que l'amende, marquent l'aurore d'un nouveau stade dans la conception de la justice. On peut dire que le nouveau point de vue regarde moins le désir de venger la victime que celui de maintenir l'ordre public. Ce n'est plus le criminel en tant que personne. que la justice combat, mais plutôt le crime en tant qu'abstraction. En vérité un tel stade, bien qu'en voie de réalisation évidente, est loin d'être pleinement atteint dans nos jurisprudences les plus avancées, encore encombrées de survivances archaïques. Pourtant, l'idée moderne de justice, en son point actuel d'évolution, diffère, en beaucoup d'égards, des conceptions primitives ; elle émane évidemment d'aspirations affectives plus affinées chez nos contemporains. Un des plus importants caractères est l'abolition — du moins théorique — de la responsabilité collective, mais il fallut pour y arriver admettre le principe de la liberté individuelle et souscrire à la Déclaration des Droits de l'Homme. Nous avons vu qu'en pratique la responsabilité collective n'est pas entièrement éliminée. Si la responsabilité juridique est strictement individuelle en ce qui concerne la contrainte par corps, ceci n'empêche pas la famille d'être touchée financièrement par les amendes imposées au coupable.

Un autre caractère important de la justice moderne est l'effort tenté pour évaluer la responsabilité morale, une fois affirmée la culpabilité, et pour modifier en conséquence la pénalité.

La distinction entre le crime intentionnel et l'accident n'est pas très claire dans l'esprit des primitifs qui sont tentés de chercher dans tous les cas la manifestation d'un esprit malin,

<sup>1</sup> POST, *l. c.*, t. II, p. 164 et 226.

une sorte de possession. Chez les Juifs, par exemple, l'Exode prévoyait, pour les auteurs d'un homicide par imprudence, l'exil dans une cité-refuge au lieu de la peine capitale (XXI, 13,41). Le *Deutéronome* (XIX, 4-6) cherche à définir l'homicide accidentel « quand l'auteur de la mort ne haïssait pas préalablement la victime [2] ». Cependant, par une curieuse contradiction, l'Exode prévoit non seulement la punition d'animaux (comme le Zend-Avesta) mais prescrit encore des mesures contre les objets inanimés d'un crime ou d'un accident, lesquels doivent être détruits ou vendus : là, l'idée d'une influence magique semble persister, mais comment, dans ces conditions, apprécier la responsabilité des fous, des idiots, des mineurs ? Notre jurisprudence comporte des contradictions analogues : on acquitte généralement l'auteur d'un crime passionnel, mais le conducteur d'automobile qui a eu un accident peut être traîné en prison avec les plus méprisables bandits. Quant à la punition des objets, on en trouverait encore quelques exemples actuellement : aux États-Unis, dans l'état de New-Jersey, l'automobile qui a causé une mort accidentelle est brûlée par les autorités du lieu.

Tout ceci n'empêche pas la justice moderne de vouloir apprécier la responsabilité morale et régler ses sanctions d'après ce facteur. Ainsi, à l'ancienne vengeance exercée contre l'auteur du délit, se substitue en quelque sorte l'expiation d'une intention coupable. La société admet plus ou moins que le mal causé peut cesser d'appeler une souffrance compensatrice pourvu que soit punie la volonté de nuire, seul élément qui doit être frappé ; c'est du moins un idéal qui tend à se réaliser parmi d'autres desiderata. Beaucoup de contradictions résultent de la confusion entre différents points de vue qui devraient être soigneusement distingués. D'une part, en effet, tout acte délictueux, pourvu qu'on en analyse les mobiles psychologiques avec assez de finesse et en sachant faire intervenir les facteurs inconscients, se montre suffisamment déterminé pour qu'on puisse admettre qu'il n'était pas libre : on comprend qu'un autre individu, dans les mêmes circonstances, aurait réagi autrement ; on discerne également les mécanismes personnels qui devaient le faire agir ainsi et on sait, par la psychopathologie, toute la puissance de pareils mécanismes. Ainsi la conclusion psychanalytique du problème de la responsabilité, nettement formulée par Alexander et Staub [1], consiste à nier catégoriquement cette responsabilité. Et ceci constitue ce qu'on pourrait appeler le point de vue scientifique du problème, mais on peut encore discuter sur le point de vue que Pichon appelle métaphysico-moral, selon lequel une responsabilité réelle pourrait jouer derrière ces déterminations psychologiques, portant l'accent dynamique soit sur la force perturbatrice, soit sur la force de résistance, permettant au mécanisme psychique de se déclencher ou non, dirigeant ce déclenchement vers une dérivation permise, une sublimation ou lui permettant d'aboutir au crime réel [2]. Et comme la description d'un mécanisme ne rend pas compte de la nature des forces qui y jouent, le problème métaphysique du pourquoi ne saurait jamais être clos par la description scientifique du comment. Il résulte de tout ceci que la responsabilité absolue se trouve répétée dans un domaine qui ne présente guère de possibilité de communiquer avec le domaine précédent.

---

<sup>2</sup> Voir encore *Nombres*, XXXV-15, 20, 21, 24.

<sup>1</sup> ALEXANDER ET STAUB. *Der Verbrecher und seine Richter*. Wien, 1929.

<sup>2</sup> Cf. Dr E. PICHON in *Revue Franç. de Psychanalyse*, 1929, n° 3, P. 551-555.

Mais, à côté de ces considérations théoriques on ne saurait négliger le point de vue juridico-social ni oublier que les institutions juridiques, émanées de l'instinct social des hommes, ont pour mission de satisfaire aux exigences de cet instinct. Sur ce plan, les sanctions apparaissent comme nécessaires, non seulement dans un but pratique, pour constituer des représentations freinatrices de la désapprobation sociale chez l'individu porté à mal agir, mais encore pour satisfaire au puissant besoin affectif de punition qui existe dans l'inconscient de la foule et qu'on ne saurait troubler sans risquer des réactions extrêmement graves.

En pratique, la juridiction ne va pas jusqu'au fond de ces problèmes ; l'appréciation de la responsabilité reste à l'état d'ébauche et de convention ; ses éléments d'information psychologique demeurent rudimentaires. Ainsi la détermination de la préméditation criminelle recourt à des critères arbitraires : un paragraphe du Code portugais stipule qu'un crime est prémédité si l'on peut établir que le dessein de tuer a existé au moins vingt-quatre heures avant l'acte, comme si cette mesure pouvait présenter quelque valeur dans le domaine moral. D'autre part, l'irresponsabilité n'est guère invoquée que dans des cas nettement pathologiques et très limités aux psychoses. Cette appréciation, étrangère aux catégories du Code, est demandée par le tribunal à l'expert psychiatre, mais la tâche de ce dernier est assez conventionnelle ou arbitraire ; il n'est pas d'usage que les névroses tiennent une grande place dans son évaluation. D'autre part, la conception de responsabilité atténuée constitue un compromis qui obscurcit encore la question, dans l'impossibilité où on est de mettre quelque précision objective sur l'importance des facteurs envisagés. Enfin, la justice veut tenir compte, pour apprécier la responsabilité, non seulement des facteurs psychopathologiques, mais encore des facteurs passionnels jouant chez l'homme normal, et ici toute possibilité d'évaluation compétente faisant défaut, on a établi cette singulière institution du jury dont l'effet est de limiter la décision des magistrats compétents par les réactions de personnes à qui il n'est demandé qu'une note sentimentale. Le verdict combine le facteur rationnel du juge au facteur affectif du juré, pris comme indicateur des fluctuations de la foule. En raison de ses incertitudes, la tâche morale du magistrat serait trop lourde si elle n'était pas tempérée par l'action d'un facteur irrationnel, chaotique. Cet appel au hasard ou, en définitive, à l'inconscient, présente pour notre étude un intérêt considérable. Il est d'ailleurs loin de constituer un fait nouveau dans la procédure ; il représente au contraire la curieuse survivance moderne d'un principe très ancien et sur lequel nous reviendrons plus loin.

Un autre caractère de la justice moderne consiste à défendre les droits de la victime, sans se contenter de réprimer le délit, en ordonnant des restitutions, dédommagements. Sans doute, la justice primitive poursuivait quelquefois ce but, mais une telle action a toujours été secondaire, à côté des interventions punitives et le plaignant a toujours eu la tâche compliquée ou dangereuse. C'est ainsi que, dans beaucoup de législations anciennes, il s'exposait, en perdant son procès, à une punition égale à celle qui aurait frappé son adversaire, s'il avait gagné. Aujourd'hui le plaignant se contente de dénoncer le coupable : il n'est plus exposé qu'aux lourdes charges financières du procès, s'il ne peut établir suffisamment ses droits. En tout cas, le tribunal, actif tant qu'il s'agit de punir le coupable, reste passif en ce qui concerne l'établissement des droits du plaignant. C'est dans ce sens que le Code soviétique de 1922 a voulu réaliser un progrès, rendant la procédure rapide,

peu coûteuse, donc la justice réellement accessible à tous, conférant un rôle actif au tribunal pour aider le plaignant à trouver ses preuves et pour s'opposer à toute tentative d'embrouiller le procès. Par ailleurs, la justice demeure bien souvent inaccessible « à la veuve et à l'orphelin », et il est clair que son rôle de défense de l'innocent pourrait être singulièrement perfectionné.

Les lois modernes ont aboli théoriquement tout droit des particuliers à se faire justice eux-mêmes, puisque le tribunal se charge de tous les conflits possibles. Pratiquement, comme nous l'avons vu, les acquittements systématiques de certains crimes passionnels semblent indiquer que dans l'âme des jurés subsiste le sentiment primitif d'après lequel la justice personnelle est légitime quand les affaires sexuelles sont en jeu. Il y a deux ans, un commerçant parisien fut acquitté, qui, dans un attentat direct et préparé, avait abattu d'un coup de revolver l'amant de sa femme. Or, même dans l'ancienne législation chinoise, il aurait été puni [1]. De même fut acquittée la femme d'un homme politique ayant tué le directeur d'un journal parisien, le prétexte invoqué en justice étant d'éviter une publication compromettante pour sa vie intime.

On a observé les mêmes contradictions en ce qui concerne le duel en France, le jury des Assises acquittant en général les cas graves, tandis que le tribunal correctionnel condamnait invariablement les cas bénins. Il est clair que, sur ce point, le sentiment collectif suit difficilement le principe théorique.

Enfin, la justice moderne se caractérise par l'abandon progressif des cruautés exercées corporellement sur l'accusé ou le coupable. La peine de mort, décriée en principe, est, en pratique, de moins en moins appliquée. En dehors de pays comme l'Angleterre, qui ont conservé le fouet, les châtiments corporels sont remplacés par des mesures qui, théoriquement, ne peuvent plus être douloureuses que pour le sentiment : amende, prison, déportation, travaux forcés. La torture ne fut abolie en France que le 1<sup>er</sup> mai 1788. Reste à savoir si, pratiquement, des sévices ne sont pas exercés sur les détenus, depuis le classique « passage à tabac » jusqu'à des violences pires. En tout cas, la cruauté, le sadisme des gardes-chiourmes peut toujours s'exercer par des négligences matérielles ou des offenses d'ordre affectif, sans risquer une grande réprobation, tant le sentiment populaire est encore proche des pratiques barbares.

Dans l'ensemble, les criminologistes et les magistrats ont compris progressivement l'erreur pratique d'un traitement cruel dont l'effet pratique n'est pas de détourner du crime mais d'exciter le sadisme. La législation chinoise paraît en avoir donné une expérience concluante. Pourtant, la flagellation anglaise et la bastonnade coloniale conservent quelques partisans : elles correspondent, en tout cas, à un stade inférieur du sentiment de justice. L'opinion courante s'accorde avec la Déclaration des Droits de l'Homme selon laquelle le droit de punir est limité par les lois de la nécessité, ou admet avec l'Assemblée de 1791 que « les châtiments n'ont pas seulement pour but de punir mais de réformer le coupable ».

---

<sup>1</sup> Cf. ALABASTER. *Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law*, Londres, 1889, p. 5-6.



Avec ces idées, on devait accorder à la prison une importance toute particulière. On avait cru qu'en dépouillant de violences ce vieux procédé d'élimination du coupable, on en ferait une occasion de méditations morales, une invitation à regretter l'acte coupable, à cause de ses conséquences, et à prendre de saines résolutions. Cependant, avec l'expérience, il a fallu reconnaître que la prison est psychologiquement destructrice et que le criminel dégénère encore au lieu de s'y amender. Dès 1839, des auteurs comme Frédérick Hill ont commencé un mouvement d'opinion dans ce sens. Certains États des États-Unis ont adopté le système Elmira, d'après lequel la durée de pénalité n'est pas entièrement déterminée par la sentence des juges, mais dépend de la conduite du criminel pendant sa détention. Le Code soviétique de 1922 tend à remplacer le plus possible la prison par des amendes ou du travail obligatoire sans détention ; les prisonniers eux-mêmes voient leur sort adouci, notamment en ayant droit, chaque année, à quinze jours de vacances à passer dans leur famille.

Partout apparaît une tendance à rendre moins pénible la situation du prisonnier, à réduire son isolement social, à lui fournir au contraire des conditions favorables pour une adaptation meilleure au milieu, en un mot à l'éduquer. L'étude, toujours en progrès, de la psychologie criminelle, au fur et à mesure qu'elle fait reculer la notion de responsabilité, introduit l'idée que le délinquant est généralement un malade, élargit le rôle du médecin ou du psychologue aux dépens des attributions proprement judiciaires, et mène à la conclusion que le but désirable est encore plus une guérison qu'une expiation.

Cet idéal, encore bien éloigné d'une réalisation complète, marque sans doute l'idéal le plus élevé que nous puissions actuellement concevoir de l'idée de justice. En tout cas, il est dès maintenant assez formulé et assez conscient pour qu'on puisse assigner à la ligne d'évolution des institutions judiciaires une direction de socialisation et de solidarité. La société actuelle, au lieu de chercher, comme primitivement, à éliminer haineusement le coupable, poursuit la solution plus économique de le ramener à l'état normal, à la santé morale, pour l'intégrer en elle-même et tirer tout le parti possible de son individualité. La réaction instinctive la plus primitive contre tout élément désagréable consiste toujours en un effort de suppression, rappel de l'état de guerre primordial. La tendance à utiliser, après élaboration et transformation favorable des énergies causes de trouble, n'apparaît que tardivement mais apparaît partout. Le progrès est pacificateur et utilitaire. Ainsi s'est-on comporté avec les fous : après les avoir chargés de chaînes, battus, voire brûlés vifs comme possédés du diable, on s'est avisé d'essayer de les comprendre pour les soulager et même d'en tirer tout le rendement social possible comme dans certaines colonies où les plus adaptables sont sollicités à travailler et à se rendre utiles. En ce qui concerne l'état d'esprit des hommes à l'égard des maladies en général et l'évolution des conceptions médicales, nous avons indiqué ailleurs [<sup>1</sup>] une marche exactement parallèle.

Mais la conception sociale de justice a évolué avec lenteur et au milieu de mille obstacles, car tous ses perfectionnements ou ses reculs dépendent de la solidité des cadres sociaux et de la sécurité qui en résulte.

---

<sup>1</sup> R. ALLENDY. *Orientation des idées médicales*. Paris (Sans Pareil), 1928.

La justice est toute utilitaire et pratique. Chez les primitifs, elle limite son action au clan et marchande ses avantages à l'importance sociale de l'intéressé : l'esclave, qui n'a pas de propriété, ne reçoit aucune garantie juridique. La femme, qui ne prend pas part à la vie politique et que la législation traite en mineure, se trouve désavantagée devant les tribunaux. Aujourd'hui même la femme mariée rencontre toutes sortes d'entraves dès que le mari ne la soutient plus d'autorisations et de signatures. Les enfants, qui n'ont pas droit de propriété, n'ont, comme les esclaves antiques, aucun statut légal et se trouvent livrés entièrement au bon plaisir des parents. Sans doute l'infanticide et les sévices graves sont-ils punissables théoriquement, mais en pratique les pouvoirs publics éprouvent la plus grande répugnance à intervenir contre les parents tortionnaires et ne s'y résignent qu'à la dernière extrémité, les victimes n'ayant pas d'importance sociale. Avec les conseils de guerre et la justice militaire, nous connaissons encore la justice de clan et d'exception : la sévérité des peines varie avec le danger collectif.

La justice ne tient donc qu'aux nécessités intérieures de la communauté protectrice, et le sentiment de justice s'évanouit avec une extrême facilité chez les hommes les plus civilisés dès que le cadre social est ébranlé et l'instinct social troublé. Les guerres et révolutions abondent en faits significatifs absence ou négation de tout arbitrage, droit du plus fort, droit de vengeance, destruction haineuse des adversaires, responsabilité collective, otages, cruautés, atrocités, etc. En général, toutes les circonstances qui assurent l'impunité à la violence et aux excès, comme la pénétration en pays vaincu ou désarmé, permettent d'observer combien est fragile, chez l'homme moderne, la conception du droit. Ce qui prouve également que la justice dépend seulement du lien social, c'est l'absence de tout droit et de tout arbitrage international jusqu'à une époque toute récente et le caractère tout rudimentaire des premiers efforts dans ce sens. On voit, en matière de justice, les hommes régresser aux stades les plus primitifs dès que leur collectivité nationale se trouve engagée avec eux dans le conflit et qu'ils n'encourent plus la désapprobation du clan-patrie. Ces faits révèlent que les impulsions primitives de l'instinct, malgré leur latence habituelle, conservent une puissance intacte au fond de l'âme humaine : ceci nous fera comprendre leur efficacité étonnante dans les processus inconscients d'autopunition.

Par ailleurs, il existe toute une série de particularités dans les institutions judiciaires qui sont de la plus haute importance pour notre étude de la justice immanente. Ce sont tous les procédés par lesquels la justice, abandonnant les démarches rationnelles et s'en remettant plus ou moins à un signe de hasard, permet à l'inconscient du coupable de s'exprimer, utilisant ainsi — et cela avec le consentement et la satisfaction unanimes — cette force mystérieuse de justice immanente que nous rencontrons dans les mécanismes d'autopunition.

La responsabilité du juge, en dehors des cas particuliers de flagrant délit, est toujours lourde. Non seulement l'erreur est facile dans l'inculpation d'un accusé qui nie, mais la décision risque quelquefois de mécontenter un parti et de susciter des vengeances. Même dans des sociétés aussi défendues que les nôtres, le juge n'est pas toujours à l'abri de ces ressentiments et dernièrement un expert a été assassiné par un justiciable mécontent. Le danger est encore plus grand quand l'accusé est soutenu par une faction politique, une organisation secrète ou une opinion ; dès lors, la question de savoir si l'accusé a

réellement commis la faute passe au deuxième plan comme dans la célèbre histoire Dreyfus, qui a divisé la France il y aura bientôt trente-cinq ans. En dehors de pareilles circonstances, le juge peut, dans sa psychologie personnelle, souffrir de scrupules excessifs. De toute façon, il lui est avantageux de dégager la plus grande partie de sa responsabilité.

Aujourd'hui, le juge peut se retrancher derrière les rapports des experts ou, en matière criminelle, derrière les réponses toutes sentimentales du jury quitte à faire dire à ce dernier ce qu'il désire selon la manière dont il pose les questions. Autrefois, les juges, manquant de pareilles ressources, ont usé de deux procédés différents, l'un visant à obtenir par contrainte les aveux formels de l'accusé, l'autre remettant la décision à des puissances mystérieuses où l'on pouvait invoquer l'intervention de Dieu.

La contrainte aux aveux est surtout liée au droit romain. Ce dernier usait couramment de la torture pour les esclaves. On sait que les beaux développements de la torture sont dus à l'Église romaine (Inquisition) et à son influence. Il est superflu de revenir sur les hideux procédés par lesquels on pouvait évidemment faire dire n'importe quoi à n'importe qui et qui ont en particulier servi à, établir sur des dépositions et des témoignages la stupide légende du Diable, issue en vérité de la névrose sadique des gens d'église. Les aveux, en pareil cas, ne pouvaient avoir qu'une valeur toute conventionnelle mais représentaient une concession de forme au sentiment de justice. Sans doute, il est possible que les coupables aient eu moins de courage que les innocents en face de ces supplices, du moins dans l'ensemble, mais ceci devait être pratiquement impossible à apprécier. En tout cas, l'angoisse entrave plus ou moins les moyens de défense conscients et volontaires du coupable et, aujourd'hui, on l'utilise d'une façon plus douce (parce que sur le plan affectif) et plus scientifique (parce que portant sur des indices spécifiques), sous forme d'un interrogatoire soutenu plusieurs heures : on compte sur l'épuisement moral de l'accusé pour obtenir la contradiction ou l'aveu significatif. Ces effets se trouvent multipliés par la souffrance morale, sinon physique, de la détention. Enfin, le plus grand progrès psychologique de l'instruction judiciaire, en usage en Amérique, consiste à provoquer, par des associations de mots et par une espèce de surprise qui trompe le contrôle volontaire, une expression indirecte de la représentation angoissante du crime accompli, refoulée vers l'inconscient. Le sommeil hypnotique pourrait donner des résultats semblables, si son incertitude, en raison des possibilités de suggestion, n'en interdisait, même théoriquement, l'usage. En réalité, ces procédés modernes d'obtenir des aveux, bien que subtils et assez sûrs, se situent sur la même ligne que l'ancienne torture : le tourment est seulement déplacé sur le plan psychologique. La conscience collective les accepte parfaitement.

L'autre mode dont nous avons parlé, pour garantir la sécurité du juge, l'inculpation par le hasard ou les forces mystérieuses, apparaît chez les peuples primitifs, dans les opérations de sorcellerie destinées à retrouver le coupable. Chez les Australiens, la direction prise par la fumée provenant du bûcher du mort indique de quel côté se trouve le criminel ; ou bien on punit de mort, comme coupable, la première personne qui s'aventure près de la sépulture de la victime. On trouve les épreuves divinatoires en usage dans la justice des

anciens Grecs [<sup>1</sup>], Hébreux, Irlandais, des nègres d'Afrique et des Indiens d'Amérique. Telle est encore l'épreuve du cercueil usitée également chez les Papous et chez les Européens, jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, consistant à faire défiler devant le mort toutes les personnes soupçonnées du crime et déclarant coupable celle en présence de qui quelque modification apparaissait sur le cadavre : émission de sang, ouverture de la bouche ou de l'œil, etc.

En Europe, les épreuves de justice étaient principalement usitées chez les Germains du Moyen Âge et connues sous le nom d'Urteil. Elles sont passées dans notre jurisprudence sous le nom d'*Ordalies* ou de *Jugement de Dieu*, mais elles ne sont ni spécifiquement germaniques ni spécifiquement chrétiennes. Les nègres d'Afrique et de Madagascar, par exemple, font absorber un poison à l'inculpé et le considèrent comme innocent s'il le vomit, comme coupable s'il succombe. Pour les petits délits, on se contente d'administrer le poison à son mouton ou à sa poule [<sup>2</sup>]. D'autres fois, on lui fait avaler un aliment normal mais consacré par une opération magique : si l'aliment s'arrête dans le gosier, c'est un signe de culpabilité (nous dirions que c'est un test du sentiment d'insécurité). Certaines tribus africaines, les Birmans, ont recours à ce procédé de même qu'autrefois les Anglo-Saxons (Corsnead, Nedbred), les Frisons et autres Germains (Corbita, Casibrodeum). L'Église en a fait l'épreuve de l'Eucharistie qui fut employée du VI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle : le prévenu appelait solennellement sur lui la punition immédiate de Dieu en cas de mensonge et il y croyait tellement qu'il préférait souvent faire des aveux à la justice humaine que de risquer une pareille malédiction. Dans l'Inde, on faisait de même boire de l'eau dans laquelle une idole avait été lavée. Les Hébreux découvraient l'adultère en faisant boire à la femme les raclures d'une malédiction écrite sur parchemin, mêlées d'eau amère : si son ventre enflait, elle était réputée coupable.

Les ordalies européennes employaient beaucoup l'épreuve de l'eau froide : l'accusé était précipité dans un bassin, les membres liés. S'il plongeait complètement, il était déclaré innocent ; s'il surnageait, coupable. Chez les Papous, les Malais, les Birmans, il devait plonger et se maintenir sous l'eau le temps qu'un coureur décoche une flèche et aille la ramasser. La même épreuve existait, avec des variantes, chez des peuples slaves, anglo-saxons, germains, etc.

L'épreuve de l'eau ou de l'huile bouillante, ou du feu, consistait à plonger le bras dans un liquide chaud ou à toucher un métal au rouge et à juger de la culpabilité les jours suivants par la gravité de la lésion ou par sa difficulté à guérir rapidement. On la retrouve chez les Papous, les Malais, les nègres, les Mongols, les Caucasiens, les Indiens, les Gallois, les Slaves, les Scandinaves. Elle est usitée dans les lois salique, ripuaire, chamare, frisonne, anglo-saxonne, lombarde. Les Arabes avant l'Islam, les Byzantins, les Grecs anciens l'employaient, de même que les Somalis.

L'épreuve de l'exposition aux bêtes, tigres ou crocodiles, se pratique chez les Africains, les indigènes de Madagascar, les Océaniens. Peut-être a-t-elle inspiré l'exposition des chrétiens aux fauves sous la civilisation romaine.

---

<sup>1</sup> G. GLOTZ. *L'ordalie dans la Grèce primitive*. Paris, 1909.

<sup>2</sup> Cf. LÉVY BRUHL. *La mentalité primitive*. Paris, 1925, p. 244, 295.

L'épreuve de la croix, spécifiquement chrétienne, consistait à placer les plaideurs debout, au pied d'une croix : le premier qui interrompait son immobilité ou qui succombait à la fatigue était jugé coupable.

Toutes ces épreuves touchaient, par quelque côté, à la torture physique (poison, feu), par d'autres à l'angoisse morale (aliments consacrés) et avaient un caractère personnel. D'un ordre purement moral mais collectif est l'institution judiciaire du serment purgatoire, surtout connu en Europe dans l'ancien droit germanique, mais également usité chez d'autres peuples. Il consiste, pour le plaignant, à affirmer sous la foi du serment que sa plainte est juste et surtout à réunir, pour s'associer à son serment, un nombre aussi élevé que possible de conjurateurs. Ici, le juge ne se prononce pas d'après son opinion sur la véracité d'une partie ou de l'autre ; sa décision dépend de l'habileté de tel adversaire à réunir le nombre voulu de compurgateurs. Chez des peuples qui croient fermement que le parjure est puni de peines éternelles dans l'autre monde, sinon d'un terrible châtement dans celui-ci, le serment en nombre prend une certaine valeur de loyauté. Kovalewsky qui a étudié ce mode judiciaire au Caucase, où il fonctionnait encore, fait remarquer que le témoignage simple, dans un pays mal policé, perd presque toute valeur en raison des craintes de vengeances personnelles, représailles, esprit de clan, tandis qu'un serment qui met en jeu la croyance solide en un châtement surnaturel et terrible, possède plus de valeur pratique [1]. Le serment religieux est maintenu dans nos tribunaux, mais il est possible aujourd'hui qu'une protection politique ou quelques billets de banque aient plus de poids que la crainte de l'enfer.

Il nous faut maintenant revenir à une autre institution judiciaire : le duel légal, qui d'une part représente le développement codifié d'une justice privée et personnelle, mais qui prête également à la croyance superstitieuse en une force occulte qui fera tourner l'issue du combat dans le sens de la justice, au détriment du coupable. À ce point de vue, il nous intéresse spécialement comme témoignant de la croyance en une justice immanente. Au VII<sup>e</sup> siècle, le duel est qualifié de jugement de Dieu par Grégoire de Tours. Il est inscrit dans les lois au nombre des épreuves ordonnées par les juges : on le trouve dans la loi des Burgondes, des Ripuaires, des Alamans, des Bavaois, des Saxons. Un voyageur arabe, Ibn Dost, le mentionne chez les Slaves. Ailleurs, chez les Scandinaves et les Irlandais, pour n'être pas soumis au contrôle de l'autorité publique, il n'en est pas moins fréquent. Pendant toute la période coutumière, du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, en l'ignorance habituelle des lois, le duel fut surtout en honneur. Le vaincu, déclaré coupable, subissait la peine de son crime et quelquefois ses conjurateurs subissaient la même peine. Les églises, pour leurs affaires séculières et bien que le duel ne fût pas admis dans le droit canonique, n'hésitaient pas à trancher leurs débats par combats singuliers. Saint Augustin, dans une lettre à Boniface, s'exprime ainsi : « Pendant le combat, Dieu attend les cieux ouverts et il défend la partie qu'il voit avoir raison. » Pourtant, dès le IX<sup>e</sup> siècle, un parti se forma, dans l'Église même, contre le duel et s'intensifia par la suite jusqu'à ce que le Concile de Trente condamnât absolument le duel et promît des peines éternelles à ceux qui l'employaient. L'excommunication n'empêcha pas les duels de continuer et de s'étendre. L'usage s'établit même que les amis des combattants se battent deux à deux. Richelieu institua contre les duellistes de sévères pénalités, ce qui n'empêcha pas deux femmes,

<sup>1</sup> Cf. ESMEIN. *Histoire du Droit français*, XI<sup>e</sup> éd., 1912, p. 103.

Mme de Nesle et Mme de Polignac, toutes deux éprises du cardinal, de se rencontrer à l'épée. Chose extrêmement significative : jusqu'en 1810, le Code français resta muet au sujet du duel, ne pouvant s'opposer à un usage trop établi ni consacrer officiellement une forme judiciaire si contraire à la théorie du droit. Nous avons signalé que les Assises acquittaient les cas graves tandis que la Correctionnelle condamnait les cas moins sérieux. Actuellement, le duel est tombé en désuétude.

Si étrange que nous paraisse aujourd'hui le duel judiciaire, pour décider d'une inculpation, nous devons reconnaître que les procès criminels reproduisent, sur le plan affectif, un assaut du même genre, où l'éloquence de l'avocat, du procureur, enlève le verdict du jury d'une façon-tout aussi peu rationnelle que des coups d'escrime. La condamnation, qu'on l'envisage comme châtiment ou comme moyen prophylactique, reste largement soumise au hasard du duel oratoire et, pour accentuer cette intervention du hasard, il reste encore le droit de grâce ou d'amnistie, modifiant la sanction édictée pour des motifs encore tout subjectifs ou fortuits, et constituant une sorte nouvelle d'appel au miracle. On peut dire que la justice moderne ne s'applique vraiment à être objective que pour la protection de l'innocent ou dans les affaires civiles ; par ailleurs, le hasard psychologique a remplacé le hasard de la résistance nerveuse ou musculaire, mais le puissant ou l'habile y trouve toujours avantage.

Un des points les plus singuliers de notre révision est sans doute la facilité avec laquelle les hommes, malgré leur intense besoin d'équité, se soumettent au hasard, comme à un principe de justice mystérieux et tout-puissant. Le hasard, qui, du point de vue rationnel, apparaît comme l'injustice même, satisfait pourtant les aspirations affectives du sentiment de justice. Il n'y a pas longtemps qu'en France, la conscription militaire se faisait par tirage au sort (le jeune homme riche gardant la possibilité de payer un remplaçant). Les loteries, les jeux de hasard exercent en général un attrait immense sur l'affectivité populaire, justement parce que leur indétermination apparente permet d'imaginer le miracle. Pour cette même raison, jusqu'à un certain point, les concours qui décident d'une situation sur la chance d'une épreuve isolée ne révoltent pas le sentiment de justice de nos contemporains.

Lévy-Bruhl, dans son étude de la mentalité primitive, insiste sur la confiance entière, invincible, des primitifs, dans les résultats de l'épreuve judiciaire ou ordalie ; il l'explique par l'animisme qui attribue les phénomènes naturels à l'action des esprits. Il n'est pas niable que les hommes les plus civilisés sont encore tentés d'attribuer beaucoup d'événements à Dieu, aux saints, aux puissances occultes ou au diable, et que les mêmes tendances jouent parmi nos concitoyens.

Voilà donc ce que les hommes ont institué pour satisfaire le sentiment de justice qui est en eux. Mais il est inévitable que la loi, à finalité collective, entre en conflit fréquent avec les aspirations individuelles. Bien souvent, les individus n'ont pas été satisfaits des arbitrages imposés ni des lois subies. Ils ont donc rêvé d'une compensation future, magnifique, triomphale, absolue, et ce rêve, élaboré collectivement, a inspiré les croyances religieuses.



## CHAPITRE II

### Les Croyances

*L'homme imagine des sanctions dans une vie future pour compenser son insatisfaction de la justice terrestre, et surtout pour lutter par cette représentation contre ses tendances insociales. Au degré le plus primitif de croyance, le sort dans l'au-delà ne dépend pas encore des mérites d'ordre moral (Tuaou, Schéol, Hadès, Walhalla). À un deuxième stade, le crime est puni, mais avec une sévérité disproportionnée et sans autre but que de venger la colère de Dieu (différents enfers) ; la responsabilité n'est pas encore bien individualisée. À un stade ultérieur, la sanction devient proportionnée, sert à l'amendement du coupable et à son salut final ; la réincarnation est le plus souvent admise comme dans les mystères antiques, les religions de l'Inde, le Druidisme. En Europe, cette croyance a été propagée hors de l'Église par divers ésotérismes et elle se généralise avec les tendances spiritualistes de l'époque actuelle, mais l'homme continue à transformer en terreurs dans le monde invisible les angoisses qui résultent de ses conflits avec l'instinct de justice.*

Il faut s'attendre à trouver dans les croyances religieuses une expression plus exacte encore du sentiment de justice, parce que celles-ci, élaborées comme un rêve collectif, avec les ressources infinies de l'imagination, peuvent en toute liberté satisfaire aux aspirations affectives des hommes sans être altérées par les difficultés matérielles d'une pratique quotidienne. C'est en quelque sorte de réalisation pure de l'idéal inconscient de justice qu'on doit trouver dans ces croyances, et leur étude peut être particulièrement révélatrice.

Les hommes, en effet, ont toujours tendance à croire ce qu'ils désirent. Ils commencent par se complaire aux images d'un rêve, puis, comme on l'observe dans la psychologie des jeunes enfants, ils finissent par attribuer à ce rêve une réalité, c'est-à-dire qu'ils ne distinguent bientôt plus l'imaginaire qu'ils ont souhaité du réel qu'ils ont éprouvé. Il n'est donc pas étonnant que les hommes aient projeté, dans un au-delà très éloigné de leur vie actuelle, leurs rêves de justice insatisfaits ici-bas.

Mais les croyances à la justice divine remplissent encore un autre but. L'homme, issu d'un monde sauvage, enfanté sous le régime de la guerre implacable, a dû, pour s'adapter à la vie sociale, refouler profondément un grand nombre de ses tendances égoïstes d'origine : là est à la fois le grand mérite et la grande misère des hommes, et tout progrès vers la paix



extérieure implique une intériorisation de la guerre, c'est-à-dire un conflit intime d'instincts. En réalité, l'être humain éprouve les plus grandes peines à maintenir ses acquisitions dans cette voie et à dompter ses impulsions asociales. Il lui faut fixer intensément sa libido sur ce but d'organisation et détester intensément toutes les tendances perturbatrices de sa nature, tout comme il a pu haïr les sévices exercés sur lui par autrui. L'image des enfers où le crime est soumis à des supplices affreux, cette élimination haineuse du mal, représente en réalité, comme projetée en un symbole cosmique, sa volonté éperdue d'adaptation. Ce n'est pas seulement son désir de jouir éternellement d'une récompense céleste, sa soif de se voir cruellement vengé de ses ennemis (les méchants) ; c'est encore l'image freinatrice, élaborée pour servir de contrepoids aux tentations mauvaises, et réalisant, sous forme d'angoisse et de terreur, le mécanisme d'autopunition que nous avons en vue. De toute façon, à en juger par leur caractère excessif, on peut affirmer que les croyances religieuses sur la justice divine répondent à des facteurs psychiques intenses.

Or, il est assez surprenant de constater que ces croyances, dans leur évolution, montrent moins de plasticité encore que les institutions sociales. Est-ce précisément leur manque de contact avec des faits réels et quotidiens, leur indépendance vis-à-vis de toute contrainte ou réprobation du milieu, leur éloignement, voire leur opposition à la vie sociale est-ce l'intensité exceptionnelle des facteurs affectifs qui y sont attachés, leur caractère essentiellement irrationnel ? Toujours est-il que celles-ci, pour un peuple particulier et à un point de civilisation donné, se montrent assez souvent en retard sur le niveau de perfectionnement atteint par les institutions judiciaires, traduisant une conception de la justice plus primitive et servant de refuge à des aspirations archaïques. On peut en effet distinguer, dans les croyances, différents stades du sentiment de justice, et ces degrés correspondent exactement à ceux que nous avons reconnus dans les institutions, comme si religions et législations suivaient une ligne de développement analogue, en rapport avec une évolution définie du psychisme humain.

D'abord, c'est un fait remarquable que tous les hommes, des plus primitifs aux plus civilisés, ont cru à une survivance de l'âme après la mort du corps. On a dit que la mort, concept négatif, ne répond à rien dans l'esprit des hommes et que, tout naturellement, ils ne peuvent réaliser intellectuellement ce que serait une cessation définitive de leur existence, mais pareille explication n'épuise pas le problème. Il serait étrange qu'une nécessité biologique comme la mort, attachée à la vie comme son envers, agissant perpétuellement sous l'aspect du catabolisme, ne réponde strictement à rien sur le plan psychique. Au contraire, les déformations pathologiques qu'on observe dans le désir d'anéantissement, les velléités de suicide ou les obsessions de la mort permettent de croire à l'existence d'un véritable instinct de la mort [1]. D'ailleurs les hommes possèdent dans leur inconscient une représentation qui peut correspondre à l'idée de la mort, c'est celle de la vie fœtale, plus proche du grand mystère de l'origine et de la fin, toujours empreinte de sérénité solitaire et silencieuse, et d'une ineffable douceur. On voit ces images prénatales inspirer aussi bien les mythes collectifs du paradis perdu que certains rêves individuels survenant à la veille d'efforts pénibles, car de même qu'à l'homme douloureux les

<sup>1</sup> Cf. *L'Instinct de la mort* in *L'Évolution psychiatrique*, II<sup>e</sup> série, n<sup>o</sup> 1. Paris (Chahine), 1929.

religions font espérer le retour au paradis originel, de même l'instinct de l'individu, fatigué par la vie, aspire à retrouver dans son terme l'équivalent du bienheureux état fœtal, toujours plus profondément, jusqu'à l'inconcevable renversement d'existence.

L'idée d'une survie répond assurément à toutes ces tendances, mais sur cette représentation de béatitude les hommes, peu à peu (car l'idée de damnation n'apparaît qu'après une assez longue élaboration), et par antithèse ont greffé leurs craintes, leurs angoisses de culpabilité ou de rancune, et finalement leur instinct de justice parce que l'idée de survie encadre mieux que toute autre le rêve d'une rétribution suprême. La survie devient nécessaire pour rationaliser les efforts et les souffrances de toute la création. Pour cette raison sans doute, les hommes y ont toujours cru, à l'exception de quelques esprits philosophiques modernes, assez distingués pour exprimer un doute de la raison, trop rares pour dénaturer la portée de l'aspiration instinctive commune. Or, ce qui nous intéresse ici, c'est précisément que l'instinct ou l'intuition de l'homme répugne nettement à l'idée d'anéantissement final et aspire à une espèce de régulation post mortem. Ceci est le fait psychologique humain et universel dont nous devons partir. Quant à savoir si cette croyance à la survie, issue de l'instinct, n'y répond que d'une manière illusoire, si cette aspiration psychique vers l'au-delà ne correspond à aucune réalité, c'est une question à laquelle la science, cantonnée dans le monde objectif et limitée aux voies de la déduction, tournant le dos, comme dit Bergson, à l'essence même de la vie, est condamnée à ne pouvoir répondre, ni pour affirmer ni pour nier. Le savoir humain dispose encore des disciplines philosophiques, des spéculations métaphysiques ou de certains processus intuitifs auxquels il faut abandonner le problème, nous n'avons pas à nous y attarder ici.

Donc, pour justifier les souffrances actuelles, souvent senties comme imméritées, les hommes ont cru à un autre monde où les injustices seraient rétablies et les rôles renversés, le mauvais riche devant être tourmenté de misère et le bon mendiant comblé de confort. En fait, l'idée d'une justice vraiment équitable a été aussi lente et aussi hésitante à s'élaborer dans ce domaine des croyances qu'elle l'a été dans celui des institutions et même davantage.

Si nous comparons l'eschatologie des différentes civilisations et religions, nous pouvons distinguer trois degrés schématiques. Au premier, le plus primitif, il n'existe aucune justice, c'est-à-dire aucune relation précise et définie entre le sort dans l'autre monde et les mérites de cette vie. Au deuxième, les fautes sont punies et les bienfaits récompensés, mais les sanctions (les punitions surtout) sont d'une sévérité disproportionnée : les dieux vengeurs sont féroces. La responsabilité n'est pas nettement personnelle. La peine subie ne sert qu'à satisfaire la colère des dieux et ne profite en rien au coupable. Au troisième degré, les dieux deviennent bons et compatissants ; la croyance se modifie pour proposer une sanction modérée et utile à l'amendement ultérieur du pécheur. Ce dernier n'est plus rejeté sans espoir ; ses souffrances ont pour but de l'adapter en vue d'un retour à la communauté des âmes bonnes. Les dieux peuvent même disparaître et tous les êtres s'acheminer, avec plus ou moins d'errements, vers l'unité finale.

Correspondant exactement aux aspects de la justice sociale dans ses institutions successives, ces stades évoluent du principe de l'élimination haineuse du coupable à celui de son amendement et de sa réintégration.

Ici s'impose une remarque tout à fait capitale : Nous avons dit qu'une législation donnée reflète tout un jeu d'aspirations perfectionnées ou arriérées qui coexistent, pour chaque société humaine, dans l'esprit des individus différents qui la constituent, selon leur niveau moral. Il est naturel de trouver une complexité semblable dans les croyances religieuses à un même moment et dans un même lieu : les individus les plus cultivés entretiennent des croyances d'un stade plus élevé que les individus plus grossiers. Encore, quand il s'agit d'une législation, on peut toujours, pour juger de son esprit général, se référer aux lois promulguées et aux usages officiels. Il est plus difficile de prendre, un critérium dans le domaine religieux, même en présence d'un dogme d'état, parce que trop d'éléments affectifs, subjectifs, variables, viennent colorer ce dogme dans l'âme des fidèles, et à plus forte raison quand on ne dispose que d'informations incomplètes, comme pour les religions anciennes. Chaque peuple présente, à un moment donné, des superstitions, des légendes populaires plus ou moins grossières, puis une croyance moyenne, générale, en quelque sorte officielle, enfin, pour les initiés plus instruits, une théologie savante, une philosophie, un ésotérisme. Ces différentes couches religieuses coexistent, superposées à des niveaux différents et il n'est pas toujours facile de les distinguer. On peut, par exemple, décrire les dévotions d'une Bretonne illettrée à des saints qui ne sont même pas canonisés mais qui, moyennant un culte naïf et extérieur, passent pour soutenir les procès ou faire retrouver les objets perdus, voire faire marier les filles qui plantent des aiguilles dans leur statue on n'aura pas donné une idée exacte de la religion catholique qui, pourtant, tolère et intègre ces pratiques. De même trouvera-t-on de grandes différences de profondeur et de valeur philosophique entre le dogme officiel d'un catéchisme et certains aspects de la théologie. Les archéologues n'ont pas toujours suffisamment tenu compte de cet élémentaire bon sens, d'où leurs différences d'appréciation ou d'interprétation des croyances antiques. Si un archéologue des prochains millénaires affirmait, d'après les documents retrouvés, que notre époque a cru à un personnage céleste passant par les cheminées la nuit de Noël, ou a rendu un culte aux fétiches sur les glaces-arrière des autos, il dénaturerait évidemment d'une manière profonde l'esprit religieux de notre époque avec de sérieuses apparences de documentation scientifique. On ne saurait trop insister sur ce point. Il serait aussi déloyal de prendre les grossières superstitions de quelques jaunes dits bouddhistes, pour les comparer à la haute théologie chrétienne, qu'il le serait de mettre les purs enseignements du Bouddha de niveau avec les aberrations de quelques nègres baptisés, pris comme champions de l'église. Et pourtant beaucoup d'écrivains pieux ont commis cette improbité intellectuelle. Nous devons nous en garder soigneusement.

Aussi bien, dans cette étude, ce n'est pas la religion moyenne d'un grand peuple ou d'une grande époque qu'il faut envisager, prise en bloc, pour entreprendre des comparaisons nationales. Il faut au contraire dissocier les éléments de croyance coexistants et les répartir, selon leur niveau, sur l'échelle des concepts de justice que nous avons appris à reconnaître. Nous verrons ainsi se sérier les différentes croyances humaines d'une façon toute parallèle aux institutions judiciaires et nous en tirerons une nouvelle compréhension du sentiment de justice.

Chez les primitifs, l'idée d'une rétribution dans l'au-delà n'est ni nette ni constante. Hobhouse cite de nombreux exemples à l'appui [1]. Le mort est censé passer dans le monde des esprits ou des démons. Ceci peut lui conférer un certain pouvoir magique sur les vivants au milieu desquels il continue à évoluer, mais il se trouve, de la part des autres esprits, soumis à toutes sortes de vicissitudes et de dangers. Les mauvais peuvent l'attaquer et le tourmenter selon leur redoutable fantaisie : il ne leur échappe que s'il est suffisamment adroit ou averti. Le régime du plus fort joue entièrement sur ce plan d'existence comme il joue dans la vie terrestre des plus sauvages. Le mort, tel le « nouveau » brimé au collège, n'a aucun droit à faire valoir, aucune garantie d'être protégé en vertu de mérites quelconques. Il lui faut être diplomate, savoir apaiser les mauvaises volontés adverses par des cadeaux ou des formules magiques, au besoin prendre une fuite habile et dépister leurs recherches. Il peut enfin — et ceci constitue, comme dans la vie sociale, une première organisation méthodique de la sécurité — se placer sous la protection d'un génie puissant qui facilitera sa situation. On trouve déjà là une relation possible entre les mérites déployés et les avantages recueillis, c'est-à-dire une justice en germe, mais qui n'a rien de très conforme à notre idée du bien et du mal, d'abord parce que les procédés sont plus magiques que moraux, ensuite parce que les esprits sont tous plus ou moins méchants et que les meilleurs ne sont pas les plus forts.

Ce n'est qu'avec un certain progrès de la civilisation qu'on s'accorde à admettre une prééminence des entités bienfaisantes sur les autres, soit actuelle, soit à venir (comme dans la lutte d'Ormuz et d'Ahriman ou dans le Jugement Dernier), mais l'idée d'une véritable récompense ou punition pour les actions terrestres demeure longtemps embryonnaire. Beaucoup de peuples, déjà civilisés, admettent que tous les morts, bons et méchants, sont parqués pêle-mêle. C'est généralement dans un lieu distant (en souvenir, a-t-on dit, des migrations qui se sont éloignées des sépultures ancestrales ou pour traduire la différence d'un tel état). C'est une île, un souterrain ou une caverne, et cette croyance est la plus générale, soit parce qu'il est d'usage d'enterrer les morts, soit en souvenir des cavernes primitives, soit en rappel de l'utérus maternel qui précède la naissance comme l'antichambre de l'autre monde. Nous avons indiqué que, de toutes manières, l'idée de mort est liée dans l'inconscient des hommes aux représentations prénatales. D'ailleurs, la mer à franchir, l'île entourée d'eau, le passage du fleuve infernal peuvent symboliser la situation aquatique du fœtus et la naissance qui est une sortie de l'eau. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que certains peuples (Égyptiens de premières périodes et surtout Péruviens) enterrent leurs morts en position fœtale et cousus dans une triple enveloppe.

Chez les Égyptiens primitifs, c'est le Tuaou, ce domaine des ombres que le soleil parcourt pendant qu'il fait nuit sur la terre des vivants : les âmes y errent, sans récompense ni punition. Chez les Hébreux, c'est le Shéol, dont le nom se rattache étymologiquement à l'idée de creuser et où les âmes flottent dans une existence atténuée et inutile. L'Hadès des Grecs (de la racine id, voir) signifie le lieu ténébreux. Selon l'Illiade, les morts, qu'ils aient été bons ou mauvais, mènent dans ce séjour souterrain une existence vaine, physiquement et intellectuellement réduite, vidée de souvenirs.

Naturellement le peuple romain, plus matérialiste et plus dépourvu de sens métaphysique que tous les autres, s'est attardé à cette basse conception et s'est assez peu préoccupé du

<sup>1</sup> HOBHOUSE (*Morals in evolution*. London 1915), p. 432.

sort des mânes. Nous verrons que la description de Virgile ne traduit même pas une croyance nationale.

Dans la plus vieille doctrine chinoise, le Jou-kiao, il n'est guère question de l'au-delà et pourtant Confucius reconnaît implicitement la survie en basant toute la morale sur le culte des ancêtres.

Le Walhalla des vieilles mythologies scandinaves n'est ouvert qu'aux guerriers tués au combat. Ceux-ci passent leur éternité à guerroyer et à boire, comme pendant leur vie, mieux logés et confortablement servis par les Valkyries. Les autres morts sont censés errer autour de leurs sépultures, entretenant quelques rapports magiques avec les vivants, ou bien ils passent dans le domaine de Hel, fille de Loki [<sup>1</sup>]. Il est quelquefois fait mention d'un enfer glacé, le Nifelhem, mais l'idée d'une punition dans l'au-delà est presque inexistante.

Cette idée se constitue lentement et avec quelques hésitations. Peu à peu, les Égyptiens imaginent, dans le Tuaou, une possibilité de vie éternelle pour ceux qui ont bien observé le rituel et qui ont acquis une puissance magique par ce moyen, tandis que les autres vont à l'anéantissement définitif. Cette vie éternelle d'ailleurs, comme celle des hôtes du Walhalla, se borne à répéter les actes et les situations de la vie terrestre. Chez les Grecs, l'Odyssée, postérieure à l'Iliade, ajoute quelques détails dans ce sens : elle situe l'Hadès au delà de l'Océan et dans un passage — dont on n'est pas sûr d'ailleurs qu'il ne soit pas interpolé — il est question des prairies couvertes d'asphodèles (Champs-Élysées) où les héros jouissent d'un bonheur perpétuel. Il est vraisemblable que les Champs-Élysées sont inspirés par les champs d'ialou égyptiens dont nous allons parler et reflètent une tradition étrangère ; il en serait de même pour les Étrusques chez qui il est sans doute question d'un enfer opposé à un paradis mais dont le dieu Charon, qui régnait sur les morts avec Mantus, fait trop nettement penser au Caron des Grecs.

C'est chez les Hébreux qu'on observe le mieux cette élaboration progressive de la croyance du deuxième stade. Ils partent du premier en n'imaginant pas pour le péché d'autre sanction qu'une peine terrestre, ni pour la vertu d'autre récompense qu'un avantage temporel dont le caractère le plus net est d'échapper le plus possible à l'existence de l'au-delà ; c'est, par exemple la prolongation de la vieillesse dans ce monde (Is., LXV, 20 ; Zach., VIII, 4), le fait d'éviter la mort (Is., XXV, 8), ou même la résurrection, c'est-à-dire le retour à la vie terrestre (Is., XXVI, 19). Ces récompenses ne concernent d'ailleurs que la piété, considérée surtout comme sentiment patriotique. Les Juifs, en effet, avec leur nationalisme aigu, admettaient volontiers la sanction collective, dans ce monde, pour tous les enfants d'Israël et sans souci des responsabilités individuelles. Au début, ils n'imaginaient pour l'avenir qu'un triomphe national et tout terrestre pour les représentants de la race pris en bloc.

Jusqu'ici, il n'est pas question de sanctions dans l'au-delà. Dans le Pentateuque, de même que dans Josué, les Juges, les Rois, on ne distingue en aucune façon le sort des justes et des impies après la mort. Il est seulement dit dans un passage des Rois que le déshonneur

<sup>1</sup> Les noms Hell, Hole signifient caverne, comme Infernus exprime un lieu bas.

peut suivre le coupable jusque dans le Shéol (III, Reg., II, 6-9). Les Psaumes espèrent pour les bons un affranchissement de la tombe ou du Shéol (Ps., XVI, 9-11) tandis que les impies ne verront plus jamais la lumière et périront comme les aines animales (Ps., XLIX, 15-20, et LXXIII, 27). La conception d'une immortalité individuelle s'exprime en vérité d'une façon fort obscure et très contestable en images poétiques. Parmi les prophètes, Job mentionne la récompense des justes dans l'au-delà, Isaïe y fait une allusion vague, Jérémie ne dit rien de certain ; la seule indication claire est celle de Daniel : « Et beaucoup de ceux qui dorment dans la terre s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et le mépris éternel » (XII, 2). Au fur et à mesure que l'idée messianique se précise, on imagine un jugement final pour récompenser ou punir aussi bien les individus que les collectivités : les mauvais iront à la géhenne subir des tourments physiques aussi bien que psychiques. « Leurs vers ne mourront pas, leur feu ne s'éteindra pas et ils seront en horreur à toute chair (Is., LXVI, 24). » Les Juifs impies passent plus ou moins longtemps en géhenne ; les gentils y demeurent. Quant au paradis, c'est ou bien une division privilégiée du Shéol, ou bien la demeure céleste de Moïse, Énoch et Elie. On peut dire que dès lors est pleinement réalisé le deuxième stade de croyance auquel le christianisme donnera un extrême développement.

Nous allons maintenant examiner quelques aspects de ce niveau de croyances dans différentes civilisations. C'est celui qui nous fournira les exemples les plus connus.

Le prototype paraît s'être élaboré en Égypte, à la suite du Tuaou primitif. Ce n'est qu'assez tardivement, après le deuxième empire thébain, qu'apparaît le mythe typique du jugement d'Osiris pour les fautes commises pendant la vie. Tandis que le double reste dans le tombeau avec ses besoins presque physiques (nourriture, etc.), menant ainsi cette existence pâle et indifférenciée que nous avons déjà vue décrite, l'âme spirituelle part dans la Vallée aux Douze Territoires subir son jugement. Si elle est déclarée pure, elle est admise dans des campagnes couvertes de fèves en fleurs (champs d'ialou) pour jouir d'une vie immortelle dont les plaisirs sont la table, le jeu, la culture et l'amour (les hommes ont toujours eu peu d'imagination pour représenter le bonheur maximum). Si elle est impure, elle va, par les soins de Râ, être soumise à mille supplices, en particulier à celui du feu qui ne consume pas.

Il est certain que la description de l'enfer par Virgile, au sixième chant de l'Énéide, est une reproduction tout à fait exacte des légendes égyptiennes [1], œuvre littéraire d'un poète érudit et nullement expression d'une croyance nationale. Tous les détails du voyage des morts correspondent point pour point aux enseignements égyptiens : Minos n'est autre que Menès, le premier roi d'Égypte, le grand-juge. Rhadamante est Râ de l'Amenti, le dieu qui punit ses ennemis. Les méchants sont livrés aux furies sans espoir d'évasion ; les bienheureux se divertissent sans fin dans des exercices et parades militaires.

Chez les Grecs, avec l'Orphisme, s'élabore l'idée d'une sanction pour les âmes des morts. Eschyle nous donne la description de terribles enfers. Pindare parle d'une récompense qui

---

<sup>1</sup> AMELINEAU. *Enfer égyptien et enfer virgilien* (Publicat. de l'École Prat. des Hautes Études). Paris, 1914.

serait un retour à la vie terrestre. Il n'est pas dit que la mort puisse comporter un bonheur positif. Là encore, il s'agit surtout de récits de poètes.

En Asie, bien que ni le brahmanisme ni le bouddhisme ne comportent logiquement la possibilité de concevoir un enfer, puisque la sanction des mérites d'une vie se trouve dans les conditions d'une vie ultérieure, avec le principe des réincarnations, l'inconscient populaire, souvent trop primitif pour s'adapter à une telle doctrine religieuse, a imaginé des supplices affreux dans l'au-delà, comme on fait un mauvais rêve sous l'angoisse d'une culpabilité, et surtout a accepté de croire à ces barbares fantaisies. Un curieux phénomène religieux s'est donc produit ; alors que le haut enseignement en était arrivé à une croyance du troisième stade (nous l'examinerons plus loin), une croyance plus primitive a reflué sous la poussée d'un instinct collectif trop tourmenté et a pu marquer une régression réelle puisque, même dans le Code de Manou, on trouve décrites vingt et une variétés de supplices infernaux, appelés Narakas ou Nirayas (XII, 16, 17). Tels sont : Tamistra, l'obscurité ; Andhatamistra, les ténèbres complètes ; Raurava, le lieu des hurlements où les violents sont brûlés ; Maharaurava, le lieu des grands hurlements, où les impies sont brûlés plus cruellement encore ; Kalasoutra, la trame de la mort ; Mahanaraka, le grand enfer ; Sanjivana, l'enfer qui rend à la vie et où ceux qui ont été violents sont battus ; Avitchi, l'enfer sans vague, dont le feu brûle et fait craquer les os, pour ceux qui ont outragé leurs parents ; Tavana. l'enfer brûlant, pour les incendiaires ; Samapratapana, l'enfer brûlant complètement, pour les docteurs d'impiété ; Samghataka, l'enfer de compression, pour les meurtriers d'animaux ; Kakala, l'enfer des corbeaux dévorants ; Koudmala, l'enfer des bourgeons, où les coupables sont enfermés dans des sacs ; Poutinirittika, l'enfer de l'argile fétide ; Lohasankou, la lance d'airain ; Ritchisha, la poêle à frire ; Vishamapantana, la route raboteuse ; Kantakasalmati, les arbres épineux ; Dipanadi, la rivière de flammes ; Asipatravana, la forêt des feuilles-épées ; Lohatcharota, la chaîne de fer.

Ces supplices ont lieu sous la terre ou dans une région éloignée vers le Sud. Le principe des réincarnations a empêché de les considérer comme absolument éternels, mais ils ne durent jamais moins de plusieurs siècles et peuvent atteindre un kalpa ou un manvantara, c'est-à-dire des centaines de millions d'années, après quoi, selon cette croyance populaire, les damnés renaissent dans des corps d'animaux.

La même croyance a atteint le bouddhisme, après avoir obscurci le brahmanisme, conservant à peu près les mêmes descriptions, sous les mêmes noms [<sup>1</sup>], et même une secte japonaise le Gio-do , a admis l'éternité absolue de ces enfers.

En Chine, entre la période de Confucius qui ne parlait pas des récompenses dans l'au-delà, et l'enseignement bouddhiste qui, sous sa forme pure, croit à un amendement du coupable, se place la doctrine intermédiaire du Tao par laquelle Lao-Tseu introduit la croyance à l'immortalité comme récompense du mérite. On lui attribue d'ailleurs le livre *Kan-Ying-Pien*, c'est-à-dire le *Traité des Récompenses et des Peines*. Encore faut-il ajouter que, comme chez les Juifs, cette immortalité est plus matérielle que spirituelle,

<sup>1</sup> Cf. RIOTOR et LEOFANTI. *Les enfers bouddhistes*. Paris, 1895, et BURNOUF. *Introd. à l'Hist. du Bouddhisme indien*.

puisque'il est question de certains personnages qui, tel Mathusalem, auraient vécu des siècles de leur vie terrestre.

On voit combien toutes ces croyances s'apparentent à la tradition de l'enfer qui nous est la plus familière, parce qu'enseignée à notre enfance et admise par un grand nombre de nos contemporains sous la forme de l'enseignement chrétien.

Il est curieux de noter combien cette conception, partie du point qu'avait atteint chez les Juifs l'idée des sanctions post-mortem, a évolué lentement et progressivement. En effet, on n'y trouve que peu d'allusions dans les écrits de la première génération chrétienne : Luc, dans une parabole (XVI, 22-23), dit que le mendiant mort est porté dans le sein d'Abraham tandis que le mauvais riche est brûlé et tourmenté dans l'enfer. Mathieu (XXV, 41-46) parle du feu éternel préparé par le diable et oppose ce châtement à la vie éternelle du juste. Jean (III, 36) promet la vie éternelle à qui croit au Fils : « Les autres ne verront pas la vie et la colère de Dieu est sur eux. » Marc (IX, 43-46) reprend l'expression d'Isaïe (XLVI, 24) concernant le feu qui ne s'éteint pas et les vers qui ne périssent pas. L'Apocalypse (XX 9-15) parle du lac de feu aux tourments éternels. Partout, ce ne sont qu'allusions vagues, comme à une croyance populaire, sinon figures poétiques. De même le caractère éternel de ces peines n'est indiqué que de façon obscure et contestable. La façon dont l'enfer rendra ses prisonniers au jour du Jugement, mais pour mieux les reprendre ensuite, paraît vraiment métaphorique.

C'est avec les Conciles que l'idée d'enfer a été dogmatisée : les pécheurs doivent subir une peine afflictive et de caractère expiatoire (Concile de Latran, 1215, de Lyon, 1274). En outre de la peine du dam, peine morale résultant de la séparation du dieu, les pécheurs doivent subir une peine des sens, qui est le supplice du feu, et encore d'un feu matériel. L'Église ne permet pas le doute sur ce point et la Sacrée Pénitencerie, interrogée sur le fait de savoir si l'on peut absoudre un pénitent qui n'admet qu'un feu métaphorique, répondit négativement, et cela le 30 avril 1890. Dans ces conditions l'action du feu sur l'âme immatérielle devient assez difficile à comprendre. « Des données de la Révélation, explique un dictionnaire théologique, nous pouvons seulement conclure à l'existence d'un feu mystérieux qui sera pour les réprouvés un instrument de supplice [1]. »

D'ailleurs l'Église tolère l'adjonction, à ce canevas, de toutes sortes de fantaisies. Nous avons trouvé, entre les mains d'une fillette de sept ans, un Catéchisme en Images publié à Paris (s. d.), à la Maison de la Bonne Presse, et portant l'imprimatur de l'Archevêché de Paris en date du 19 février 1919. Ce livre représentait l'enfer avec un texte explicatif : « Un feu dévorant est la peine commune à tous les damnés, mais chacun d'eux souffre des peines appropriées aux péchés qu'il a commis. Les impudiques sont frappés cruellement par les démons ou déchirés par des animaux féroces. Les envieux sont enlacés, piqués, déchirés par de monstrueux reptiles. Les gourmands et les ivrognes sont dévorés par une faim et une soif cruelles, repus du fiel du dragon et du venin de l'aspic. Les colères et les vindicatifs s'entre-déchirent et s'arrachent les cheveux. Les paresseux sont percés avec des pointes enflammées, piqués par des scorpions et cloués dans des brasiers éternels, etc. ». Ce luxe de détails sadiques rappelle singulièrement les enfers de l'Inde et de la Chine.

<sup>1</sup> *Dict. apologét. de la foi cathol.* Paris, 1910, fasc. V.



Faut-il les considérer comme légende populaire ou comme croyance officielle quand ils sont consignés dans un catéchisme de l'Archevêché destiné aux écoles ? Ces détails, d'ailleurs, n'ont rien de plus incroyable en soi que le feu éternel du dogme.

Il est remarquable en tout cas que le côté monstrueux de l'enfer soit surtout souligné dans l'enseignement religieux destiné aux jeunes enfants. Je me rappelle avoir entendu, à neuf ans, un sermon sur ce sujet. Après avoir détaillé lentement et savamment ce que pouvait être le supplice du feu pour la victime, le prédicateur, satisfait de l'anxiété silencieuse de son jeune auditoire, ajoutait à peu près ceci : « Ce tourment, si épouvantable qu'on ne saurait l'imaginer sans frémir pendant une seconde, dure pendant l'éternité. Savez-vous ce qu'est l'éternité ? Imaginez un mur de bronze épais comme cette maison et un oiseau venant tous les cent ans l'effleurer de son aile : quand le mur sera complètement usé par l'aile de l'oiseau, l'éternité n'aura pas encore commencé. »

Il semble que dans l'enseignement chrétien l'idée de justice divine prend son aspect le plus monstrueux, précisément en raison de l'affirmation brutalement matérielle (et non plus allégorique) des peines promises, complétée par la « résurrection des corps » et surtout en raison de l'éternité absolue d'un châtement pour une faute nécessairement limitée. Ici, les kalpas et les manvantaras indiens sont largement dépassés.

Pareille disproportion — pour laquelle l'Église n'a jamais pu proposer de rationalisation satisfaisante — confirme surabondamment le caractère purement vindicatif du châtement. Dieu se venge et, comme il est tout-puissant, sa vengeance est illimitée. D'ailleurs le terme de « vengeance divine » est couramment employé en style religieux. Cette conception réalise parfaitement le type du deuxième stade de croyance en raison de sa cruauté disproportionnée, son inutilité totale et surtout en raison d'un de ses caractères accessoires dont nous allons maintenant parler : la non-limitation de la responsabilité à l'individu.

Une idée très développée dans l'Ancien Testament admet la punition d'un intermédiaire : à la colère de Dieu qui exigeait du sang frais, on sacrifiait des animaux pour n'avoir pas à payer de son propre sang — ou bien on sacrifiait des prisonniers, des esclaves ou des enfants (sacrifice d'Abraham). Quand on ne les tuait pas, on les châtrait et quand on ne les châtrait pas, on les circoncisait. Cette idée de tricher sur le paiement, de tromper le créancier ou de faire payer les autres est spécifiquement juive. Elle s'épanouit dans la conception messianique. Avoir fait payer à Dieu lui-même (ou à son fils) les péchés des hommes, tel est le triomphe de la ruse sémitique, la bonne affaire par excellence. En vérité, l'idée est si excessive qu'elle n'a été conçue que par étapes et après toutes sortes de rationalisations : le Messie annoncé n'est d'abord qu'un libérateur politique pour la nation opprimée, le chef attendu pour la révolte espérée. Comme envoyé de Dieu, il doit être un modèle de perfection et de puissance. On attend de lui tout le bien possible, y compris qu'il obtiendra de Dieu, le jour de la libération, une sorte d'amnistie pour les pécheurs. Si l'on regarde du côté historique, il n'est pas sûr que Jésus n'ait pas été choisi comme chef ou inspirateur d'une faction nationaliste pour attenter à la domination romaine : on a prétendu que son entrée triomphale à Jérusalem aurait eu cette signification ; les Juifs espéraient qu'il était enfin le libérateur annoncé par les prophètes. L'échec possible d'un

coup de main aurait justifié sa condamnation peu de temps après par les autorités romaines, par ailleurs assez indifférentes aux mouvements religieux. Pilate n'aurait pas cru que le royaume à établir était purement céleste : l'infamante inscription *Rex Judaeorum*, la dérision de la couronne et du sceptre, auraient aussi été un avertissement pour des imitateurs possibles. Les persécutions des chrétiens, Juifs révoltés contre César, auraient pris à Rome une signification intense, de même que les incendies allumés aux anniversaires de la prise du Temple de Jérusalem, en vengeance contre l'Empire et peut-être faussement attribués à Néron. Si l'on pouvait admettre que Jésus ait été mis à la tête d'une révolte politique manquée, on comprendrait que ses partisans, ceux qui croyaient à son intervention messianique, aient eu l'idée d'en attendre le Royaume Céleste, une fois perdu l'espoir de restauration nationale.

À vrai dire, l'idée de l'expiation, par Jésus, des péchés des hommes, telle qu'elle a été surtout développée par saint Anselme et saint Thomas, parce qu'il fallait à Dieu une victime, même innocente, pour épuiser sa colère, n'a pas rencontré une adhésion universelle dans la chrétienté. Abélard, par exemple, voulait voir dans cette mort de Jésus une simple invitation au repentir. Il n'est pas moins vrai que cette conception de justice substitutive se retrouve à tout moment dans l'Église catholique. Certains saints auraient fait le vœu de prendre à leur compte une partie des souffrances imposées aux âmes coupables. Beaucoup de fidèles pensent qu'ils peuvent faire de même par une dépense et soulager ces âmes avec des messes, même celles qui sont destinées aux peines infinies de l'enfer. « Quelques-uns ont pensé, dit le *Dictionnaire apologétique* (l. c.), en ce qui concerne les damnés, que les suffrages de l'Église pouvaient n'être pas dénués de tout effet, mais tous sont d'accord pour affirmer qu'après le jugement dernier, il n'est plus de recours possible contre la justice de Dieu... » En tout cas, l'efficacité est considérée comme certaine pour des condamnations moindres et il apparaît que les plus riches ou les plus puissants sur la terre sont encore favorisés dans l'au-delà, puisqu'ils peuvent compter sur l'effort des autres comme sur un adoucissement à leur responsabilité. De même, les indulgences délivrées par le Vatican s'étendent du titulaire à ses parents et à ses descendants qui ne sont pas encore nés. Ceci est assez conforme à l'esprit judaïque qui faisait pâtir d'une malédiction les générations suivantes. À ce niveau de croyance, il est juste que les enfants paient pour les parents, comme il est juste de solder son crime par une amende. À un autre point de vue, le dogme de la grâce donne à la justice divine un tel caractère que la valeur de la responsabilité individuelle s'en trouve encore atténuée. Ici, la tradition chrétienne rejoint l'eschatologie musulmane : le salut de chacun, l'accès à l'érotique paradis, reste soumis au bon plaisir d'Allah, supérieur à tout principe de justice.

Cependant, il serait injuste de méconnaître les efforts tentés par l'Église pour s'élever à un stade plus élevé de l'idéal de justice.

Tout d'abord, l'idée messianique de rédemption a pu abriter la croyance consolante en un Dieu compatissant à l'extrême, jusqu'au sacrifice de lui-même, et singulièrement différent du vieux Jéhovah buveur de sang. Cet aperçu, creusé tout à coup à travers la rude carapace de l'Ancien Testament, a permis à des conceptions religieuses d'un ordre beaucoup plus élevé de se greffer sur le vieux tronc traditionnel, sorte d'ésotérisme subtil qui devait entrer dans le dogme. Dieu devient ainsi, en la personne du Fils, l'image de

l'amour absolu et du sacrifice total. On ne comprendrait certes pas la coexistence de l'enfer cruel avec cette conception élevée, si l'on cherchait quelque logique dans le domaine tout sentimental de la religion.

Un compromis a été cherché et trouvé avec le purgatoire, idée élaborée par Origène, formulée par Grégoire le Grand, mais rejetée par l'Église grecque comme étrangère aux Évangiles. Il permet de proportionner la peine au délit et tend à se substituer pratiquement à l'enfer, qui se trouverait réservé à des cas tout à fait exceptionnels. Un prêtre plein d'esprit disait dernièrement à ce sujet : « Nous sommes obligés de croire à l'enfer, puisqu'on nous l'enseigne, mais il faut bien espérer qu'il n'y a personne dedans, sauf le diable » ; il ajoutait : « Peut-être aussi Judas. »

On n'a pas beaucoup essayé de décrire les souffrances du purgatoire et on peut les imaginer plus spirituelles que physiques. Ces souffrances perdent aussi une partie de leur caractère de vengeance divine, puisqu'elles servent au coupable à regretter ses fautes et à s'amender en vue de son accès final au paradis. Avec le purgatoire, l'idée de justice divine atteint le troisième stade de perfectionnement. Au fur et à mesure que cette évolution se réalise, l'idée de l'enfer apparaît comme plus odieuse et des efforts sont entrepris pour la rejeter. Certains protestants ont repris l'Apocatastase ou Restauration universelle d'Origène s'appuyant sur quelques Pères de l'Église, ils admettent que les réprouvés sont destinés non à des souffrances éternelles, mais à une destruction finale, tandis que seuls les justes reçoivent la vie éternelle. Ceci est la théorie de l'immortalité conditionnelle. Des théologiens orthodoxes même ont essayé d'atténuer l'horreur de la damnation : Mgr de Pressy, au XVIII<sup>e</sup> siècle, admet que toutes ces peines, si douloureuses qu'elles soient, doivent encore être supportables et préférables au néant.

Cependant, en promulguant un dogme intangible à chaque crise de doute religieux et en affirmant son infaillibilité définitive, l'Église a pu éviter des schismes qui auraient affaibli sa puissance, mais elle s'est interdit d'évoluer.

Il n'en est pas de même dans les autres religions et pour cela nous voyons se développer dans beaucoup d'entre elles un enseignement plus élevé destiné à satisfaire les aspirations plus nobles des esprits avancés et où, en particulier, la conception d'une sanction divine revêt les caractères les plus parfaits que nous lui connaissions au troisième stade : elle ne constitue plus la vengeance d'un Dieu courroucé, mais un amendement utile au coupable ; elle ne dépend que de sa responsabilité personnelle et tend à son salut final, car tous les êtres sont solidaires et tous doivent être sauvés à la fin.

Dès que l'homme poursuit un idéal semblable dans ses méditations religieuses, il en arrive presque nécessairement à la même solution que nous retrouverons partout enseignée à ce stade, moins comme l'écho d'une tradition commune que comme le produit défini d'un certain degré d'aspirations spirituelles, selon des constantes humaines. L'homme pense alors que les inégalités d'une vie doivent être déterminées par quelque chose d'antérieur, et probablement par des vies précédentes, le principe spirituel se réincarnant plusieurs fois. De même les mérites actuellement acquis amènent l'âme à revivre ultérieurement dans des conditions plus favorables, donc avec plus de bonheur ; ainsi se réalisent à la fois au-delà de la mort et pourtant sur la terre même (comme avec la

résurrection de la chair) les effets de la justice suprême. Quant au but vers lequel tendent ces réincarnations successives, la solution qui s'impose, selon cet idéal de solidarité et de paix, c'est l'union finale de toutes les âmes individuelles, devenues parfaites, en une âme universelle et divine. L'homme finit par découvrir en lui le dieu qu'il a cherché ailleurs.

En général, pareille doctrine n'est accessible qu'aux esprits les plus cultivés d'une civilisation. Elle fait l'objet d'un ésotérisme spécial et se transmet aux initiés sous forme de mythes symboliques.

En Égypte, avec les progrès de la culture aux périodes avancées, s'est formé un centre initiatique qui, avec les mystères d'Isis, a répandu dans tout le monde antique la consolation de sa haute croyance : Osiris, le Bien, la source première de toutes les âmes, dans sa lutte contre Typhon, le Mal, la Matière, se trouve démembré en morceaux épars. Isis, la Connaissance, réussit à faire l'union de ces parties et le dieu ressuscite. Il est facile d'y voir le secret de la réincarnation, fondement de la nouvelle justice. Dans son *Traité d'Isis et d'Osiris* [1], Plutarque, qui était allé s'initier dans les centres néopythagoriciens d'Alexandrie, révèle en partie la signification symbolique du mythe et indique son identité foncière avec la fable grecque de Dionysus.

Pindare avait déjà exprimé la possibilité, pour une âme, de revenir sur la terre, et les mystères grecs où Bacchus était représenté déchiré par les Bacchantes puis ressuscité par Demeter, trouvèrent dans l'Hellade des esprits fort distingués pour les comprendre. L'idée de la réincarnation s'y répandit ; les dialogues de Platon ne laissent aucun doute à ce sujet. « Il y a un retour à la vie, dit le Phédon ; les vivants naissent des morts ; les âmes des morts survivent et un sort, meilleur pour les bonnes et pire pour les mauvaises, les attend [2]. » Jusqu'à Platon, en effet, l'immortalité de l'âme ne fut jamais, en Grèce, philosophiquement exposée ; elle était latente dans les rites orphiques. Pour confirmer les déclarations de Platon sur les bienheureux résultats de l'initiation, nous avons toute une série de témoignages du VI<sup>e</sup> siècle à la fin du paganisme, qui s'échelonnent pendant une durée de dix siècles et proclament en termes presque identiques l'espérance et la foi des adeptes [3].

En Asie, avec le Brahmanisme (avatars) et le Bouddhisme, nous voyons le principe de la réincarnation, comme sanction et comme processus d'évolution, constituer dès l'origine le noyau de tout l'enseignement religieux. Il ne s'agit plus ici d'un ésotérisme, même très clair, tiré de mythes allégoriques, mais d'une idée philosophique explicite.

Selon cette conception, avons-nous vu, la conscience universelle est en voie de formation. Elle se réalisera quand toutes les âmes individuelles seront réunies en un organisme psychique collectif, aussi supérieur à chacune d'elles que l'homme aux cellules isolées qui composent son corps. Il s'ensuit que Dieu n'est pas distinct des êtres, mais que chaque être est une partie de Dieu, et Dieu une synthèse future des êtres. Le panthéisme devient la conclusion inévitable d'une pareille conception. Les dieux perdent de leur signification en s'intériorisant dans l'homme. Avec le Bouddhisme, ils disparaissent

<sup>1</sup> Voir l'excellente traduction de MARIO MEUNIER. Paris, 1924.

<sup>2</sup> Idem, p. 98.

<sup>3</sup> MARIO MEUNIER. *Le Phédon de Platon*. Paris, 1922, p. 115. (2) Idem, p. 98.

complètement et nous avons une religion sans dieu, dont l'objet n'est qu'une idée métaphysique.

La loi inflexible, précise, automatique, en vertu de laquelle chaque existence successive est déterminée par les existences antérieures, s'appelle loi de Karma (ou d'action). C'est seulement la série totale des vies qui détermine le sort définitif de l'âme et celui-ci n'a qu'une direction et une issue : l'Union finale.

La responsabilité est strictement individuelle : « La pureté et l'impureté appartiennent à chacun ; personne ne peut purifier un autre [1]. »

Il existe une proportionnalité raisonnable entre les crimes et les sanctions, presque un talion, étant donné que l'offenseur doit se retrouver, au cours d'une autre vie, en présence de l'offensé et dans une situation inverse, — mais ici le mal s'éteint par le pardon, non par la vengeance. En outre, l'homme est jugé sur ses intentions, non sur ses actes, ce qui donne au problème de la responsabilité plus de subtilité que tout autre principe : « Celui qui agit en plaçant toutes ses actions dans l'Éternel, abandonnant l'attachement (la passion, l'égoïsme), n'est pas plus affecté par le péché que la feuille de lotus par l'eau [2]. »

La loi de Karma s'effectue selon un mécanisme naturel : l'homme entretient, pendant sa vie, des aspirations, des désirs, qui deviennent, dans une autre vie et en vertu de leur fixation, des capacités ; il entretient des pensées qui deviennent des tendances, des intentions qui deviennent des actes, des expériences qui deviennent de la sagesse. Imprimées dans l'âme, ces potentialités s'élaborent après la mort et orientent la naissance suivante, en vertu d'une simple affinité, vers les circonstances et le milieu qui y correspondent le plus exactement.

Cette série de renaissances n'est d'ailleurs pas indéfinie. Il arrive un moment où l'homme épuise le désir, la passion qui l'enchaîne aux êtres et aux choses ; son détachement le libère de la « roue des renaissances ». Le seul moyen d'accélérer cette libération est donc d'éteindre le désir : « Sans attachement, accomplis constamment l'œuvre qui est ton devoir, car c'est en agissant avec abnégation que l'homme atteint vraiment la suprême sagesse [3] ». Ainsi est atteint le but ultime, l'union à la conscience universelle (Yoga ou Nirvana). Le Nirvana (étymologiquement : sans bois, sans combustible, éteint) n'est pas une annihilation de l'être au sein de la béatitude universelle, mais annihilation de tout ce qui est individualité particulière, c'est-à-dire limitation. Beaucoup d'orientalistes, éduqués dans une religion plus grossière, ont confondu la vie de l'esprit avec la vie de la forme et l'ont décrit comme une sorte de non-être. C'est en réalité une participation à la conscience universelle, percevant tout ce qui se passe dans chaque créature, avec un sentiment d'universalité, d'ubiquité, de simultanéité et de sérénité absolues.

---

<sup>1</sup> *Dhammapada*, XV, XII, 165.

<sup>2</sup> *Bhagavad-Gita*, V, 10.

<sup>3</sup> *Bhagavad-Gita*, III, 19.

Il est évident, comme nous l'avons signalé, que, sous leur forme originale et pure, ces doctrines ne sauraient comporter d'enfer au sens que nous donnons à ce mot. Un certain ésotérisme a utilisé le nom d'Avitchi pour désigner l'état spirituel de ceux que leurs mauvaises intentions ont rejetés hors du courant d'évolution qui entraîne leur groupe ou leur espèce ; il ne comporte qu'un retard à leur intégration. Quant aux sept talas sanscrits, c'est un terme métaphysique pour désigner les forces de résistance qui s'opposent à l'évolution générale sur un plan déterminé. On y retrouve bien la même idée que dans le mot Satan qui signifie en hébreu l'obstacle, ou le mot Diabolos qui signifie en grec : jeté en travers, mais le tala reste dans le domaine des pures abstractions.

Il est assez singulier que les religions de l'Inde, si avancées, ne nous montrent pas les traces historiques d'un stade de croyance plus primitif, comme il apparaît ailleurs. Il est possible que ces idées aient été importées et, dans ce sens, un certain nombre d'auteurs pensent, d'après diverses traces et notamment des constatations philologiques, que l'Inde aurait été fortement influencée à l'origine par une immigration celtique. Les Celtes, Kymris ou Gaillis, paraissent d'ailleurs avoir habité presque toute l'Europe à une époque reculée, et il n'est pas sans intérêt de mentionner à ce sujet l'opinion de Diogène de Laërce, selon laquelle la philosophie celtique aurait constitué une des principales sources de la philosophie grecque. Or, d'une part, il est connu que les Druides possédaient d'importants collèges d'enseignement religieux comme Alésia ou Bibracte (Autun) ; que cet enseignement était purement oral, non sans doute pour constituer des exercices de mémoire, comme prétend César <sup>[1]</sup>, mais pour des raisons plus ésotériques, puisque les Druides devaient prononcer le serment de cacher leur culte aux étrangers. Il fut donc relativement facile à César, puis à Claude et Tibère, d'« abolir entièrement la religion des Druides <sup>[2]</sup> ». L'œuvre de destruction fut d'ailleurs parachevée par les moines qui brûlèrent en Irlande des monceaux de manuscrits runiques. Mais les hymnes bardiques (déjà mentionnés par Lucain, Diodore de Sicile, Ammien Marcellin) ont pu être plus ou moins conservés par la tradition et recueillis plus tard. On y trouve la tradition d'une sorte d'Éden à quatre fleuves, Flath' innis, l'île bienheureuse, et d'une île froide infernale, Ifurin, où l'âme réprouvée tourne sans cesse sur la plaine marécageuse, sans jamais voir les vallées verdoyantes <sup>[3]</sup>. On y trouve aussi mentionnés les trois cycles d'existence : Abred, cercle de migration des âmes, Gwynfid, cercle de félicité et Ceugant, cercle divin, mais surtout le barde Talésin parle de la réincarnation en termes non équivoques. Dans son poème *Cad Godden*, il déclare : « J'ai été vipère dans le lac, j'ai été couleuvre sur la montagne, j'ai été éléphant dans l'Inde, lion d'Afrique, puis chien et mouton à l'état domestique et l'homme m'a communiqué une partie de son intelligence et de sa vie. J'ai habité ensuite une étoile, j'ai été prêtre, puis pasteur, enfin roi un long temps s'est écoulé ; j'ai dormi dans deux mille mondes, je me suis agité dans cent cercles <sup>[4]</sup> ».

Il serait disproportionné d'allonger ici cette énumération, mais il est intéressant pour notre étude d'observer que le troisième degré de croyance sur la justice dans l'au-delà, en particulier sous la forme de réincarnation, a pu dès l'antiquité exister chez un nombre

<sup>1</sup> César. *De bello gallico*, VI, 14.

<sup>2</sup> Cf. SUÉTONE, Claude, 15, et PLINE XXX, 4-13.

<sup>3</sup> MACPHERSON. *Introduction to History of Britannia*, London; 1773.

<sup>4</sup> Myvryan. *Archeology of Wales*, by OWEN JONES, Londres, 1801-1807, t. I, p. 56-76.

considérable de peuples, on pourrait dire chez tous ceux qui avaient atteint un certain degré de civilisation.

Dans cette continuité, la religion judéo-chrétienne marque une rupture, du moins sous sa forme dogmatique, cristallisée sur l'idée d'enfer éternel. En Europe, en effet, l'Église, jalouse de son pouvoir temporel, a maintenu son unité au moyen de dogmes intransigeants, les défendant par le fer et par le feu avec une intolérance jamais égalée ailleurs dans l'histoire des religions. Il s'est même produit, en raison de son existence politique, ce fait tout à fait exceptionnel que l'Église s'est efforcée par tous les moyens d'imposer et de propager son enseignement, alors que toutes les autres religions réservaient soigneusement le leur.

Comme conséquence, un ésotérisme s'est constitué secrètement en Europe dès la fin du Moyen Age, ressuscitant la vieille initiation égyptienne et l'adaptant aux séculaires aspirations de l'âme celte, mais toujours hors de l'Église et souvent contre elle. C'est là, dans cette liberté spirituelle relative, mais voilée sous un symbolisme impénétrable aux inquisitions ecclésiastiques, qu'il faut chercher les plus hautes formes de croyance à la justice divine.

Il est infiniment probable que le mysticisme celtique a pu s'infiltrer dans les initiations de la Chevalerie qui commencent au VIII<sup>e</sup> siècle, et dont nous ne savons plus rien, mais dont le rituel compliqué que nous lui connaissons à son déclin, au XV<sup>e</sup> siècle, donne à penser qu'elle visait plus haut qu'à délivrer un brevet militaire, sorte de permis de conduire un cheval. On pourrait d'ailleurs trouver dans les romans de la Table Ronde une mythologie symbolique, comme on en trouvera plus tard dans le Roman de la Rose.

Les Croisades ont mis l'élite intellectuelle de toute l'Europe en contact avec un Orient où, sans doute, n'étaient pas complètement perdues les hautes idées religieuses de l'antiquité, plus ou moins incorporées au gnosticisme. L'ordre du Temple, qui se fonda au XII<sup>e</sup> siècle, pendant l'apogée de la Chevalerie et comme une institution filiale de celle-ci, comportait aussi une initiation. Nous savons qu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, il comptait quinze mille membres et était devenu une association internationale assez puissante pour s'opposer au Pape et l'inquiéter. Nous savons aussi qu'en France, à l'instigation de Philippe le Bel, les Chevaliers du Temple furent un jour emprisonnés sous d'odieuses inculpations d'hérésie, que l'Inquisiteur de France en brûla une soixantaine après leur avoir fait avouer, dans d'horribles tortures, tout ce que voulaient les bourreaux, enfin que leurs biens, qui étaient immenses, furent confisqués au profit de l'Église et du Roi. Nous ignorons tout de leurs prétendues hérésies. mais la Rose-Croix et la Maçonnerie prétendent en avoir sauvé la tradition, et là la légende d'Hiram rappelle par certains côtés le mythe osirien. On trouve, dans le rituel maçonnique, des allusions à la réincarnation, mais voilées en termes de construction (comme en termes de politique dans la *République* de Platon).

Mais c'est l'Hermétisme qui, sous le symbole de la fabrication de l'or et en termes d'alchimie, prétend le plus directement rénover la tradition égyptienne de Thot, sauvée par Hermès Trismégiste. L'épuration de la matière vile, la production du Phoenix qui ressuscite, se rapportent sans doute possible à la destinée des âmes, comme

vraisemblablement tous les autres : le Traité de Lambsprinck, par exemple, mentionne explicitement que ses symboles désignent l'esprit, l'âme et le corps ; la Table d'Émeraude, si on l'interprète selon les clefs numériques, suggère nettement la réincarnation avant l'Union définitive. Le symbolisme des nombres, vieil héritage des secrets pythagoriciens, entretenu par les gnostiques, adopté même par certains Pères de l'Église, s'épanouit surtout dans la kabbale, cet ésotérisme juif qui apparaît tout à coup en Espagne, et où le judaïsme, fécondé indirectement par les Croisades, réalise son troisième degré de croyance. Il est très significatif que les hiéroglyphes du Tarot, bâtis sur les lettres hébraïques et les nombres correspondants, soit promené dans toute l'Europe par ces mystérieux bohémiens, gypsies ou égyptiens, sous le nom de *Livre de Thot*. Tous ces courants se mêlent, se combinent, se divisent, se développent ou s'altèrent, feignant de se rapprocher de la foi officielle ou s'en éloignant profondément, permettant à l'idéalisme celte de revivre intensément. C'est d'ailleurs celui-ci qui inspire la Renaissance, rafraîchi aux sources helléniques et dirigé contre l'esprit latin ; c'est encore lui qui entrera, comme une composante, dans le mouvement antiromain de la Réforme.

Sans chercher quelles croyances précises appartiennent à chacun de ces mouvements, nous devons constater en eux un intense bouillonnement de préoccupations métaphysiques, plus ou moins rattachées aux initiations antiques et nous amenant jusqu'à l'époque actuelle où le principe d'une justice extra-terrestre par la réincarnation devient la croyance de millions de mystiques répandus dans le monde : spirites, théosophes, anthroposophes, occultistes, rosicruciens, etc. Il n'est pas jusqu'à l'Islam qui ne propose son ésotérisme soufi. Les innombrables sectaires de la Christian Science nient l'existence positive du Mal, ce qui revient, qu'ils le veuillent ou non, à nier le diable et l'enfer. Ce serait méconnaître singulièrement l'esprit profond de notre époque que d'en juger par l'état d'esprit antimétaphysique des laboratoires. Vue du côté humain collectif, en quelque sorte populaire, elle est profondément spiritualiste et mystique : les masses croient comme toujours à la justice dans l'au-delà ; ce qui est particulier, c'est que la majorité — ou presque — en est arrivée à y croire sous la forme d'un amendement profitable et d'une harmonie bienfaisante.

Ce résultat, c'est-à-dire le passage à ce degré supérieur de croyance, est dû à une rationalisation plus parfaite. Les hommes rejettent l'idée de l'enfer comme injuste aux yeux de leur raison. Pourtant ils n'éliminent pas l'angoisse ni ce sentiment de culpabilité qui les habite, et ceux-ci doivent trouver, dans les représentations de l'au-delà d'autres équivalents. La forme change, mais le contenu subsiste. Aujourd'hui, on redoute les larves du monde astral, les forces noires, les esprits malfaisants ou encore ce terrible « Gardien du Seuil » (l'inconscient auquel il faudrait faire face après la mort) et que certains voient en rêve sous l'aspect d'un dragon écailleux. Instinctivement, l'homme transforme en terreur l'angoisse de ses conflits intimes avec le sentiment de justice ; il trouve à cette transformation un certain adoucissement, la terreur étant encore plus près de la volupté.

Toutefois, c'est dans la raison qu'il cherche refuge.



## CHAPITRE III

### Les Raisons

*Pour neutraliser ses conflits intérieurs, l'homme cherche à justifier sa conduite par des arguments. La suite des doctrines morales nous révèle des aspects correspondants de l'instinct de justice et nous mène, par critiques successives, à une compréhension plus exacte de sa nature.*

*Le comportement moral commence avec l'instinct et avant l'intelligence : le nourrisson attache à son alimentation une notion de justice ; les animaux, par ailleurs capables d'altruisme, se vengent de l'injustice. La théorie vient beaucoup plus tard. L'homme cherche d'abord une certitude surnaturelle (loi divine). La règle demeure une obsession comme dans les tabous primitifs, sans graduation de gravité. Puis il invoque la raison (Grecs, Cartésiens, Bouddhistes, etc.), admettant une vérité transcendante sans arriver à des arguments péremptoires. Ensuite, c'est le sentiment plus relatif (philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle), mais allant jusqu'à l'intuition impérative (Kant). Les morales évolutionnistes et sociologiques expliquent ce sentiment mystérieux comme une nécessité d'adaptation vitale. Les néo-criticistes réservent la part d'une réaction individuelle consciente. De toute façon, il devient difficile d'établir la nécessité objective d'une morale ; dans cette crise, on tend à rejeter le caractère expiatoire des pénalités. Mais le sentiment reste insuffisant tant qu'on l'envisage sous son aspect conscient ; il faut en arriver au sentiment inconscient ou instinct.*

On répète depuis longtemps que l'homme est un être de raison. Nous savons aujourd'hui comment il faut l'entendre : l'homme obéit beaucoup moins souvent à des opérations rationnelles préalables qu'il n'éprouve le besoin de justifier *a posteriori* son comportement au moyen d'arguments logiques. Il agit d'abord, comme toutes les créatures, avec la spontanéité instinctive de la vie, mais il cherche ensuite constamment à se rassurer par des raisons. C'est pour ce dernier trait qu'il mérite, dans la hiérarchie du monde, une place particulière. Nous pouvons aller plus loin et prétendre que ce besoin caractéristique de rationalisation résulte précisément des conflits entre ses impulsions anarchiques et le frein social : l'angoisse produite par ces tiraillements, en même temps qu'elle se traduit en mythes religieux, aspire à se neutraliser par la dialectique. Nous connaissons le phénomène du point de vue pathologique : ainsi font beaucoup d'aliénés

pour expliquer à toute force leurs soi-disant hallucinations, pour donner une apparence vraisemblable à tout ce qu'ils sentent d'illusoire, mais dans les frontières de la normale ; ainsi procèdent la plupart des poètes pour incorporer leurs rêves à une réalité objective. Quand il arrive que les penseurs réussissent ainsi à asseoir sur la logique une intuition profonde, c'est une œuvre géniale qui voit le jour, et l'angoisse même des hommes devient le moteur de leurs progrès. L'homme se trouve donc destiné à un rôle de transformation ; sa mission consiste à marier les données immédiates et subjectives de sa conscience avec des éléments objectifs, c'est-à-dire à reconnaître et formuler des rapports, à découvrir intellectuellement les lois de l'Univers.

Sans doute, avant que ce résultat idéal soit atteint, les ratiocinations humaines s'essaient longtemps en vain sur des observations erronées ou des connaissances insuffisantes, et une réflexion ultérieure en découvre les erreurs ou les lacunes, mais ces déficiences même reflètent des tendances inconscientes en ce sens qu'une tension affective trop forte empêche la raison de découvrir les points faibles de son édifice, aveugle la critique, rend « tabou » certaines représentations. L'histoire des doctrines morales présente pour nous un double intérêt : d'abord, par une série de critiques et d'objections détruisant tous les systèmes les uns après les autres, et par élimination d'hypothèses successives, nous y voyons un cheminement vers une vérité plus approchée, réalisant certains stades ou plutôt capable de revêtir certaines tendances caractéristiques ; ensuite nous trouvons dans chaque théorie un effort pour justifier l'inconscient devant le conscient, correspondant précisément aux points les plus aigus du conflit entre l'instinct social et les autres instincts, donc révélateur des formes de ce conflit et capable, par là, de nous éclairer sur le sentiment de justice au même titre que le comportement des hommes ou leurs croyances intuitives. Assurément, les théories de la justice appartiennent à la philosophie et n'intéressent que les esprits cultivés. Il n'en est pas moins vrai que ces esprits essaient des systèmes uniquement pour rationaliser leur soumission à la morale courante, qui est un fait empirique et dont ils n'ont presque jamais discuté la valeur. Leurs pensées sont des productions intellectuelles croissant sur une donnée affective commune et proposées en solution à l'inquiétude commune. D'ailleurs, il y a dans ces théories des graduations de qualité assez définies pour que le peuple n'adopte pas des solutions différentes de celles qui ont été proposées par les plus sages, seulement quelquefois avec un retard de plusieurs siècles et toujours d'une façon moins élaborée.

Il nous faut donc admettre que la raison elle-même, dans son travail d'élaboration d'une doctrine morale, reste déterminée par des impulsions inconscientes, et que derrière les théories nous devons retrouver les tendances de l'instinct de justice, mais nous verrons plus tard qu'il s'agit là d'une correspondance inverse ou complémentaire, la théorie morale prétendant d'autant plus à l'évidence – transcendante ou logique – qu'il importe de soutenir un instinct social moins fixé, moins assuré, et de lutter contre des tendances individuelles moins profondément policées ; au contraire, les progrès de la socialisation, l'extension et le perfectionnement de l'idée de solidarité sociale, comme aujourd'hui, permettent au psychisme humain moins inquiet de regarder plus franchement le côté instinctif du sentiment de justice, la part involontaire et irresponsable de la morale, enfin son caractère relatif et incertain.

Le comportement moral, dès son apparition, implique nécessairement le sentiment de justice comme règle et comme mobile. Il est impossible de séparer l'un de l'autre. Dans la mesure où un certain mode d'action ou de réaction est fixé par l'usage, il se constitue en loi, et l'individu est prêt à s'y soumettre ou à en bénéficier tant qu'il est en vigueur, ou à réagir violemment quand il est transgressé à ses dépens. Ceci n'exige d'ailleurs aucune part d'intelligence ni de réflexion et s'applique aussi bien à la vie instinctive de l'animal. Ainsi c'est l'usage biologique, chez les mammifères, que les femelles allaitent leurs petits ; cet usage se trouve profondément incorporé à l'instinct de l'espèce et correspond à des déterminations psychiques non seulement chez les mères, mais sans doute également chez les nouveau-nés. Il faut observer avec quelle violence le nourrisson humain proteste quand il ne reçoit pas la nourriture convoitée, l'intensité de ses cris et de sa colère, quand son besoin n'est pas immédiatement satisfait, ou quand la qualité du lait ne lui convient pas. Son indignation montre que, dans sa conscience obscure, il compte sur une alimentation parfaite comme sur un droit absolu et que toute irrégularité, réelle ou subjective, est ressentie par lui comme une violation de la règle, donc une injustice contre laquelle il réagit avec la plus extrême violence. Ceci d'ailleurs n'est pas un exemple fortuit. Les recherches psychanalytiques ont montré que le sentiment de justice chez l'adulte est déterminé par les réactions affectives à l'allaitement et au sevrage dès le début de la vie. Sans doute, les cris du nourrisson insatisfait, où s'expriment toutes les capacités initiales de haine, ne présentent pas un caractère moral au sens habituel du mot ; c'est plutôt les soins à la progéniture qui paraissent revêtir un tel caractère ; pourtant, on peut admettre que ces cris seraient la réaction à un droit insatisfait et comporteraient déjà quelque notion de justice. Les études entreprises récemment sur les troubles de l'affectivité en rapport avec les excitations digestives (Alexander, Jones, etc.) montrent péremptoirement que les concepts d'ordre, de répartition, de mesure, s'élaborent dans les premières sensations des tétées. D'ailleurs, on observe qu'avec une éducation méthodique, le nourrisson finit par se plier docilement à la discipline d'un allaitement régulier ; il apprend à ne plus manifester d'exigences en dehors des heures établies. Il accepte donc la règle qui lui garantit en quelque sorte la sécurité de l'avenir et c'est là, en somme, le commencement de la justice.

La morale, cette adhésion du comportement à l'idée de justice, commence bien avant que la raison ne s'en aperçoive. On ne l'observe pas seulement chez le nourrisson humain, mais chez les animaux. La plupart des gens ignorent les mœurs animales, soit parce qu'ils ne les ont pas observées du tout et qu'ils les imaginent selon certains préjugés, soit parce qu'ils les ont mal observées, à travers des conventions incompréhensives ; mais les spécialistes ont noté des remarques extrêmement importantes dans ce sens et auxquelles il faut bien nous reporter. Darwin donne des exemples très nets de sens moral chez les bêtes : attachement aux petits, recherche de la société des semblables ; sentiments de sympathie réciproque et surtout conduite de solidarité allant jusqu'au sacrifice : on ne peut pas souhaiter d'actes moraux mieux caractérisés. La morale, c'est-à-dire l'établissement de mœurs profitables à la collectivité, est liée à la vie sociale et avant tout à la vie de la famille, cellule sociale. La famille à son tour a pour fondement la génération, de sorte qu'en définitive c'est la fonction reproductrice, exigeant la coopération d'individus de sexe opposé pour la procréation et les soins aux petits, qui suscite les premières manifestations altruistes.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que la notion de règle, de devoir et corrélativement de droit, apparaisse très tôt chez les animaux. Chaque individu du groupe ethnique a droit à une certaine protection, au bénéfice d'une certaine solidarité, moyennant des sacrifices correspondants : ceci constitue, dès le plan de l'inconscient, la base du contrat social. Chaque transgression menace l'ordre ambiant et appelle une réaction de redressement. Les animaux se vengent entre eux des offenses reçues ; ils se vengent même quelquefois des hommes, et on a cité des cas de chevaux, d'éléphants, ayant accompli des agressions, d'apparence mûrement élaborées, contre des conducteurs qui avaient été cruels ou injustes envers eux. Certains serpents de l'Afrique du Sud attaquent, quelquefois après un très long délai, l'homme qui a essayé de les exterminer auparavant, et celui-là seul. Abel Rey observe fort justement que la vengeance ne saurait constituer un acte moral ni social, et qu'on ne peut pas en faire dériver la justice collective, mais il faut bien reconnaître qu'elle existe en puissance dans l'instinct, comme réaction à une offense, et que la civilisation s'est seulement bornée à transformer cette impulsion par délégation et codification. Lorsqu'un enfant, irrité par la résistance d'un objet, commence à le battre et à le piétiner, on peut parler de vengeance, et pourtant c'est un produit du sentiment de justice: « Je souffre à cause de toi ; tu dois souffrir à cause de moi » ; c'est, dans le sens négatif, une affirmation primitive de solidarité effective. L'effort pour renverser les rôles, pour devenir agresseur au lieu de rester victime, implique, par réversibilité, une réciprocité solidaire dont on a pu faire le fondement de la morale.

La morale est donc avant tout instinctive et inconsciente. Certains auteurs versés dans la psychologie des bêtes n'hésitent pas à parler de l'idée de justice chez l'animal. « Les singes, dit Hachet-Souplet, ont certainement l'idée de l'injustice de leur condition de prisonniers. Le fait de les tenir captifs est pour eux un « grief » qui, de jour en jour, les rend plus hostiles à l'homme, plus mornes, plus désespérés [<sup>1</sup>]. » (Notons en passant cette alternance de haine et de désespoir.) Et il ajoute que les singes élevés en liberté peuvent s'attacher à l'homme d'une réelle amitié, mais qu'il faut toujours se défier d'un coup de dent des autres qui souffrent « moralement » du manque d'indépendance et se vengent par ce moyen de leurs oppresseurs.

Naturellement, il y a loin de pareils comportements – même s'ils impliquent le sentiment de justice – à la conception d'une doctrine morale, c'est-à-dire à l'élaboration intellectuelle de l'idée de justice. En pareil matière, le fait a précédé de longtemps les premières ébauches de théorie ; la conduite ne dépend guère de la doctrine, mais la doctrine cherche toujours à justifier la conduite et en dépend par ce moyen. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

L'homme n'a vraisemblablement commencé à réfléchir sur la justice qu'à l'occasion de certaines disputes étrangères auxquelles il assistait en arbitre, et dans lesquelles il hésitait à prendre parti. Il a pu y réfléchir aussi à l'occasion de conflits intérieurs entre des impulsions contraires : impulsion individuelle à attaquer et impulsion sociale à s'abstenir, par exemple. Du malaise est née la conscience morale. Dès lors, certains hommes,

<sup>1</sup> HACHET-SOUPLET. *De l'animal à l'enfant*. Paris (Alcan), 1913, p. 49.

précisément les plus développés et les plus intelligents, ont été frappés par le caractère extraordinairement impérieux de leur tendance à observer les règles du milieu, par l'intensité de leurs remords après une transgression, par la ténacité obsédante de ces remords en dépit de leur désir d'y échapper, par leur extrême sensibilité à la moindre approbation ou désapprobation de leurs semblables, même éloignés, occasionnels, voire méprisables, par leur malaise inexplicable et insurmontable à enfreindre la loi pour un profit égoïste, même avec la certitude de l'impunité. Aujourd'hui, nous savons quelles profondes racines l'habitude plonge dans l'inconscient et combien la volonté a de peine à résister aux obscures tendances de l'instinct, en dépit de tout raisonnement, mais l'homme n'a pris connaissance de son inconscient que tout récemment, et aujourd'hui encore des gens, pourtant cultivés, se refusent à admettre en eux des tendances qui ne soient pas entièrement contrôlées. En cette méconnaissance de sa véritable nature psychique, l'homme a dû chercher d'autres explications, et c'est toute l'histoire des doctrines morales. Quand il a voulu s'expliquer le caractère impératif de ses instincts sociaux, il n'a pu les concevoir que comme émanant de quelque chose d'extérieur à lui et de tout-puissant. Il leur a donc attribué une origine surnaturelle. D'ailleurs une telle explication de ses devoirs, en satisfaisant sa raison, avait du même coup l'avantage d'asseoir ses droits sur une base absolue et imprescriptible. Il a donc attribué aux dieux et à leur volonté son idéal de justice, transférant ainsi sur une image cosmique l'idée d'autorité régulatrice expérimentée dans l'enfance au contact du père et plus tard au contact du chef. Le respect des commandements divins venait ainsi compléter la discipline familiale et sociale sous forme d'une confirmation toute-puissante, ou quelquefois d'un recours suprême contre les injustices de ce monde. Ici, la théorie intellectuelle ne se séparait pas de l'intuition religieuse.

Les commandements impératifs, formulés d'une manière plus indiscutable pour neutraliser plus fortement des impulsions plus violentes, ont pu prendre un caractère obsessionnel. Nous savons aujourd'hui que l'idée obsessionnelle remplit ce rôle de contrepoids, résultant d'un effort du sur-moi ou instinct social et présentant les plus grandes analogies avec le dogme religieux [1]. De cette manière, des prescriptions purement hygiéniques, comme l'interdiction de certains aliments, la prescription de certains jeûnes ou certaines ablutions, ont pu revêtir un aspect disproportionné et terrifiant, leur transgression paraissant l'équivalent du crime le plus abominable. Nous voyons aujourd'hui certaines personnes pieuses et mal équilibrées, pour avoir communiqué sans être parfaitement à jeun (par exemple si elles craignent d'avoir avalé une goutte d'eau), souffrir d'autant de scrupules qu'il serait légitime d'en éprouver après un crime odieux. Pour beaucoup de catholiques pratiquants, manger de la viande le Vendredi-Saint semble mériter plus sûrement l'enfer que de tuer père et mère. Le fanatisme est un inconvénient habituel des morales religieuses.

D'une façon générale, on peut dire que les commandements révélés par un dieu ne diffèrent pas essentiellement des « tabous » primitifs, attribués aux génies et constituant, aux plus bas degrés des civilisations humaines, la première ébauche de morale sociale. Dans aucun cas, le discernement de l'intelligence humaine entre le bien et le mal n'est

---

<sup>1</sup> THEODOR REIK. *Dogme et idées obsessionnelles*. Conf. au Groupe d'Étud. Phil. et Scientif. Février 1927.

sollicité. L'ordre émane de la volonté plus ou moins fantaisiste des puissances supérieures et demeure indiscutable ; il comporte d'ailleurs plus d'interdictions que de recommandations. Le seul progrès, dans cet ordre de morale, ne peut être obtenu que selon la valeur plus universelle des préceptes, leur plus réelle utilité au bien commun et à la sécurité collective. Il semble que le caractère surnaturel des lois morales reflète seulement une difficulté plus grande de l'individu à s'y adapter et convient aux sociétés les moins policées, du moins en profondeur. C'est en tout cas un stade typique et primitif dans l'évolution des idées morales. À ce stade, le commandement révélé est toujours intransgressible, ne comportant aucun amendement. La responsabilité est envisagée dans tous les cas sans limitation ni degré ; elle est liée à l'acte accompli et non aux intentions. On distingue peu de gradation dans la culpabilité, la moindre inobservation rituelle paraissant aussi condamnable que l'acte le plus préjudiciable à autrui. Dans la Bible, les commandements que Dieu inscrit sur les deux tables de pierre, sur le Sinaï, prescrivent d'adorer le seul dieu jaloux (*Exode*, XXXIV, 14), de manger du pain sans levain (18), de consacrer par le sacrifice le premier-né mâle du bétail et des enfants (celui-ci devant être racheté par un animal) (19-20), de se reposer le septième jour (21), d'observer les fêtes (22), de se présenter devant Dieu trois fois par an (23). Les Tables se terminent ainsi sans qu'il soit question des rapports sociaux. Ceux-ci sont envisagés ailleurs et leur prescription est encore attribuée à Dieu : « Le Seigneur a dit à Moïse, dans les plaines de Moab, le long du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho : ... Si quelqu'un frappe avec le fer..., etc. » (*Nombres*, XXXV, I-16) et par la bouche du Seigneur se trouvent promulguées les lois de talion du type primitif que nous avons passées en revue (p. 9).

La Bible nous fournit un exemple typique de cette conception où croyance religieuse et idée morale se confondent en une même impression d'évidence impérative et surnaturelle. Il faut une civilisation très avancée pour que l'homme commence à discuter et à dissocier ces éléments, lorsque les instincts asociaux sont suffisamment domestiqués pour que toute crainte d'explosion soit écartée. L'homme ose alors critiquer, comme humains, ses sentiments de justice et de moralité ; il se permet de quitter le point d'appui divin et absolu pour se risquer aux lumières moins rassurantes de sa raison. On atteint ici un deuxième aspect des doctrines morales qu'on peut appeler rationaliste. Remarquons bien qu'il ne s'agit pas tant d'exclure de la conduite ce qui est irrationnel et de prendre pour règle unique le seul raisonnement que de trouver des arguments logiques, satisfaisants pour une critique intelligente, à un comportement approuvé par tous, sanctionné par l'habitude et senti a priori comme bon. Il s'agit simplement de trouver des motifs raisonnables à ce qu'on a coutume de faire. Il n'en est pas moins vrai que la substitution du critérium logique à l'impératif surnaturel marque un important affranchissement de l'esprit. Entre ces deux stades il existe une différence aussi grande qu'entre la psychologie d'un obsédé, astreint par une force invincible, quelquefois absurde, à accomplir certains actes, et l'état d'un homme normal capable de discuter la conduite à prendre. Il se peut d'ailleurs que l'obsédé et le normal diffèrent beaucoup moins dans leur conduite effective que dans la manière dont ils se sentent poussés à agir, mais même pour une conduite identique et si le libre arbitre n'est qu'illusoire, c'est encore un grand progrès.

Les philosophes de l'antiquité (et les Grecs sont les seuls à avoir émis une pensée originale) ont cherché à asseoir la morale sur la raison. Ainsi Épicure part de la recherche

du plaisir comme mobile d'action et, constatant que tout plaisir n'est pas également bon à prendre, il pose une hiérarchie des satisfactions telle que la plus élevée, la plus adéquate à l'idéal moral et la plus compatible avec le bien des autres, procure les jouissances les plus grandes. De cette manière « le juste est éloigné de tout trouble ; l'injuste est rempli du trouble le plus grand [1] ». Chez Pythagore et chez Platon, cette idée d'harmonie nécessaire au bonheur trouve son développement maximum : le juste qui réalise l'ordre s'approche du Bien et trouve le bonheur. « La justice ne s'arrête pas aux actions extérieures de l'homme. Elle en regarde l'intérieur, ne permettant à aucune partie de l'âme de faire quelque chose qui lui soit étranger ni d'intervenir leurs fonctions. Elle veut... que toujours il juge et nomme juste toute action qui fait naître et entretient en lui ce bel ordre, qu'au contraire il appelle injuste l'acte qui le détruit. [2] » Platon ne veut pas admettre que les méchants puissent être heureux et les bons misérables, car les bons sont aimés des dieux et à la fin tout travaille pour le Bien avec eux, tandis que le destin mène inévitablement les pécheurs à la ruine. Lucrèce exprime la même idée en d'autres termes : « L'homme injuste et violent s'enlace lui-même dans ses propres filets. L'iniquité retombe presque toujours sur son auteur et il n'y a plus de paix ni de tranquillité pour celui qui a violé le pacte commun de la paix. Quand même il serait caché aux dieux et aux hommes, il doit être dans des alarmes continuelles que son forfait ne soit découvert, car on dit qu'il s'est trouvé bien des gens qui, en songe ou dans le délire de la maladie, se sont accusés eux-mêmes et ont révélé des crimes qui avaient été tenus secrets pendant longtemps [3]. »

C'est donc un calcul bien fait qui doit décider les hommes à opter pour le Bien et la justice. La même thèse a été reprise, dans les temps modernes, par les cartésiens, puis par les utilitaristes anglais : pour Hobbes, l'homme se trouve bien de l'autorité sociale et, pour cela, il lui sacrifie de ses prétentions et c'est la conduite la plus utile à la généralité qui finit par prévaloir ; Bentham prétend faire l'arithmétique du plaisir, traitant celui-ci en quantité et découvrant que le plus juste est celui qui a le mieux calculé son plaisir ; Stuart Mill pense que l'altruisme et les sentiments moraux résultent seulement d'habitudes, d'associations d'idées, de transferts d'émotions et que nous finissons par aimer la justice pour elle-même comme l'avare aime l'argent : une conduite juste nous donne donc satisfaction.

Dans tous ces systèmes, naturellement, les châtiments prennent une valeur de premier ordre. L'individu est considéré comme libre de choisir sa conduite et la certitude d'une punition doit l'écartier du crime. La pénalité apparaît comme extrêmement utile, agissant contre les coupables dans le sens du destin et donnant à la raison de solides arguments pour éviter les fautes. La crainte du châtimement est un appui pour la morale.

À ces systèmes rationalistes peut être rattachée, d'une certaine manière, la morale orientale, brahmaniste et bouddhiste. Ici, les châtiments humains sont complétés par la croyance aux réincarnations et au Karma dont nous avons parlé, et le Bouddha nous donne la clef de la morale dans ses Quatre Vérités en nous enseignant que la cause de tout le mal se trouve dans l'incompréhension et l'ignorance, donc que la connaissance doit

<sup>1</sup> Ap. DIOGÈNE DE LAERCE, X.

<sup>2</sup> PLATON. *Republ.*, IV.

<sup>3</sup> LUCRÈCE,, V, 1250 et suiv.

mener au bien et à la justice. Cette connaissance libératrice est sans doute plus qu'une compréhension intellectuelle, mais elle est aussi cela, et toute l'école bouddhiste du Sud vise en somme à constituer une morale sur la raison. De la même manière Spinoza recherche la béatitude dans la clarté de la conscience (la nature et la raison étant dirigées dans le même sens ; les passions étant des erreurs), et Leibnitz dans le fait d'échapper à l'instinct par la rationalité de la conduite (l'homme devant être guidé par le plaisir de sentir sa conduite en accord avec les lois rationnelles contenues en principe dans les faits).

Telles sont les morales rationalistes. Si l'on y réfléchit bien, la raison prétend, un peu comme la révélation, à une valeur absolue en ce sens que, parfaitement conduite, elle doit mener à l'évidence ; elle doit découvrir une loi plus ou moins transcendante comme l'harmonie pythagoricienne ou une équation mathématique. L'homme peut donc aspirer à comprendre ce fondement de morale et de justice, mais c'est pour le percevoir comme une entité supérieure à lui, qui l'enveloppe et le déborde même s'il y participe, à laquelle il doit se conformer, mais sur laquelle il ne saurait agir. Ce n'est plus une divinité qui affirme sa volonté toute-puissante, mais un principe premier, rigoureux et immuable comme le Nombre ; ce ne sont plus les décrets indéterminés, capricieux peut-être, d'un « dieu jaloux », avec ses complaisances ou ses ressentiments, mais une règle immanente, une nécessité fatale incluse dans l'univers, un principe incompréhensible, infini, éternel comme l'entendait H. Spencer, c'est-à-dire une référence encore plus absolue qu'un dieu personnel.

Du moins, c'est cet idéal que les morales rationalistes ont poursuivi. Elles ont voulu déduire la justice d'un Bien idéal conçu par la Raison sous une formule universelle et indépendante des expériences particulières. Elles n'ont jamais pu exprimer cette formule, ni établir l'existence réelle d'un pareil idéal. Aussi leurs arguments sont-ils restés précaires et, faute de tenir un but positif, ont dû insister sur des interdictions négatives. Faute de trouver la Raison, il a fallu donner des raisons particulières. Les interdictions ont donc été déduites de sanctions, les unes physiques, comme les troubles de santé consécutifs à la débauche (mais les plus sobres ne sont pas les mieux portants), les autres légales (mais souvent inopérantes), d'autres encore vraiment morales et résultant de la réprobation de l'entourage (mais si fréquemment mal informé et injuste). Aucune de ces sanctions même n'a pris de valeur certaine, de sorte qu'en définitive la Raison n'a pas trouvé d'argument vraiment décisif pour faire régner la justice et le bien. Les morales rationalistes doivent donc se contenter de conclure avec Marc-Aurèle que « s'il y a des dieux, le sage doit recevoir récompense de sa sagesse, mais s'il n'y en a pas, cela ne doit pas l'empêcher de faire son devoir ».

Quand les philosophes abandonnent la Raison, ils ne trouvent plus, comme élément personnel pour expliquer leur désir de justice et leurs obligations morales, qu'une tendance sentimentale, c'est-à-dire non plus une entité métaphysique, mais une donnée simplement humaine, sans valeur universelle. C'est à cette solution que se sont ralliés les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Malgré cette réduction d'idéal qui marque un troisième aspect, plus critiqué, des doctrines morales, quelques-uns ont voulu reporter sur le sentiment la vénération retirée aux principes transcendants : « Conscience, conscience,



s'écrie Rousseau, instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné mais intelligent et libre, juge infallible du bien et du mal qui rend l'homme semblable à Dieu [1] ! » Pour les uns, la nature est bonne et c'est elle qui mène à la vertu par une inspiration du cœur (Hume), un instinct de bienveillance (Hutcheson), un sentiment de sympathie (Adam Smith) . Pour les autres, comme Schopenhauer, la nature est mauvaise et la morale doit nier la réalité du monde physique. Comme le type de réalité est dans le moi de chacun et que les autres êtres apparaissent comme de même nature que ce moi, il en résulte chez tous une pitié universelle et on respecte la justice pour ne pas souffrir du malheur d'autrui ou pour mériter son estime. « Voilà, dit d'Holbach, ce qui constitue le repos de la bonne conscience, qui n'est que l'assurance de mériter l'affection et l'estime des êtres avec qui on vit, et l'idée de sa propre supériorité sur les méchants que l'on voit tourmentés par leurs vices et les jouets continuels de leurs tristes folies [2]. » Et reprenant les considérations de Lucrèce, mais au nom du sentiment et de la conscience et non des craintes objectives, cet auteur dit ailleurs : « Par une loi constante de la nature, le méchant ne peut jamais jouir d'un bonheur pur dans le monde. Ses richesses, son pouvoir ne le garantissent pas contre lui-même ; dans les moments lucides que ses passions lui laissent, s'il rentre dans son intérieur, c'est pour essuyer les reproches d'une conscience troublée par les peintures affreuses que l'imagination lui présente. »

Tous ces moralistes du sentiment n'ont pas immédiatement renoncé à la valeur des châtements objectifs. Leur position à ce point de vue est incertaine : ils cherchent plus ou moins à les justifier. Ainsi La Mettrie croit à une morale naturelle toute intéressée et il nous voit « semblables à ces Ixion du Christianisme qui n'aiment Dieu et n'embrassent tant de chimériques vertus que parce qu'ils craignent l'enfer [3] ». Helvétius explique le remords, ce produit direct du sentiment de justice, par un effet de notre sensibilité mais aussi par une représentation du châtement possible. C'est admettre que la punition comporte une efficacité utile. Cependant l'idéal sentimental préconisé par ces philosophes devait dans la suite mener à l'idéal romantique de bonté et de pardon purificateur, jusqu'à la réhabilitation, sous la figure de Jean Valjean, de tous les coupables et de tous les proscrits. On en suit les traces jusqu'au néo-romantisme moral de Tolstoï.

Toute la morale du sentiment repose sur le fait empirique qu'il existe chez les êtres humains un sentiment du juste et de l'injuste. « Plus j'ai vu, dit Voltaire, des hommes différents par le climat, les mœurs, le langage, les lois, le culte et par la mesure de leur intelligence, et plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même fonds de morale... Il m'a donc paru que cette idée du juste et de l'injuste leur était nécessaire puisque tous s'accordent en ce point dès qu'ils peuvent agir et raisonner. [4] » Comme le fait de l'obligation morale est patent, il s'ensuit qu'un tel fondement moral doit posséder une valeur certaine. C'est la première fois que nous le voyons constitué par une réalité empirique, mais cette explication est-elle suffisante ? Elle a le défaut de ne pas souligner comme il conviendrait le caractère vraiment obsédant du sentiment de justice. Au contraire, cette particularité a

<sup>1</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU. *Émile*, IV.

<sup>2</sup> D'Holbach. *Morale universelle*.

<sup>3</sup> Œ. Phil., t. I, p. 124.

<sup>4</sup> *Le Philosophe ignorant*, XXXI.

paru capitale à Kant et lui a inspiré l'idée de ses impératifs catégoriques. C'est par un singulier artifice qu'il prétend faire entrer ces données psychologiques immédiates et a priori dans le domaine de la raison pure. Il estime que l'idée du devoir a pour nous la même évidence que les axiomes mathématiques et il attribue à la volonté cette tendance à agir dans le sens moral. Aujourd'hui, nous avons appris à reconnaître l'intuition à côté de la raison déductive, même dans les mathématiques, et si Kant avait été familiarisé avec cette notion, il aurait dû convenir que ses impératifs catégoriques présentent toute la spontanéité et toute l'évidence immédiate de l'intuition. On peut donc appeler morale intuitive la conception des kantien et comme l'intuition se trouve aussi proche du sentiment qu'éloignée de la raison, on peut, avec Abel Rey, la rapprocher de la morale sentimentale [1]. Son trait essentiel consiste à regarder l'obligation morale comme un principe universel, a priori, catégorique, et non comme un résultat, à la manière de Stuart Mill, Darwin, Spencer, qui le font dépendant du milieu, résultant de l'expérience passée, modifiable par l'expérience future, relatif au pays et à l'époque. Le système de Kant apporte cette précision que, si la morale est affaire de sentiment, c'est en grande partie d'un sentiment à forme intuitive qu'il s'agit. Il admet plus formellement encore que la sanction se trouve dans la conscience de l'homme, mais comme il est manifeste que seules les consciences délicates sont capables d'en être affectées, il est obligé d'admettre la pénalité comme rémunération et même de défendre la peine de mort. Kant va encore plus loin et en arrive à postuler, comme conséquence logique de sa Raison pure, une sanction complémentaire dans l'au-delà.

Cependant, pour être tout à fait dépourvues d'obscurité, les doctrines morales devaient s'efforcer de comprendre la nature profonde de ce sentiment ou de cette intuition qui, pour être d'une constatation empirique, n'en revêtaient pas moins un aspect mystérieux, susceptible d'abriter trop de superstitions. De cet effort sont nées les morales sociologique et évolutionniste qui ont généralement cours aujourd'hui. Elles ont voulu faire du besoin de justice une nécessité d'adaptation sociale, un phénomène psychique lié à la vie collective. Comparant l'organisation dans les corps vivants et dans les sociétés, les philosophes y ont vu un caractère général de la vie dont la solidarité serait la conséquence immédiate et en quelque sorte mécanique. Il suffit de reconnaître la solidarité comme un aspect biologique pour faire de la morale une conséquence directe de l'existence. Le besoin de justice perd dès lors de son occulte transcendance pour devenir le produit déterminé des conditions d'évolution ; il se réduit à un simple instinct et en ceci consiste le nouveau point de vue de la morale dite scientifique.

En réalité, cette notion d'instinct ne se dégage pas immédiatement avec toute la clarté désirable, les auteurs n'ayant pas nettement distingué le psychisme inconscient du conscient, ni aperçu tout de suite l'extrême importance de cet inconscient. On les voit pourtant y arriver plus ou moins. Auguste Comte, par exemple, déduit de l'étude des sociétés et des organismes la nécessité d'un consensus universel entre tous les éléments associés ; dès lors, les obligations altruistes et le sentiment de justice représenteraient cette tendance en action chez l'homme ; le remords serait le malaise d'une inadaptation. H. Spencer considère de même les règles morales comme les lois d'adaptation des éléments au tout ; ce qui contrarie cette adaptation serait senti comme un mal si

<sup>1</sup> Abel REY. *Logique et Morale*, 4<sup>e</sup> édit. Paris, 1916.

intensément que l'individu en arriverait à accepter son propre sacrifice. Ces conceptions tendent à éliminer la part de l'individu dans le comportement moral au bénéfice du seul génie de l'espèce, c'est-à-dire de l'instinct. L'école des néo-criticistes kantien a voulu réagir et admettre une tendance personnelle de l'homme : Renouvier veut que la conscience morale résulte d'un double facteur : influence du milieu social et naturel sur l'individu et réflexion consciente de l'individu, c'est-à-dire conception par son intelligence d'un idéal moral ; il y aurait là réaction consciente et subjective aux données en quelque sorte inconscientes et objectives de l'expérience. Une telle réaction, en se cultivant, arriverait même , constituer, comme dans l'idée de Rauh, un art de la conduite. Durkheim de son côté critique la valeur des phénomènes sociaux, admettant qu'il en existe de pathologiques et que ceux qu'on peut considérer comme normaux sont toujours relatifs à une phase de développement. Seuls, les philosophes naturalistes comme Darwin ont osé accepter l'instinct comme source et fondement de la morale.

Les morales sociologiques, en expliquant leurs obligations par des éléments variables et relatifs, restent très embarrassées pour justifier rationnellement la nécessité objective d'une morale. Les moralistes « anarchistes » comme Guyau, Élisée Reclus, dans leur conception de morale sans obligations ni sanctions, doivent bien admettre qu'une morale purement positive n'a guère de raisons de coïncider avec les règles courantes de conduite, de nature toute instinctive, et qu'il y a lieu d'éliminer certains « préjugés du bien » ou « préjugés du mal » ; il leur faut aussi avouer qu'une telle morale scientifique est incapable de résoudre tous les problèmes de l'action pratique. Pour rendre compte du besoin de justice et de l'aspiration au bien, ils doivent invoquer un pouvoir intérieur, une influence exercée par les idées sur les actions, un caractère toujours plus social de nos plaisirs et de nos douleurs (admettant comme un fait que l'altruisme est en voie de développement), une sorte d'amour du risque dans l'action (initiative morale) et dans la pensée (conception d'un idéal).

Les systèmes modernes nous entraînent de plus en plus loin des certitudes transcendantes réclamées par les morales primitives. Les théories précédentes n'ayant pu résister à la critique, nous perdons définitivement toute possibilité d'une justification objective, extérieure à l'individu, de l'obligation morale. Il en résulte une véritable crise caractérisée par une chute dans les relativités subjectives et telle que les moralistes en sont réduits, pour la première fois, à douter de la valeur des sanctions pénales. La justice sociale perd de sa signification au point de vue individuel, car l'expiation n'a plus raison d'être ; elle doit se borner au rôle de défense sociale, mettant à l'écart le criminel dangereux, s'efforçant de l'adapter à quelque utilisation profitable ou de le rendre, après amendement, à la vie commune. En s'approchant de la base instinctive, la morale moderne a pu consentir à recevoir des lumières de la psychologie comparée et apprendre par exemple que, chez l'animal, le meilleur dressage s'obtient par une stimulation agréable et non par la terreur, et que chez tout animal en voie d'instruction selon la bonne méthode, une correction répressive donnée à l'occasion d'une erreur ou d'un manquement produit les plus désastreux effets [1]. Il y a là des enseignements à tirer non seulement pour l'éducation du jeune enfant – qui n'a pas le même sens que nous du devoir et de la justice – mais encore pour le traitement du délinquant, et sur ce dernier point les enquêtes de la

<sup>1</sup> HACHET-SOUPLET. *De l'animal à l'enfant*. Paris (Alcan), 1913, p. 142.

psychologie criminelle corroborent par des faits les résultats déplorables de la plupart des peines à caractère expiatoire. De toute façon, il se confirme que si la justice sociale peut agir d'une manière morale sur le coupable, c'est par le moyen de l'éducation. Par là, la crise théorique de la morale explique le malaise qui pèse actuellement au sujet des pénalités judiciaires et inspire des projets de réforme selon un esprit radicalement nouveau.

Ainsi, pour expliquer et motiver la conduite humaine, la révélation surnaturelle est plus ou moins complètement abandonnée comme illusoire. Ensuite, la raison s'est révélée insuffisante. Il a paru arbitraire de l'identifier à la nature comme règle, puisqu'elle n'est qu'une partie limitée de nous-mêmes ; par ailleurs, l'intérêt ou le plaisir n'ont jamais pu rendre compte sans artifice des actions désintéressées. Le sentiment est donc resté l'élément le plus valable, mais il ne peut être entièrement satisfaisant tant qu'on l'envisage dans son aspect conscient. Comme tel, on a voulu le faire tendre délibérément et presque volontairement vers les fins de la vie, mais quelles fins ? L'intérêt particulier est trop étroit pour expliquer l'altruisme ; l'intérêt général est trop difficile à concilier avec le précédent ; le bonheur est trop variable selon les individus ; la perfection individuelle et le progrès de l'humanité, selon la conception nietzschéenne, sacrifient sans pitié tout obstacle et choquent précisément certains sentiments ; la charité universelle d'un Tolstoï, renonçant à tous les droits pour l'amour, tourne le dos à tout le mouvement de la civilisation ; la solidarité sociale entre trop souvent en conflit avec les sentiments de la conscience individuelle. Si l'on fait du sentiment moral un impératif catégorique sans motif explicite et connu, on lui retire précisément son côté conscient, pour le diriger du côté de l'intuition et de l'instinct.

Il faut donc prendre pour base le sentiment inconscient ou instinct. La morale empirique, traditionnelle, la seule qui, selon Abel Rey <sup>[1]</sup>, présente quelque valeur parce qu'elle existe comme un fait, se trouve transmise par le milieu humain et liée à la vie sociale ; elle est donc de nature instinctive. Ses impulsions sont péremptoires, non parce que leur mobile en est purement rationnel comme aurait voulu Kant, mais plutôt purement inconscient. Darwin est le premier à avoir parlé d'instinct : « Notre sens moral ou notre conscience, écrit-il dans la *Descendance de l'Homme*, se compose d'un sentiment essentiellement complexe, basé sur les instincts sociaux, encouragé et dirigé par l'approbation de nos semblables, réglé par la raison, par l'intérêt et, dans des temps plus récents, par de profonds sentiments religieux, renforcés par l'instruction et l'habitude. » Et Littré, précédant Freud, écrivait en 1870 : « À mesure que l'enfant se développe, son organisation, tant viscérale que cérébrale, disposée conformément à la sexualité, le prépare peu à peu à la vie altruiste <sup>[2]</sup>. » C'est dans cette voie qu'il nous faut rechercher l'origine du sentiment de justice.

---

<sup>1</sup> Abel REY. *Logique et Morale*. Paris (Rieder), 1916, p. 795-796.

<sup>2</sup> *Revue de Philosophie positive*. Janvier 1870.

**DEUXIÈME PARTIE**  
**LA JUSTICE ET L'INCONSCIENT**

## CHAPITRE IV

### **Le sentiment de justice et les instincts sociaux**

*L'instinct est un facteur de comportement inconscient et capricieux que la science a longtemps ignoré chez l'homme. Dans la complexité des instincts, on peut distinguer les tendances captatives (instincts digestifs) oblatives (instincts sexuels) et coopératives (instincts sociaux). Ces derniers sont caractérisés par une tendance restrictive que Freud attribue à un sur-moi élaboré dans la vie familiale, mais que nous pensons relever d'instincts sociaux primitifs. Saussure a décrit un instinct d'inhibition, Trotter un instinct grégaire d'imitation. Les instincts sociaux s'opposent activement aux variations individuelles, établissant l'uniformité. Ils commencent dès le sevrage et s'opposent si étroitement à la sexualité qu'on ne peut attendre de conciliation que d'un élargissement du conscient. Pour refouler les tendances anti-sociales, ils suscitent la représentation imaginaire de la punition par talion, après une identification de l'agresseur à la victime, basée sur la sympathie et sur le calcul des forces en jeu. Les instincts sociaux mènent au masochisme et à l'autopunition avec une intensité extrême. Le besoin de justice des hommes poursuit une réalisation collective des tendances freinatrices individuelles.*

D'après ce qui précède, le sentiment de justice nous paraît de nature inconsciente et lié à l'instinct. Il nous faut donc l'examiner aux lumières de la psychologie la plus récente, précisément celle qui s'est donné pour tâche d'explorer l'inconscient et, à ce point de vue, la psychanalyse peut nous fournir les plus précieuses données.

On peut dire que l'instinct est une tendance, commune à tous les représentants d'une catégorie d'êtres, vers l'accomplissement de certains actes, tendance qui n'est pas imputable à une opération intellectuelle, volontaire, réfléchie, consciente ; c'est donc un facteur inconscient de comportement et ce double caractère d'inconscience et de généralité le marque d'une façon distinctive. Si l'on s'en tient à cette définition, l'instinct s'étend jusqu'aux tropismes et toutes les réactions de la matière vivante en général, et on doit attribuer à une sorte d'instinct élémentaire le fait que la plante se tourne vers le soleil ou dirige ses racines dans le sens de la terre ; on pourrait même, sans qu'aucune raison logique s'y oppose, étendre cette conception aux affinités chimiques, aux propriétés des cristaux, et attribuer des instincts au monde minéral lui-même. Les psychologues ont voulu préciser d'une manière moins extensive les caractères de l'instinct, d'une part en le

distinguant des tropismes ou affinités simples, d'autre part en maintenant une barrière entre la psychologie animale et la psychologie humaine. Longtemps, cette préoccupation puérile paraît avoir inspiré d'une façon plus ou moins surnoise les tentatives en question.

Parmi les définitions que nous devons retenir, Piéron, insistant sur l'automatisme, appelle instinct « une tendance innée à des catégories d'actes spécifiques, atteignant d'emblée et sans expérience préalable leur summum de perfection, se déroulant dans certaines conditions de milieu et présentant une dépendance relative vis-à-vis des circonstances, mais trop rigide, sinon dans les détails, du moins dans les grandes lignes, pour comporter une adaptation plastique à des facteurs nouveaux ». Freud, mettant l'accent sur les instincts extériorisés au détriment de ceux qui restent latents, les définit comme « des excitants internes, continus, produisant, par une réponse adéquate, une jouissance spécifique ». Ailleurs [1], il y voit l'expression d'une tendance, inhérente à tout organisme, à reproduire, rétablir un état antérieur (comme, pour les animaux migrateurs, revenir périodiquement vers d'anciens habitats, pour l'embryon reproduire la phylogenèse et, pour tout ce qui vit, retourner par inertie à l'état antérieur, non vivant). En cela, Freud oppose l'instinct, facteur de conservation statique, aux éléments perturbateurs de la vie, qui seraient facteurs de progrès. Kretschmer appelle instincts les éléments fixes, invariables, héréditaires de l'affectivité générale qui se groupent en ensembles compacts, autour de certaines fins vitales. De son côté, Hesnard considère l'instinct comme « une force (à la fois morale et matérielle), attractive ou répulsive, révélant son existence à l'occasion de toutes les circonstances intéressant les buts vitaux de l'individu [2] » et il ajoute : « or, nous sommes obligés de constater, dans la science psychologique traditionnelle, une formidable et stupéfiante lacune : la science ignore l'instinct chez l'homme ! ». Cette ignorance a certainement empêché de comprendre la base véritable du sentiment de justice et de la morale : il nous faut maintenant réagir contre elle.

En effet, si nous revenons à l'homme, il est aujourd'hui démontré que son comportement obéit, dans une grande mesure, à des facteurs inconscients, mais tous ceux-ci ne sont pas des instincts, car ils comprennent aussi les éléments personnels refoulés ; seuls, ceux qui sont communs à la généralité des hommes peuvent être considérés comme tels.

On a décrit des instincts en nombre variable : instinct de conservation, instinct sexuel, instinct de mort, etc., et on peut, par l'analyse, les multiplier à l'infini. La vie inconsciente empreint en somme toute la vie (ce que nous appelons conscience ne constitue qu'un phénomène partiel et différencié) et on peut légitimement attribuer à chaque fonction, à chaque comportement typique, un instinct particulier comme, dans une continuité, il est loisible de distinguer telle ou telle partie arbitrairement délimitée. En présence d'une organisation si complexe, il serait plus important, selon nous, de rechercher des lignes d'orientation générale que des frontières particulières et de parler de directions générales, sortes de points cardinaux de la vie instinctive.

Ainsi, au fait que l'individu existe en tant qu'être distinct des autres, avec ses besoins propres, souvent opposés à ceux des créatures environnantes, on peut rattacher les instincts de conservation et d'accroissement individuel, instincts de puissance d'Adler, qui

<sup>1</sup> FREUD. *Essais de Psychanalyse*. Paris (fayot), 1927, p. 48.

<sup>2</sup> HESNARD. *La vie et la mort des instincts*. Paris (Stock), 1926, p. 10.

comportent évidemment l'agression des proies à dévorer, la cruauté et tous les désirs égoïstes. En tant qu'unité séparée, l'individu cherche à absorber l'univers en lui et toutes ces tendances instinctives, si complexes qu'elles soient, présentent un caractère commun, captatif, agressif, destructeur, et gravitent autour de la fonction ou des organes digestifs, des dents qui mordent, au pharynx qui déglutit, à l'estomac qui dissocie la matière, à l'intestin qui l'absorbe, à l'anus qui expulse les résidus d'une façon intermittente.

Par ailleurs, au fait que l'individu représente une espèce et tend à conserver celle-ci par un acte de procréation (qui est comme une prolongation de lui-même, un effort contre la mort; un élan dans la durée, un don de soi-même, une expansion de sa vie dans l'espace, un éparpillement final de sa substance dans la progéniture, c'est-à-dire le milieu extérieur) on peut rattacher tout un groupe d'instincts partiels dont le caractère commun est une tendance à se fondre dans l'univers, à se laisser absorber par le cosmos, instincts oblatifs d'action, de travail, de reproduction et même instinct de la mort, tous gravitant plus ou moins autour de la fonction sexuelle et qu'on devrait appeler, au pluriel, les instincts sexuels.

De même que, dans la fonction digestive, l'acte de déplétion intestinale prélude en quelque sorte à l'expulsion génitale, de même la nécessité, d'ordre sexuel, de coopérer avec un partenaire et de protéger les petits, annonce une troisième catégorie d'instincts qu'on pourrait appeler les instincts sociaux, qui prolongeraient ainsi les instincts familiaux sans qu'on puisse pourtant décider si la société n'est qu'une extension de la famille ou la famille le premier rudiment de la société (nous verrons plus loin pourquoi). Donc, au fait que l'individu ne puisse vivre seul mais doive, pour une plus grande sécurité, s'associer à d'autres représentants de la même espèce, il est logique de faire correspondre des instincts de sociabilité qui consisteraient essentiellement à freiner toutes les activités égoïstes selon la norme des intérêts communs et de la tolérance du milieu. Par eux, l'individu réaliserait la tendance générale à l'organisation complexe que la vie nous montre à l'œuvre partout, depuis les groupements d'électrons en atomes jusqu'aux groupements de cellules en organismes. Avec les instincts sociaux, l'individu ne cherche plus à absorber l'univers ni à se fondre en lui, mais à coopérer avec l'ambiance, et c'est d'eux que relève le sentiment de justice.

Si l'on s'en tient à ces trois groupes d'instincts : digestifs, sexuels, sociaux, la distinction a l'avantage de correspondre à une série définie d'attitudes possibles pour l'individu à l'égard de son milieu : attitude captative, oblatrice, ou associative ; elle s'étend du terme le plus agressif, le plus égoïste, de la férocité alimentaire, au terme le plus auto-répressif de la sociabilité (de ce qu'Adler appelle sentiment de personnalité ou sentiment de collectivité), avec un terme de transition, sexuel, central, et pour cela d'une extrême importance pratique. Avec deux extrêmes et un intermédiaire, nous réalisons la classification la plus simple qui puisse convenir à un tout cohérent comme la vie instinctive. La triplicité convient par excellence à l'analyse de toute organisation complexe et, du point de vue méthodologique, répond à une sorte de besoin de l'esprit humain. Il s'agit en effet, non d'isoler des instincts particuliers de leur intrication complexe, mais d'indiquer des directions générales de la vie instinctives. Par là, nos groupes d'instincts se trouvent superposables aux termes de grands systèmes théoriques



comme les trois Gunas des Indiens Tamas, principe centripète d'inertie, de conservation ; Rajas, principe centrifuge d'expansion, de diffusion, de création ; et Sattwa, principe équilibrant de rythme, de mesure, de justice. Ils correspondraient aussi bien aux trois Principes des Hermétistes, qui ont joué un rôle si important au XVII<sup>e</sup> siècle, en médecine : le Mercure, principe plastique de masse et d'accroissement ; le Soufre, principe dynamique de propagation et d'impulsion ; le Sel, principe de cohésion et d'organisation. Il est inutile de multiplier les analogies : il est clair qu'une telle division rentre tout naturellement dans les formes les plus familières de la compréhension humaine.

C'est dans ce cadre que nous voulons considérer les instincts sociaux : ils comprendraient tout ce qu'il y a de coopératif dans les tendances inconscientes. De ce point de vue, on peut dire qu'ils correspondent à ce fait général en biologie que les individus d'une même espèce, surtout quand ils sont égaux en force, ne s'attaquent pas réciproquement, sinon dans des circonstances exceptionnelles. Ceci est déjà vrai d'une certaine façon chez les végétaux : ainsi les pousses de plantes grimpantes évitent soigneusement de s'attacher entre elles par leurs vrilles, façon de procéder qui serait nuisible à toutes. Chez les animaux, il est évident que l'angoisse devant des dangers communs, extérieurs l'espèce, doit inspirer aux individus un sentiment de solidarité, les faire communier dans la même peur et suspendre par là, leurs rivalités du moment. C'est donc un besoin de sécurité qui peut les amener à se grouper et à se tolérer entre eux : en groupe, ils se sentent plus forts pour la défense contre l'ennemi commun ou pour l'attaque. Cette tendance à l'association constitue aussi une trêve dans la lutte incessante des individualités, une détente nécessaire, puisque tout effort biologique alterne d'ordinaire avec un repos. L'individu y trouve une prolongation des avantages familiaux. De toute façon, c'est un bénéfice considérable auquel l'individu est amené sacrifier d'autant plus de ses prétentions égoïstes que la protection du groupement est plus efficace.

Nous avons dit que la tendance restrictive était le trait le plus essentiel des instincts sociaux. La vie collective n'est possible que si chaque membre sait refréner ses prétentions dans une certaine mesure. On sait trop combien, même dans nos groupes les plus policés, les avantages de l'association sont fréquemment compromis par les égoïsmes individuels, pour qu'il soit nécessaire de souligner la tâche considérable incombant à de tels instincts de socialité et la tension extrême qui doit se produire entre ses effets inhibiteurs et les élans fougueux des pulsions purement personnelles. La sociabilité ne peut s'établir qu'au prix de conflits intimes de la dernière violence, grâce à un entraînement long et difficile qui constitue le côté le plus important de la civilisation.

Le frein de la socialité a été conçu de façons très différentes. Par opposition à Adler, qui fait du sentiment de collectivité un élément primordial et irréductible, Freud le considère comme développé par l'individu et l'attribue à une fonction psychique spéciale qu'il appelle surmoi. Cette instance résulterait d'une identification du sujet à l'idéal du père dont il a reçu, dans la vie familiale, la direction, les ordres, les défenses, les sanctions et l'exemple d'une conduite sévère ; peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse proprement du père ou d'un autre personnage qui en a tenu lieu : frère aîné, professeur, voire la mère elle-même quand elle détient l'autorité familiale, qu'il s'agisse d'une réalité ou d'une

imagination infantile. Par ce processus d'identification avec ce qu'il a voulu devenir (tout garçon a souhaité prendre la place du père ou devenir pareil à lui), l'homme se dédoublerait psychiquement en un moi, conservant toutes ses tendances égoïstes et asociales, et un surmoi, sorte d'idéal paternel intériorisé qui exercerait ses effets dynamiques en sens inverse et contrarierait le moi, allant jusqu'à réaliser, par des voies tout à fait inconscientes, des punitions très sévères.

Cette conception de Freud est sans doute vraie la plupart du temps en ce sens que l'individu intériorise l'idéal paternel, mais il nous semble qu'elle ne représente pas le seul processus d'où puissent découler les tendances freinatrices qui fonctionnent dans le psychisme humain. Ces dernières existent tout aussi bien quand l'enfant n'a pas connu de père (il est vrai qu'il aurait pu en imaginer un) ou quand le père était d'un exemple peu recommandable (il est vrai qu'il aurait pu y opposer un idéal parfait), mais c'est surtout le cas d'un père débonnaire et sans autorité qui ne coïncide pas facilement avec l'explication freudienne. En outre, pareille conception du surmoi entrerait souvent en contradiction avec un autre processus fréquemment rencontré : haine du père et de tout ce qui lui ressemble, hostilité contre toute discipline et toute contrainte. Or ce ne sont précisément pas les révoltés qui ont le moindre sens de la solidarité sociale et de la justice, tout au contraire. Au lieu de chercher une explication dans le réseau de tous ces éléments contradictoires, pourquoi ne pas admettre des instincts sociaux qui résulteraient aussi bien des adaptations innées de l'espèce à la vie collective que des expériences familiales individuellement acquises dans la première enfance ? Étant donné (et Freud le reconnaît tout le premier) que l'évolution vitale tend à associer des éléments isolés en des synthèses organisées et toujours plus vastes, il n'est pas plus légitime de faire dériver la famille de la société que la société de la famille, mais il faut rattacher ces deux ordres de formations à la tendance biologique commune qui veut organiser harmonieusement les individualités en une coopération efficace et qui pourrait bien en dernier ressort représenter le suprême aspect de la libido. Nous avons déjà défendu cette idée des instincts sociaux <sup>[1]</sup>, examinant les divers aspects qu'ils peuvent prendre et leur rôle dans l'étiologie des névroses.

Quelque temps après, Raymond de Saussure a présenté une conception fort intéressante d'un instinct d'inhibition <sup>[2]</sup> dont la fonction consisterait précisément à freiner les instincts égoïstes. Cet auteur commence par critiquer la manière dont Freud a successivement opposé à l'instinct sexuel : la censure ou le conscient, les instincts égocentriques, les instincts de destruction, d'agression, c'est-à-dire des tendances qui ne posséderaient ni siège, ni excitation, ni jouissance spécifiques, donc aucun des caractères préalablement attribués aux instincts et qui ne seraient pas en mesure de s'opposer effectivement à l'instinct sexuel si complet et si bien caractérisé. Raymond de Saussure croit pouvoir différencier l'instinct d'inhibition du surmoi par le fait que le premier existe manifestement chez les animaux, tandis que les complexes d'œdipe et de castration, en rapports avec le second, n'auraient pas place dans le psychisme animal. Je suis porté à croire que Raymond de Saussure fait complètement erreur sur ce dernier point ; mes observations personnelles sur des animaux domestiques m'ont au contraire convaincu que

<sup>1</sup> Communication au Congrès psychanalytique international d'Oxford (juillet 1929).

<sup>2</sup> *Instinct d'inhibition*. Mém. remis à la Société française de Psychanalyse le 10 février 1930, publié dans la *Rev. Franç. de Psychan.*, n° 3, 1930.

ces complexes existent aussi nets chez les bêtes que chez les hommes, mais ceci est un détail secondaire. L'instinct d'inhibition représenterait un principe d'économie plus qu'un principe de mort. Il aurait pour organe spécifique le cerveau dont la fonction principale consisterait précisément à différer (donc à inhiber momentanément) les réflexes médullaires. Tous les progrès humains seraient liés aux progrès des réactions d'inhibition : l'intelligence naîtrait des inhibitions. Pour Bergson, la raison surgit lorsque l'instinct se heurte à un obstacle. Schilder dit que si l'acte atteignait son but sans inhibition, le royaume de la pensée ne pourrait prendre vie. Nous pourrions même ajouter à l'argumentation de Raymond de Saussure le fait que le travail intellectuel lui-même consiste à éliminer perpétuellement le flot des images parasites apporté par les sensations, les associations spontanées d'idées pour ne retenir que les représentations nécessaires au travail déductif, maintenant ainsi la « synthèse mentale » (Dweishauvers) selon le « schéma dynamique » (Bergson).

L'instinct d'inhibition posséderait encore une jouissance spécifique, celle du repos, de l'oubli, de l'anesthésie. En outre, l'inhibition peut s'érotiser dans la catalepsie, dans la rétention fécale et urinaire. Le sommeil relèverait directement de l'inhibition. Un tel instinct aurait pour objet toutes les perceptions perturbatrices et pour but une conservation des forces. Raymond de Saussure, dans son exposé, ne dit pas un mot des instincts sociaux. Pourtant, il n'est pas douteux que la vie, sociale, d'ailleurs liée au progrès humain et au développement intellectuel, procède avant tout par inhibition.

Cependant, l'instinct social n'est pas seulement inhibitif ; il ne revêt pas seulement l'aspect négatif qui consiste à empêcher des réactions asociales, mais il intervient activement pour diriger la conduite. Le but général étant d'obtenir la protection ou les faveurs de la collectivité, la première manifestation positive de l'instinct social doit être de conformer l'individu à l'ambiance. La plupart des hommes trouvent une espèce de sécurité et de jouissance à constater qu'ils ont assimilé les goûts ou les opinions de la majorité. Ils souffrent profondément de toutes les divergences qui se produisent dans le milieu et qui, rompant l'unanimité, les obligent à l'initiative de choisir un parti, avec toutes les luttes et tous les dangers qui résultent de la compétition. Comme l'unanimité humaine n'est jamais réalisée sur quelque point que ce soit, ils prennent leur modèle dans la famille, le clan, où la naissance les a placés. Lorsqu'un complexe de révolte, c'est-à-dire en somme l'idée d'une protection insuffisante, les en fait sortir, ils adoptent le clan le plus opposé et s'y conforment avec la même docilité. De toute façon, quand un individu a adopté un parti, il ressent une satisfaction à se sentir entouré de personnes qui pensent comme lui, et c'est ainsi que se forment les sectes politiques, intellectuelles, mystiques. L'approbation représente sans doute la jouissance spécifique des instincts sociaux. Bien plus, l'individu éprouve le besoin d'ajouter la conformité de ses gestes, de son langage, de son costume, de toutes ses apparences à la conformité des sentiments de son groupe et en vertu de cette tendance générale il est presque toujours possible, à un observateur entraîné, de reconnaître, par les apparences extérieures, le milieu social de chacun : il y a des personnages qui portent toujours une casquette et il n'est pas exagéré de dire que les canailles s'habillent en canailles, la plupart du temps. On a fait de cette particularité un instinct spécial, l'instinct d'imitation. Les pédagogues l'observent plus librement chez les enfants qu'on n'oserait le faire chez les adultes, parce que les objets d'imitation infantile

n'émeuvent pas leur propre affectivité. Lorsqu'un enfant apporte en classe un objet nouveau, même parfaitement inutile, tous en arrivent à désirer le même objet, puis, quand une majorité se l'est procuré, elle ne tarde pas à persécuter la minorité qui ne l'a pas encore. La mode, le snobisme constituent, chez les adultes, des phénomènes analogues. La tendance est si forte qu'il faut déployer une grande énergie volontaire pour résister à la vague d'imitation et essayer la silencieuse réprobation des conformistes, dès qu'on s'écarte, par quelque côté, du gabarit d'un clan social. L'effort à soutenir est même si intense que l'individu le plus « excentrique » ne peut le soutenir sur beaucoup de fronts à la fois et n'arrive à différer que partiellement de son milieu : encore est-ce généralement, de sa part, une attitude de désespoir latent.

Trotter admet un instinct grégaire commun à l'homme et aux animaux [<sup>1</sup>]. Au point de vue biologique, cette tendance ne serait qu'une expression et une conséquence de la pluricellularité. L'individu seul se sentirait incomplet, et cette grégarité (gregariousness) constituerait un instinct primaire indécomposable au même titre que les instincts de nutrition et de sexualité. Selon cet auteur, il faudrait rattacher à l'instinct grégaire la suggestibilité, les forces de répression, la conscience du devoir, les sentiments de culpabilité, — donc le sentiment de justice.

Freud suggère quelques objections contre le caractère primaire et indécomposable d'un tel instinct, tout d'abord son apparition assez tardive, car le petit enfant ne saurait le manifester. Cependant, s'il s'est élaboré le plus récemment, il serait naturel qu'il apparaisse plus tard — et on peut se demander comment le nourrisson pourrait le manifester avant le sevrage, même s'il la possédait déjà. La mère étant le premier élément du monde extérieur avec lequel l'enfant entre en contact, l'attachement à la mère est aussi, jusqu'à un certain point, une réaction au milieu et, si l'on veut, la première réaction sociale. Freud veut absolument ramener ce qu'il peut y avoir d'ethnique, de collectif dans l'instinct social, à des facteurs individuels. Pour lui, l'esprit de corps dérive de la jalousie. Quand on ne peut être le préféré, on ne veut pas qu'il y ait de préféré ; personne ne doit se distinguer d'autrui ; on se refuse des satisfactions pour que d'autres ne puissent y prétendre. Ainsi se constitue le sentiment de justice. « Cette revendication d'égalité constitue la racine de la conscience sociale et du sentiment du devoir. C'est elle encore que nous retrouvons, d'une façon tout à fait inattendue, à la base de ce que la psychanalyse nous a révélé comme étant l'« angoisse d'infection » des syphilitiques, angoisse qui correspond à la lutte que ces malheureux sont obligés de soutenir contre le désir inconscient de communiquer leur maladie à d'autres : pourquoi doivent-ils rester seuls infectés et se voir refuser tant de choses alors que les autres se portent bien et sont libres de participer à toutes les jouissances ? » [<sup>2</sup>].

Ainsi, pour Freud, le sentiment social reposerait sur la transformation d'une hostilité primitive en un attachement positif qui ne serait au fond qu'une identification. Cette métamorphose affective s'accomplirait sous l'influence d'un attachement commun, à base de tendresse, à une personne extérieure à la foule et qui serait le chef. Non seulement les individus tendraient à être égaux, mais ils aspireraient en outre à la domination d'un chef, dans la mesure, sans doute, où la protection paternelle s'est montrée profitable au début

<sup>1</sup> TROTTER. *Instincts of the herd in peace and war*. London, 1916.

<sup>2</sup> FREUD. *Essais de Psychanalyse*, Paris (Payot), 1927, p. 145.

de la vie et afin de reproduire la situation familiale et infantile dans la société adulte. Dans toute foule douée de vitalité, il y aurait beaucoup d'égaux, capables de s'identifier les uns avec les autres, et un seul supérieur. Pour cette raison, l'homme, plutôt que d'être un animal grégaire, serait un animal de horde.

Il faut reconnaître que cette correction, si juste soit-elle, ne saurait marquer une différence bien profonde quant à la nature instinctive du sentiment social. Enfin, le faire dériver — essentiellement — de la vie familiale, c'est une hypothèse que contredirait le puissant instinct d'organisation collective des insectes, chez lesquels il n'existe pas de vie familiale. Ce qu'on peut seulement dire, c'est que chez l'homme comme sans doute chez tous les mammifères, les instincts sociaux jouent d'abord dans le cadre du milieu familial : ils trouvent là leur premier champ de manifestation. Le cas des insectes nous inclinerait contre Freud, vers l'idée que la vie familiale n'est qu'une manifestation de la tendance biologique à l'organisation des groupes, donc plutôt des instincts sociaux dérivant plus directement de cette tendance, s'il nous fallait absolument donner à l'un des deux termes une prééminence sur l'autre. À ce point de vue, l'étude des premières manifestations de la tendance à la coopération sociale, à la tolérance réciproque, à la symbiose chez les animaux inférieurs ou même chez les végétaux, confirmerait probablement l'idée de cette prééminence. Nous verrions sans doute s'affirmer avec continuité cette tendance de la majorité à éliminer les individus qui n'ont pas su s'identifier suffisamment au type commun, soit en forme (les femelles des mammifères abandonnent quelquefois les petits d'un pelage trop différent du leur, ou détruisent ceux qui présentent une anomalie, même s'ils sont viables), soit en force (les chiens, les oiseaux de basse-cour détruisent souvent ceux d'entre eux qui sont devenus malades ou faibles, comme certains Esquimaux, paraît-il, sacrifient leurs parents devenus vieux). Les instincts sociaux poursuivent l'acquisition d'une sécurité dans la cohésion de la masse. Chaque schisme compromet la solidité de l'organisme collectif et ce dernier réagit avec violence contre toute tendance individuelle de nature perturbatrice : c'est pourquoi l'Église a allumé des bûchers et l'Armée a institué des conseils de guerre. La réaction est naturellement plus sévère quand le danger collectif est plus pressant à l'extérieur, et c'est le cas des tribunaux révolutionnaires. Même dans les périodes les plus normales, l'instinct grégaire, chez la masse des individus, s'oppose éperdument à toute originalité, toute innovation, tout changement.

On comprend ainsi que si tous les penseurs avancés ont été honnis, si tous les inventeurs ont été persécutés (et il n'y a presque pas d'exception dans l'Histoire), ce n'est pas en vertu d'un destin fortuit, mais par l'implacable réaction des instincts sociaux conservateurs sur les individualités perturbatrices. Que l'innovation comporte ou non un progrès profitable à tous ultérieurement, chaque adaptation à des conditions, à des considérations, à des possibilités nouvelles implique un effort, mais surtout un danger pour l'uniformité rassurante de la masse. Les instincts sociaux poussent la majorité des citoyens à se rallier à des poncifs communs, même absurdes, comme ceux qui servirent pendant la dernière guerre, et à chercher quotidiennement dans le journal inspiré ou censuré les opinions qu'ils devront assimiler pour mieux maintenir l'équilibre acquis. Les intellectuels eux-mêmes vont demander aux académies ou aux pontifes, non un supplément de lumière, mais une direction affective de tout repos, une croyance qui fera autorité et sur laquelle

on pourra se reposer. Ceux qui veulent s'affranchir de ces instincts sur un point y restent soumis sur d'autres : les plus révolutionnaires en politique sont généralement les plus conformistes en matière philosophique ou esthétique. Pour cette raison, celui qui ne rentre pas dans une catégorie classée et prévue, avec toutes les particularités de celle-ci, court socialement les plus grands dangers : il aura pour ennemis les adversaires de sa doctrine principale, mais aussi tous les représentants de cette doctrine, qui ne le trouveront pas assez semblable à eux et le persécuteront pour ces différences. Par sa force négative, ce besoin d'uniformité, comme la masse en mécanique, s'oppose d'abord à tout mouvement, puis, une fois soumise à un mouvement, à toute modification de ce dernier.

Pour cette raison, la foule persécute les novateurs, avec d'autant plus de cruauté que leur apport est plus fécond, car alors l'inquiétude est plus grande quant à leur influence perturbatrice. Même la jalousie qui se déchaîne contre ceux qui ont un don particulier, un talent spécial, un mérite insigne, n'est-elle pas un effet des instincts sociaux, de leur tendance à égaliser et niveler, beaucoup plus encore qu'un désir de prendre leur place ? Ceci paraît probable si l'on considère que, loin de s'intensifier en proportion de l'inégalité, elle se montre au contraire plus intense pour des différences moindres : l'ouvrier d'usine est plus hostile au petit fonctionnaire, qu'il cherche à abaisser, et plus disposé à s'incliner devant le capitaliste puissant qu'il voudrait traiter comme un père. En vertu de cette ambivalence pour le chef, le peuple est plus disposé à se laisser éclabousser par une « Hispano » que par une « Citroën ».

De même, la rivalité, l'émulation, facteurs qui tiennent une grande place dans la vie sociale, sont plus intenses entre des individus ou des collectivités voisines et semblables. Les peuples voisins sont ceux qui se haïssent le plus vivement ; entre les villages rapprochés subsistent des rivalités séculaires, tandis que des provinces éloignées peuvent fraterniser ; les querelles sont plus âpres dans les milieux les plus étroits et jamais une guerre entre nations ne remue individuellement une haine aussi intense que la plupart des conflits familiaux. Ceci revient à dire que l'instinct grégaire est plus sollicité dans le groupe le plus restreint : on se déteste plus entre frères qu'entre cousins.

Le besoin d'uniformité constitue un aspect du sentiment de justice.

La violence que les instincts sociaux déploient dans les groupes contre tout élément perturbateur, correspond tout naturellement à la violence que l'individu déploie en lui-même contre ses sollicitations asociales et explique la sévérité masochiste avec laquelle beaucoup d'individus répriment en eux-mêmes ce qui n'est pas conforme au vœu commun. L'effort intense que l'individu doit fournir pour se conformer à la morale courante explique ces mécanismes de compensation selon lesquels les sadiques refoulés deviennent des philanthropes, des militants de la semaine de bonté, les prostituées repenties des zélatrices de paroisse, les fils de valets les soutiens du trône, les déserteurs des propagandistes patriotes, selon laquelle les programmes généreux groupent des impulsions égoïstes ou vicieuses. En définitive, si les novateurs sont lapidés par la foule, si les héros sont condamnés et si chacun cache hypocritement des vices sous le masque de la vertu, c'est par l'effet des instincts sociaux, qui jouent aussi bien d'une façon active

et agressive sur autrui que d'une façon passive et réfléchie sur le sujet qui restreint lui-même ses tentations.

L'impulsion, de nature sociale, à combattre l'individualisme chez les autres pousse chacun à éliminer de sa propre personnalité ce qui est en désaccord avec le milieu. La pratique de l'originalité est souvent une réaction très intellectuelle, donc sans spontanéité, et compense généralement un sentiment plus ou moins inconscient d'infériorité, comme une attitude désespérée. Il n'est pas étonnant d'ailleurs que les instincts sociaux, par leurs interférences avec d'autres instincts ou surtout avec l'intelligence consciente, se compliquent de réactions antisociales qui ne font qu'en confirmer l'existence primordiale, comme aspect négatif. En général, l'individu cherche à imiter le modèle qui recevra le plus possible l'approbation actuelle ou à venir. Le petit enfant veut ressembler à l'adulte, prendre toutes les apparences du père, et il incorpore si bien cet exemple qu'il finit par se dédoubler et devenir son propre père, faute de pouvoir être déjà le père d'un autre. Tel est le mécanisme de l'introjection : l'individu exerce sur lui-même l'autorité empruntée au modèle paternel. Ainsi se constitue une formation psychique qui peut être intégrée comme sur-moi et entrer en conflit avec le moi réel ou être projetée à l'extérieur dans la conception d'un dieu autoritaire et punisseur. De toute façon, elle continuera à exiger des sacrifices.

La nécessité de s'adapter à la vie commune amène les instincts sociaux à freiner énergiquement les autres instincts. Il est évident que pour réussir à prendre des repas en commun, sans se disputer sauvagement les meilleurs morceaux, mais en acceptant la discipline du partage, l'être primitif doit lutter contre sa férocité et sa convoitise. C'est l'un des rudes apprentissages qui commencent avec le sevrage : l'enfant doit se contenter de ce qui lui est laissé. Il faut bien avouer qu'il y a des familles civilisées chez lesquelles le partage des plats, à table, fait bouillonner de sourdes rivalités. À l'inverse de ce qui se passe chez l'animal, celles-ci demeurent le plus souvent silencieuses, grâce à la culture ; elles sont seulement moins faciles à contenir dans d'autres partages et quand il s'agit d'autres absorptions : les notaires peuvent en témoigner. Mais c'est certainement la sexualité qui subit les plus dures oppositions des instincts sociaux.

Chez l'homme, Freud a voulu rattacher le conflit de ces deux groupes d'instincts aux conditions de la vie familiale. L'enfant fixe électivement son affection sur le parent de sexe opposé et se trouve de ce fait en rivalité avec l'autre parent, partenaire sexuel du premier. Ainsi la vie conjugale des parents devient un objet d'inquiétude pour l'enfant, mais la nécessité de rester en paix dans la famille, les dangers de répression en cas de révolte franche (premières conditions de la socialité), obligent l'enfant à refouler l'objet de ses préoccupations. Ces difficultés peuvent s'aggraver jusqu'à constituer le complexe d'Œdipe le plus typique. Pourtant, ceci n'est pas la seule raison de conflit entre les instincts sexuels et les instincts sociaux, puisque, chez les insectes sans vie familiale, le développement de la socialité entraîne, comme nous l'avons dit, la suppression totale de la sexualité pour presque tous les individus : il s'agit probablement d'une répartition différente de l'énergie affective, la libido investie dans la sexualité demeurant plus ou moins inutilisable à la vie sociale et inversement. Freud prétend que si les groupes humains éprouvent un besoin de soumission et d'amour pour le chef, c'est en raison d'une

certaine homosexualité chez les individus mâles, donc en raison d'une limitation et d'un obstacle à la sexualité normale. Ainsi la famille, production de l'amour hétérosexuel, s'oppose à l'état et à l'attachement homosexuel pour le chef, dans la mesure où l'individu est sollicité à faire passer l'intérêt et la défense du groupe avant les satisfactions qu'il tire de son partenaire sexuel et de sa progéniture.

Même quand il n'y a pas de danger collectif pour imposer un choix et un devoir, rien n'expose à plus de rivalités sociales que la constitution du couple : jalousie des prétendants, approbation des familles, nécessité de constituer un foyer indépendant. À la rigueur, quand il s'agit de satisfaire l'instinct digestif, l'individu peut chasser seul, chercher son alimentation dans la nature sans rencontrer ses semblables. Il n'en est plus de même quand il s'agit de trouver ou de conquérir un partenaire sexuel. Aussi, si les hommes peuvent, grâce à la civilisation, s'exposer pour manger, ils éprouvent un impérieux besoin instinctif de se cacher pour l'amour. Les gens les plus simples ne peuvent s'unir sexuellement que la nuit, à feux éteints. L'exhibitionnisme en pareille matière n'est que le renversement pathologique d'un instinct primitif. De toute façon, qu'il s'agisse d'exhiber ou de cacher ses amours, l'homme ne reste pas objectif, mais une forte réaction affective l'émeut, comme plaisir ou comme angoisse. En matière sexuelle, le fait de voir ou d'être vu comporte une interférence des instincts sexuels et des instincts sociaux avec un conflit plus ou moins intense entre ces tendances. La pudeur répond à l'opportunité sociale d'une dissimulation. Les hommes ne tolèrent pas le spectacle des ébats voluptueux d'un couple quand ils se trouvent dans l'impossibilité d'avoir, en même temps, les mêmes satisfactions ; leur réprobation croît avec leur privation, et c'est une prudence instinctive contre la jalousie agressive d'autrui qui pousse les amoureux à se cacher. La pudeur n'est d'ailleurs pas l'apanage exclusif des hommes, et beaucoup d'animaux domestiques — du moins quand ils ont le moyen d'agir autrement — évitent de s'accoupler devant leurs semblables (parce qu'alors les mâles commencent à se battre entre eux) ou devant les hommes. Ces derniers, d'ailleurs, réagissent avec hostilité : c'est un usage répandu parmi les gens de boutique que de jeter des seaux d'eau sur les chiens qui coïtent, ou séquestrer les animaux en rut. J'ai entendu l'histoire d'un père de famille, pieux et bien pensant, qui abattit sa chatte parce que celle-ci, à la saison des amours, avait eu l'inconvenance de manifester son désir d'un mâle. Le plus souvent, on châtre les animaux. Le large usage qui est fait de cette pratique n'est pas toujours justifié par des considérations utilitaires, par exemple pour limiter la reproduction ou avoir des mâles plus paisibles : il répond à un désir de mutilation si instinctif et si obscur qu'on y ajoute d'autres opérations : coupe des oreilles chez les chiens, de la queue chez les chevaux, etc. On observe là le résultat du conflit d'instincts dont nous avons parlé : pour bénéficier de la vie domestique, c'est-à-dire de la société humaine, les animaux doivent, chaque fois qu'il n'en résulte pas un inconvénient matériel pour l'homme, être privés de vie sexuelle.

En réalité, le complexe de castration que la psychanalyse découvre au fond de tout inconscient, comme un élément universel et très puissant, tire son importance extrême du fait qu'il résulte d'un conflit primordial d'instincts. Dans son livre sur le *Malaise de la Civilisation*, Freud insiste sur l'antagonisme de la civilisation et de la sexualité, l'une se développant aux dépens de l'autre. La collectivité socialisée s'oppose de toutes ses forces aux amours de ses membres. On peut même dire que cette espèce de névrose collective



qui en résulte et qui crée un conflit sexuel fondamental, commun à tous, résulte de la vie sociale. L'amour devient « tabou » et s'entoure d'interdictions obsessionnelles ; comme il est impossible de le supprimer complètement, on le rachète par toutes sortes de cérémonies et d'expiations. Les usages campagnards ou autres sont significatifs à cet égard : les mariés doivent offrir à leurs proches un repas copieux, comme pour adoucir leur ressentiment, ce qui ne les empêche pas, d'ailleurs, d'être soumis à toutes sortes de brimades, plus ou moins rituelles. À ce point de vue, les peuplades sauvages badinent encore moins avec l'amour que nos populations dites civilisées. Il paraît même que le développement de l'intelligence tend à atténuer quelque peu ces conflits instinctifs, socio-sexuels et c'est une rassurante perspective d'avenir, pour résoudre le « malaise de la civilisation » et échapper au sort des insectes, c'est-à-dire à la disparition progressive de toute vie sexuelle et à l'hypertrophie monstrueuse des exigences sociales. En étendant l'empire du conscient sur l'inconscient, l'avenir lointain pourra peut-être réaliser le grand-œuvre de perfectionner la vie sociale sans atrophier la vie affective : c'est, du moins, notre seul espoir.

Tels sont les aspects des instincts sociaux. On peut dire que le sentiment de justice résulte de leur apaisement, sous quelque modalité que ce soit. Est sentie comme juste la solution qui résout les conflits avec le maximum de sécurité pour la masse ; celle-ci dépend naturellement d'une foule de facteurs variables, principalement du degré de lucidité consciente des groupes ou des individus, car plus les êtres sont livrés au mécanisme aveugle de leurs instincts, plus les conflits sont douloureux. Tout conflit de ce genre, donc toute atteinte au sentiment de justice, cause une angoisse d'autant plus profonde que plus inconsciente. L'angoisse résulte toujours d'une dysharmonie entre les tendances psychiques de l'être, quand l'une d'elles au moins est inconsciente, car, lorsque le conflit se déroule tout entier sur le plan conscient, il peut y avoir hésitation, regret, crainte, mais non angoisse. Il est évident que, les instincts sociaux possédant une grande puissance chez l'homme, les angoisses qui en résultent peuvent atteindre une intensité extrême. Ainsi s'explique le sens moral et ses impératifs catégoriques. « C'est l'angoisse sociale qui forme le noyau de la conscience morale », dit fort justement Freud.

Pour qu'un homme se sente coupable, il faut qu'une tension existe en lui entre les instincts personnels et les instincts sociaux ; les psychanalystes disent : entre le moi réel et le moi idéal. Le remords qui en résulte est une sorte d'angoisse, d'origine inconsciente, au moins en partie. Le sentiment de culpabilité peut, en effet, être conscient ou inconscient. Normalement, il demeure en grande partie inconscient et c'est sous cette forme qu'il est le plus dangereux. Le remords qu'il engendre quelquefois n'est qu'une transposition incomplète sur le plan de la conscience et c'est pourquoi il reste stérile, ne tendant pas à l'amendement, et différant en cela du repentir, plus conscient, plus actif, plus efficace.

L'individu peut refouler sa culpabilité dans l'inconscient. Alors la crainte désagréable d'une réprobation ou d'une sanction se change en un malaise obscur, chronique et intolérable. Cette idée du refoulement n'est pas l'apanage exclusif du freudisme. D'autres auteurs, des philosophes, étaient arrivés à la concevoir. Guyau s'exprime ainsi : « Toute souffrance qui n'a pas une cause réelle dans le monde extérieur et qui n'a pas une raison intelligible dans le monde interne, disparaît en prenant conscience d'elle-même... Peut-

être, si je m'oublie moi-même, si je me laisse dominer par l'inconscient, alors réapparaîtra le vague souvenir d'un instinct repoussé, le vague sentiment d'une tendance latente contrariée, mais tant que je me posséderai moi-même et que, moi-même, par la conscience, je m'embrasserai tout entier, je ne ressentirai ni douleur, ni remords, ni rien de semblable [<sup>1</sup>]. »

Ainsi le refoulement est un effort pour chasser de la conscience une représentation pénible, mais ce processus ne supprime pas la douleur psychique ; il lui fait prendre la forme d'une angoisse plus obscure, plus chronique et plus incurable. Quand ce processus est imparfait, il peut aboutir à deux illusions : projection de la culpabilité sur autrui (victimes expiatoires) ou inversement, introjection en soi-même, par identification, d'une certaine culpabilité appartenant à autrui (rachat des fautes du prochain), mais nous touchons là à des phénomènes qui mènent aux manifestations pathologiques et nous les retrouverons plus loin.

Normalement, chacun doit lutter sans cesse contre la représentation d'une culpabilité réelle ou contre la tentation de mal faire (culpabilité virtuelle). Le danger d'encourir une sanction sociale l'amène, en cas de fléchissement, à fortifier les instincts sociaux en lui, en se laissant pénétrer par la terreur de la punition. Ceci s'opère d'ailleurs d'une manière tout à fait automatique et inconsciente. Tout se passe comme si l'inconscient suggérait des représentations obsédantes qui auraient pour effet de détourner le moi de la faute attrayante. La création d'une image mentale est un procédé habituel de l'inconscient pour parvenir à ses fins et se calmer lui-même. Dans les représentations du rêve, l'inconscient adoucit l'âpreté de ses désirs inassouvis en les imaginant comblés. Dans la rêverie, la création poétique ou artistique, il vit, avec moins de frais et moins de risques que dans la réalité, son idéal possessif, érotique, créateur ou autre. La même imagination travaille à détendre les exigences des instincts sociaux, et le sujet torturé de tentations asociales se rêve pur, juste, estimé de tous. Ainsi s'écarte-t-il de la culpabilité pour se diriger vers la vertu, du moins par la pensée ; s'il n'a pas la force de le faire en réalité, il s'en donne au moins les apparences et peut, à la fin, se tromper lui-même. La plupart des gens qui font profession d'être plus saints que les autres, bigots en état de grâce, initiés de toutes les sectes, en sont à ce point, et c'est pourquoi tant de vertu, tant de bonnes intentions échafaudées sans fondations, s'effondrent si souvent dans la mesquinerie, quand ce n'est pas l'escroquerie, l'orgie ou le scandale. C'est dans ce procédé qui s'efforce d'accorder le moi au sentiment de justice qu'on voit souvent apparaître le mécanisme de projection : le sujet oublie sincèrement ses fautes ou ses tentations et les attribue tout naïvement à autrui. Quand un vieil époux commence à devenir, sans raison valable, jaloux de son conjoint, il y a gros à parier qu'il refoule en lui des désirs adultères : il en reste hanté et il y pense, mais pour les rejeter sur son partenaire. Telle est la source, d'ailleurs inconsciente, involontaire, donc irresponsable, de tant d'hypocrisies humaines. Consolons-nous en considérant que, si révoltantes soient-elles quant au résultat, elles n'en marquent pas moins un effort vers le bien.

Le mécanisme inverse consiste, comme nous l'avons vu, à introjecter en soi la culpabilité d'autrui, c'est-à-dire à se sentir solidaire et comme coupable des fautes réalisées par

<sup>1</sup> GUYAT, *Morale anglaise contemporaine*.

d'autres (parce qu'on aurait voulu d'une certaine manière les réaliser soi-même). Il n'est rendu possible que par identification, après la découverte d'un trait commun avec les coupables. Il mène à l'idéal de la rédemption et du sacrifice, l'idéal ascétique de Nietzsche [1], conception évidemment plus sympathique que l'hypocrisie de la projection et d'une valeur spirituelle singulièrement différente sans doute, mais bien symétrique quant aux processus psychiques mis en jeu ; dans les deux cas, il s'agit d'un effort des instincts sociaux pour réaliser le sentiment de justice.

Parmi les représentations que l'inconscient suscite pour échapper aux sollicitations asociales, un des plus importants processus consiste à s'imaginer être la victime chaque fois qu'on serait tenté d'être l'agresseur. Ici, le renversement de la situation a pour but de satisfaire aux exigences des instincts sociaux et du sentiment de justice, Il s'opère par identification à la victime. Certains moralistes ont voulu faire de cette sympathie la base de tout altruisme et de toute justice. Survenant trop tard après la faute, elle inspirerait au moins le repentir au criminel et ses résolutions de ne plus pêcher ou de réparer le mal ; se formant à temps, elle préviendrait la faute et mettrait à l'abri des réprobations de l'entourage. L'identification n'est possible que lorsque l'individu découvre un certain nombre d'analogies entre la victime et lui ; inversement, la notion d'une différence importante l'empêche de se produire. Les hommes n'éprouvent le plus souvent ni pitié ni sentiment de devoir envers les animaux ; les Américains lynchent les nègres avec la même absence de scrupules que les tsaristes d'avant-guerre massacraient les juifs dans les pogroms, puisqu'ils se sentent différents quant à la forme, quant à la couleur, quant à l'habit, quant à la langue. Au contraire, quand l'agresseur sent sa similitude avec la victime, l'image du talion s'impose à son esprit pour le retenir préventivement ou le hanter comme un remords. À vrai dire, cette représentation du talion ne résulte pas seulement d'une sympathie sentimentale, mais aussi d'un calcul, car avant d'attaquer, chacun doit mesurer ses forces et envisager la possibilité d'un échec qui fera de lui la victime. De ce point de vue encore, pareille représentation n'est possible que si la personne visée est de force égale, donc capable des mêmes cruautés, et c'est pourquoi le remords du talion ne touche pas les consciences simples pour injure à un inférieur inoffensif : le cuisinier n'imagine pas que l'anguille pourrait le dépouiller vivant, puisque la chose est impossible ; n'ayant donc pas de crainte, il n'a pas non plus de pitié.

L'image de l'agression renversée remplit ainsi un rôle particulièrement important de frein sur les impulsions antisociales. Elle s'élabore souvent dans ce but et, une fois constituée, peut devenir obsédante jusqu'à se transformer en actes d'autopunition. Le besoin de souffrir, si souvent manifesté par les hommes, qu'ils soient ascètes, fanatiques religieux, marabouts, aïssaouas, fakirs, pénitents de toutes confessions, qu'ils soient masochistes comme tous ces pervers de l'érotisme qui ont besoin de fouets, d'injures, d'ordures d'humiliations, ou qu'ils soient simplement ces gens médiocres, compassés dans une morale inhumaine, inhibés dans tous leurs élans et toutes leurs joies, puritains tristes qui réprouvent la jeunesse et l'amour, « bourgeois » dont tous les sentiments sont soumis aux comptes de banque ou aux actes de notariat, hypocrites de toutes conditions qui combattent la vie pour dresser des autels aux pourritures de la mort, ce besoin de souffrir trahit toujours des impulsions malfaisantes non consciemment ni volontairement

<sup>1</sup> Cf. NIETZSCHE. *La Généalogie de la Morale*, Paris, 1900.

réprimées, mais refoulées inconsciemment et automatiquement, donc ignorées et renversées sur le schéma général du talion. Ces impulsions malfaisantes, se heurtant aux instincts sociaux, subissent un choc en retour et aboutissent à une autopunition, tant il est vrai que l'image du talion tend à se convertir en réalité. Comme l'obsession est soulagée par la réalisation, de même l'angoisse prend-elle fin quand la punition est consacrée. C'est pourquoi certains criminels vont se constituer prisonniers ou se laissent prendre sans se cacher et pourquoi tous subissent, dans le fond de leur conscience et proportionnellement au développement de leur socialité, un malaise intense et chronique qui ne disparaît que le jour où une catastrophe vient réaliser à leurs yeux la compensation méritée, donc la justice.

Tel est le sentiment de justice. Quand un chien a commis une faute à la chasse et sait qu'il sera châtié d'un coup de fouet, on le voit, replié et inquiet, venir au devant de sa punition puis manifester, immédiatement après, une joie exultante. Les enfants agissent souvent d'une manière analogue auprès de leurs parents : ils réclament la punition plus vite pour échapper à l'angoisse de l'attente. Les adultes imaginent quelquefois que Dieu ordonne leurs pénitences et ils attendent le malheur : sur cette base réelle les épreuves judiciaires dont nous avons parlé prenaient quelque valeur. Quand le sadisme s'épanouit chez l'homme, c'est que le frein des instincts sociaux ne fonctionne pas ; sinon, c'est le masochisme qui se manifeste, cette résultante étant un gage de moralité, donc de socialité.

Il s'agit ici d'un masochisme moral, non simplement érotique, qui peut prendre des formes si détournées et si subtiles que la psychanalyse seule le décèle, mais en le découvrant on est frappé de son intensité : « La souffrance, dit Freud, délie le moi des impulsions inhibitrices du surmoi. » On comprend que si longtemps les hommes aient cherché dans les douleurs, pour eux et pour les autres, l'expiation de la culpabilité.

Nous trouvons ici l'explication de ce besoin éperdu de justice qui empreint l'humanité : ce n'est que la réalisation collective des images freinatrices conçues par chacun. Tout individu exige la punition des coupables comme une démonstration exemplaire à opposer aux impulsions qu'il refoule en lui-même et pour n'avoir pas envie de s'identifier au malfaiteur. En outre, ces châtiments satisfont à un besoin de vengeance et aussi à un désir de protection personnelle contre le criminel devenu un danger commun. Enfin, ils satisfont à un goût sadique incontestable : les hommes aiment voir souffrir et mourir, pour mieux se sentir vivre. Lorsque les exécutions capitales étaient publiques, la foule s'y ruait comme à une fête. Il n'est d'ailleurs pas besoin que le sang répandu soit coupable pour que nos contemporains viennent le flairer. S'ils font des kilomètres pour contempler les restes d'une catastrophe, s'ils stationnent longuement devant le lieu d'un drame, s'ils lisent les faits-divers ou s'abonnent aux journaux policiers, ce n'est certes pas en vertu de tendances louables, mais en vertu des tendances les plus asociales et les plus malfaisantes. Les tribunaux donnent aussi un aliment à ces bassesses.

Quoi qu'il en soit, ce besoin de justice sociale, ce sentiment qu'Alexander et Staub appellent *gerechtigkeitsgefühl*; correspond à la nécessité de combattre les impulsions antisociales. Toute injustice, tout abus de pouvoir, amène les masses à s'identifier avec la

victime, à s'intéresser à son sort, en même temps qu'elle rompt le contrat social. D'autre part, l'homme façonné par la société éprouve, en ce qui le concerne personnellement, le même besoin de sanctions et tend obscurément à les réaliser : tel est le sentiment du remords qui peut, dans certains cas, s'exagérer jusqu'aux formes les plus monstrueuses et aboutir aux plus cruelles situations.

Il nous faut maintenant, pour en mesurer l'importance, examiner ces formes pathologiques.

## CHAPITRE V

### Formes pathologiques du sentiment de justice

*La pathologie nous montre encore une exagération des mécanismes d'autopunition. L'équilibre entre les trois grandes tendances d'instincts peut être troublé : de la prédominance oblatrice ou captative d'un côté, de l'excès ou de la diminution des répressions sociales de l'autre, se dégagent quatre types : obsédé, mélancolique, révolté, ascétique, qui se rapportent aux quatre tempéraments psychologiques que nous avons décrits ailleurs selon le degré d'oblativité libidinale d'un côté, l'introversivité ou l'extraversivité de l'autre. Le masochisme procède des premières répressions du sevrage ; le sur-moi freudien s'y superpose plus tard. Le complexe de castration exprime dans une langue sexuelle des tendances plus fondamentales et plus générales encore.*

*Le processus le plus fréquent est le retournement de la situation coupable avec identification à la victime. Il en résulte une sorte de talion. La punition réalisée soulage l'angoisse inexprimée. Le malade se complaît à être une victime glorieuse ou méprisée, voire un criminel. L'angoisse s'érotise. Des maladies organiques, tout comme des symptômes névrotiques, relèvent d'une tendance à l'autopunition. Celle-ci poursuit la destruction finale de l'individu et peut se combiner à un instinct de la mort positif et direct. En dehors du retournement, il peut y avoir déplacement d'objet ou encore projection extérieure des éléments censurés, comme dans les délires d'influence. Le sentiment de culpabilité semble inspirer et susciter toutes les souffrances humaines.*

En nous montrant des réactions exagérées, les cas pathologiques nous permettent de mieux comprendre les mécanismes qui jouent à l'état normal. Une telle étude se montre particulièrement édifiante en ce qui concerne les processus inconscients, dont on est toujours tenté de méconnaître l'importance précisément parce qu'on ne les sent pas opérer en soi-même. Dans les cas psychopathologiques, en effet, se révèle souvent une intensité étonnante des mécanismes de répression et d'autopunition. Ceux-ci, découverts par Freud, analysés à fond par Reik, ont vu étendre leur domaine par Alexander. C'est à juste titre qu'ils inspirent les travaux les plus récents des psychanalystes français : Hesnard et

Laforegue leur ont consacré un rapport remarquable à la V<sup>e</sup> Conférence des Psychanalystes de langue française (Paris, juillet 1930) [1]. Nous pensons, pour notre part, que, dans la compréhension des névroses, ils présentent une importance au moins égale à celle du complexe d'Œdipe. On peut dire qu'il n'est pas de névrose dans laquelle les mécanismes d'autopunition ne jouent un rôle de premier ordre. D'ailleurs, en affirmant déjà que la névrose est le négatif d'une perversion, Freud avait indiqué le caractère répressif des processus névrotiques ; cependant l'intensité de cette répression ne devait se montrer pleinement que plus tard, en particulier par l'étude de ce fait paradoxal et pourtant si répandu, que beaucoup d'êtres trouvent de la volupté à souffrir et tendent spontanément vers la douleur, encore qu'ils l'ignorent souvent. Le masochisme s'est révélé comme une tendance polymorphe, aux formes souvent dissimulées, mais frappante par son extension et sa puissance.

Pour rester normal, l'individu doit équilibrer ses diverses directions instinctives, réaliser l'harmonie entre ses pulsions captatives ou agressives des instincts digestifs, oblatives et productrices des instincts sexuels, répressives et coopératives des instincts sociaux. Toute accentuation d'un des trois groupes entraîne des désordres déterminés. La prédominance digestive chez l'adulte résulte toujours d'une arriération ou d'une régression dans l'évolution de la sexualité ; il faut y voir la persistance d'un état infantile ou un retour à cet état. Quand l'individu à prédominance digestive ne compense pas par le frein des instincts sociaux, ses tendances agressives non réprimées le rendent pervers, cruel et l'orientent vers le sadisme. Si une réaction morale se dessine mais demeure impuissante à maintenir normalement les instincts d'attaque et de destruction, ses efforts aboutissent le plus souvent à un compromis qui est l'obsession. On trouve, à l'analyse de tous les obsédés, des éléments particulièrement puissants d'instincts digestifs. Freud dit que chez l'obsédé, le moi lutte contre le surmoi et que ce dernier est mis en échec. Nous dirions qu'il y a insuffisance dans l'action répressive des instincts sociaux. Si, au contraire, chez un arriéré affectif qui conserve des pulsions digestives non évoluées, la répression en question s'exagère, elle aboutit à un masochisme particulier dans lequel « le moi se soumet au sur-moi » (Freud) — un masochisme du type mélancolique où le sujet s'identifie à l'objet contre lequel est dirigée la colère du surmoi. Le masochisme érotique rentre dans ce cadre.

Si maintenant nous envisageons les individus dont les tendances digestives ont été transformées au cours de l'évolution infantile et chez qui les tendances sexuelles oblatives ont pu se développer jusqu'au niveau normal, nous trouvons encore deux cas : ou bien les instincts sociaux répressifs n'entrent pas en conflit avec les pulsions sexuelles, et celles-ci s'épanouissent si librement que le sujet est tenté de dépasser, dans leur domaine, la tolérance du milieu, enclin à choquer l'entourage ; ses tendances agressives évoluent entièrement dans le sens de la libre rivalité, non seulement sur le terrain sentimental, mais aussi professionnel (car on le dit quelquefois « arriviste ») ou encore intellectuel (et sa passion de liberté lui fait prendre des allures de révolte parmi la masse de ceux qui se soumettent à l'imitation grégaire) ; ce type instinctif est, en réalité, le moins névrosé qui soit. Ou bien on aboutit à une quatrième manière d'être : la répression sociale s'exagère pour refouler une sexualité puissante et il en résulte toutes sortes de déviations ou

<sup>1</sup> *Les mécanismes d'autopunition* (Denoël et Steele, 1931).

d'inhibitions : frigidité, impuissance, inversion ; tel est le type des ascètes, des apôtres de la vertu, dont il vaut mieux en général ne pas examiner de trop près la conduite.

On pourrait en réalité faire correspondre ces quatre modes d'équilibre ou de déséquilibre instinctif, à quatre tempéraments psychologiques. L'excès des répressions mènerait aux formes que Yung a décrites comme introverties, Kretschmer comme schizothymiques, tandis que leur réduction mènerait à la cyclothymie, à l'extraversion, à la syntonie de Bleuler. Kretschmer prétend même tirer, de la correspondance habituelle entre un certain comportement social et la forme générale du corps (pyknique ou asthénique), un argument en faveur de l'origine profondément biologique des instincts sociaux.

Nous-mêmes avons proposé une classification des caractères [<sup>1</sup>] selon laquelle un premier type, à libido arriérée mais syntone, réaliserait le mode de fixation digestive de l'enfance : ce serait un digestif à sociabilité positive, recherchant les approbations ; les conflits inconscients de ce caractère aboutiraient facilement à l'obsession. Un deuxième type à sexualité bien développée et sans inhibition sociale, donc extraverti, réaliserait le caractère du révolté ; un troisième, à sexualité également bien développée mais avec répressions, introversion, schizothymie, se chargerait de tous ces refoulements sexuels que nous avons attribués au caractère ascétique. Le quatrième type serait un arriéré du sentiment, à prédominance captative, avec inhibitions marquées et rétrécissement du champ affectif ; il entrerait dans la catégorie des mélancoliques.

Ainsi l'absence de répressions, qu'on pourrait appeler socialité positive, correspondrait à un élargissement du champ des perceptions affectives, à un contact vital plus intense et plus étendu avec la réalité. Au contraire, l'excès de répression par les instincts sociaux, ou socialité négative, mènerait à la disposition inverse, schizoïde. Par là, la socialité, en tant que facteur de tempérament psychologique, correspondrait aux qualités de plasticité ou d'aplasticité que nous avons proposées comme base de classification des tempéraments somatiques [<sup>2</sup>] et celles-ci, en vertu d'une telle correspondance, répondraient aussi aux tempéraments psychologiques, soit dans leurs limites normales, soit dans le développement pathologique de leurs tendances fondamentales.

Les instincts sociaux, nous l'avons vu, entrent très tôt en action dans la vie de l'individu. En réalité, quand le nourrisson réprime le désir de mordre le sein maternel, au moment où ses dents poussent, les concessions sociales commencent. Il existe, dans l'affectivité infantile, une phase sadique initiale qui doit être liquidée au sevrage et dont la ténacité peut être ultérieurement compensée par un masochisme sévère. Nous avons plusieurs fois, au cours des analyses, retrouvé de pareils conflits, en rapports notamment avec la dentition [<sup>3</sup>], et opposant un sentiment de culpabilité et de réprobation aux premières impulsions captatives. De son côté, Rado prétend que la faim constitue chez le nourrisson la première autopunition, c'est-à-dire la première répression des instincts égoïstes par les

<sup>1</sup> Cf. *Le Problème de la Destinée* (N.R.F., 1927), p. 67-75, et *Hygiène mentale*, t. XXIV, n° 3 (mars 1929).

<sup>2</sup> *Les Tempéraments*, Paris (Vigot), 1922.

<sup>3</sup> *Éléments affectifs en rapport avec la dentition*. *Rev. franc. de Psychanalyse*, 1<sup>er</sup> juillet 1927.



instincts sociaux. Ainsi s'expliqueraient le refus d'aliments, si fréquent dans les syndromes psychopathologiques, et toutes les variétés d'ascétisme alimentaire. C'est bien d'un sevrage mal réalisé que datent les premières racines de tout masochisme, donc les premiers excès de la socialité répressive. Nos constatations cliniques, en pratique psychanalytique, ne nous laissent plus de doute sur ce point et c'est pourquoi, en cela, nous nous écartons de la théorie freudienne d'après laquelle l'autopunition procéderait d'un surmoi formé seulement à la période œdipienne de l'enfance, par identification à l'idéal parental. Nous estimons que cette théorie doit être vraie, mais qu'elle n'est pas suffisante à rendre compte de tous les faits et qu'il est indispensable d'admettre des instincts sociaux entrant en jeu très précocement. Sans doute, à ces premiers conflits, le complexe d'Œdipe vient ultérieurement ajouter ses effets — non moins puissants d'ailleurs — pour charger de culpabilité, au moment où s'éveille l'érotisme, l'ancien amour parental, jusque-là pur de tout trouble. Alors s'opère le mécanisme qui doit habiller sous leur forme définitive les forces de répression qui jouent depuis l'origine. L'enfant réalise le vœu initial de prendre la place du père ou de la mère, son modèle naturel, mais ce n'est plus pour jouir simplement de ses prérogatives ; c'est maintenant pour incorporer sa sévérité réelle ou ses réprobations imaginaires. Le problème incestueux et les fortes barrières sociales qu'il suscite, empêchent l'identification d'être totale. L'individu reste, dans une part de son être psychique, l'enfant jaloux qu'il était, tandis qu'il devient, pour une autre part, le rival punisseur ; le conflit de ces deux parties commence à travailler en lui-même. Dans tout masochisme d'adulte, nous retrouvons cette formation œdipienne, conflit des instincts sociaux avec les instincts sexuels, mais il faut reconnaître que les tendances répressives commencent dès les conflits du sevrage entre instincts sociaux et instincts digestifs, ceux-ci aussi primordiaux que leurs antagonistes.

Il faut donc bien s'entendre sur ce qu'on appelle, en psychanalyse, complexe de castration. D'une part, la clinique montre que les tendances répressives se traduisent presque toujours par des images — souvent symboliques mais non moins souvent directes — de castration. Nous avons vu d'ailleurs l'importance des idées de castration dans le comportement des hommes, mais nous pensons que l'expression sexuelle n'est ici que l'enveloppe finale de tendances répressives plus générales, comme une dernière couche de peinture qui donnerait son apparence superficielle à une matière bien plus fondamentale. Autrement dit, l'inconscient exprimerait dans la langue sexuelle des idées bien plus générales, bien plus abstraites : toute idée de répression se traduirait par une image de mutilation sexuelle de la même façon que, dans la bouche des Francs-Maçons, toute conception philosophique se voile sous un terme de maçonnerie. Inversement, l'étude psychanalytique des dents nous a montré une réversibilité possible dans le sens habituel de l'expression, l'idée d'une insuffisance sexuelle remontant par exemple à la représentation digestive d'une chute dentaire. Il existe là, entre ces organes éminemment digestifs que sont les dents et les fonctions sexuelles, une relation symbolique qui inspire des rêves ou des obsessions notamment et qui semble indiquer plus qu'une analogie poétique, mais une ontogenèse de l'idée de castration, remontant aux répressions digestives. En outre, la pratique psychanalytique montre que les femmes peuvent présenter un complexe de castration aussi net que les hommes névrosés, avec images de mutilation ; or, les explications qu'on a l'habitude de proposer (désir déçu des avantages virils, masochisme sexuel lié à l'idée de blessure sanglante, etc.) ne nous paraissent pas

suffisantes à rendre compte de l'intensité et de la fréquence de ce complexe paradoxal, si l'on n'admet pas une sensibilisation préalable, une sorte de pré-castration contemporaine du sevrage, peut-être même de la naissance, si l'on adopte les idées de Rank.

Il est en tout cas certain que pour l'inconscient, après le stade œdipien, toute répression s'associe à une image de castration. D'ailleurs, ce rapport peut arriver jusqu'à la conscience : mot latin *castigatio* signifie à la fois blâme, punition, castration et action de tailler (les arbres, par exemple). Il y a plusieurs degrés dans cette série de significations : on peut distinguer une castration sexuelle et une castration sociale. Dans les névroses, la castration proprement sexuelle ne se montre intense que quand le garçon, au moment des conflits œdipiens, a souhaité la suppression des relations conjugales du père. La plupart des impuissances reconnaissent pour origine psychique un renversement de ce genre.

Un de nos malades, par exemple, vient se faire analyser pour impuissance. On retrouve ses émotions infantiles : père autoritaire, mère très douce, ayant failli mourir des suites d'un accouchement, quand le sujet avait sept ou huit ans. À ce moment, le malade a formé inconsciemment le vœu de supprimer la virilité meurtrière : il a cordialement haï son père, comprenant que celui-ci était responsable des dangers courus par sa mère. Puis, sous la pression des instincts sociaux, il s'est réconcilié avec son père, mais en retournant sur lui-même le vœu de castration, seule façon de le neutraliser et de faire cesser l'état de guerre. Il est donc devenu impuissant, non seulement dans sa vie sexuelle, mais encore dans sa vie sociale, se montrant incapable de prendre une décision, de diriger une affaire, de conduire une voiture, de réussir quoi que ce soit. Nous ne croyons pas qu'une médication, tonique, glandulaire ou autre, ni des agents physiques auraient suffi à guérir ce cas d'impuissance qui n'était qu'un processus d'autopunition s'étendant à toutes les activités du sujet. Au contraire l'analyse, en provoquant une décharge affective, a permis de réduire ces symptômes névrotiques, à l'exclusion de toute autre thérapeutique. Dès qu'on commence à examiner sous cet angle des malades qu'on est habitué à traiter selon une étiologie somatique, on fait des découvertes bien troublantes — et nous reviendrons sur ce point.

La façon implacable dont le névrosé peut se condamner à la castration, c'est-à-dire à l'échec sur tous les plans, peut atteindre des proportions effrayantes. Voici ce que nous écrivait un malade :

« Ce sont des inhibitions particulières d'une intensité accrue qui se succèdent dans tous les domaines durant trois à quatre jours sans répit : dans le sommeil, le travail, les promenades, le repos, accompagnés d'un sentiment de mélancolie et de découragement profonds. Comme ces échecs se renouvellent l'un après l'autre de façon très évidente, mon exaspération est parfaitement légitime.

Ces échecs et ces inhibitions, après examen attentif, revêtent nettement la forme des obsessions. Je vais vous citer quelques petits exemples qui l'établissent, je pense, amplement : 1° le soir, d'habitude, il m'est impossible de lire plus de dix minutes dans mon lit. Une fois je m'aperçois que je lisais depuis environ une heure. Sitôt que je prends conscience de ce fait et malgré mes efforts, je commence à éprouver non pas de la

fatigue, mais une difficulté soudaine à continuer. Je suis obligé de m'arrêter et de jeter le livre ; 2° le matin j'entends parfois le coup de sonnette du domestique qui arrive. Cela ne m'empêche pas de dormir. S'il m'arrive de penser : « Tiens j'ai le sommeil excellent », aussitôt je m'agitai dans mon lit sans raison et je ne pourrai plus reposer ; 3° je m'applique à un travail que j'éprouve du plaisir à accomplir. Je me rends compte qu'il s'accomplit avec aisance et brusquement je subis un arrêt. Il me devient infiniment pénible d'exprimer des pensées et des phrases prêtes qui s'alignaient dans ma tête.

Dans ces trois cas l'obsession est consciente ou inconsciente, selon que je me dirais « je ne pourrais pas continuer », ou que je me bornerai à le pressentir. L'effet sera le même, malaise, angoisse et réalisation de ce que je redoutais de voir survenir.

Car à la base de mes obsessions, il y a la peur, une peur latente et générale dans les moindres comme dans les plus grandes choses. Peur irraisonnée et bizarre : peur de manifester ma personnalité, de m'affirmer, de déployer mon activité. Quand il m'arrive de me fâcher, je m'arrête malgré moi ; j'atténue ma colère, comme si j'étais surpris, effrayé de ma propre colère.

Une autre remarque s'impose aussi au sujet des obsessions. Elles surviennent violemment quand je suis en voie de réussite ou dans les cas où j'escompte une grande satisfaction. Alors ce n'est plus l'inhibition ordinaire, mais le conflit entre la volonté d'arriver à mes fins et l'opposition très vive que je ressens. Ce conflit se résout, bien entendu, par le triomphe de l'inhibition et le plus souvent, par une crise de dépression qui a une forte répercussion sur mon caractère.

Où le désir se manifeste avec le plus d'intensité, c'est dans les questions sentimentales. Là surtout je connais les échecs les plus cruels provenant de moi, malgré des débuts encourageants. Je m'arrange, je ne sais comment, pour me montrer irritable, susceptible, maladroit. Je n'ose rien entreprendre, ou j'entreprends si mal que je perds ce que j'avais acquis auparavant. Cela ne peut être mis sur le compte de la timidité, car s'il m'arrive de rencontrer sans m'y attendre la personne à laquelle je tiens, je me montre tout autre, vraiment naturel et à mon avantage.

Pour mieux illustrer ce qui précède, je recours à l'exemple suivant : je me trouve avec une jeune fille qui m'est sympathique et à laquelle je ne crois pas être indifférent. Instinctivement je lui prends la main. Elle se laisse faire, c'est tout. La fois suivante je me promets d'être plus entreprenant. J'attends anxieusement le moment favorable, avec la crainte anticipée d'un échec. Si je surmonte cette peur qui est aussi forte que le désir est grand, j'esquisserai le même geste, mais sans conviction, comme quelque chose de contraint et d'artificiel. Puis je m'arrêterai de moi-même, comme fatigué de l'effort fourni et tout à fait incapable de persévérer.

Cette inhibition très puissante je l'éprouve chaque fois que je me trouve au seuil d'une réalisation quelconque.

N'est-ce pas de l'obsession, ou plutôt une défense inconsciente de réussir ? Chacun de mes élans est contrecarré par une force contraire qui m'arrête, me tire en arrière. Ce qui fait que je me trouve dans le dilemme suivant : ou étouffer mes tendances, mes élans, mes désirs, ou bien m'exposer aux luttes avec moi-même, aux défaites cuisantes. J'aurais opté pour la première alternative si je pouvais n'avoir pas d'activité à dépenser, de sentiments à épancher, mais malheureusement j'en ai. Je passe mon temps à vouloir, trop vouloir sans pouvoir réaliser, non par impuissance naturelle, innée (cela aurait été une consolation) mais par pure obsession. Je peux agir par intermittences, par mesures, demi-mesures, réussir un petit peu, puis éprouver des inhibitions d'une intensité variable. Ce qui me rend fou d'exaspération.

J'envie sincèrement les gens bornés, médiocres et normaux qui vont tout droit devant eux, sans ressentir les fatigues et les vicissitudes continues, les entraves que je connais.

Aujourd'hui je suis arrivé à cette certitude qu'il m'est impossible de bien faire sciemment et consciemment quoi que ce soit. La volonté déterminée de m'appliquer suscite en moi une force opposée d'inhibition. Plus la volonté est forte, plus la résistance est grande. Si par contre, je m'adonne nonchalamment à une besogne, sans idée de la continuer, par exemple si j'écris en prenant une position très inconfortable ou en choisissant un moment inopportun pour ce travail, il peut m'arriver de réussir. Ce succès aura naturellement une limite, celle du moment où je m'apercevrai que cela va trop bien et que je suis près d'arriver au but. La finale du travail alors présentera des difficultés soudaines qui gâcheront celui-ci et arrêteront net ce qui s'annonçait aisé et excellent. Mais ce contretemps n'empêche pas que je sois arrivé à un résultat relatif que je n'aurais jamais pu atteindre avec préméditation.

Il semblerait ainsi, non seulement que je ne dois pas envisager le succès, mais qu'il me soit défendu d'accomplir quelque chose simplement avec satisfaction. Le mauvais moment que je choisis, l'incertitude, et je dirai même, l'angoisse avec laquelle j'entreprends un travail, me sont pour ainsi dire nécessaires pour me faire oublier l'obsession.

Si je m'avisais de vouloir nettement, virilement, l'obsession se manifesterait dans toute son ampleur et de façon aiguë, me rendant impossible toute entreprise.

Légère ou angoissante, la peur se manifeste sous forme d'une obsession constante qui me limite, me retient, me détourne de la bonne voie ; qui m'enlève la mémoire d'un vers que je connais bien, embrouille des idées claires, des résolutions faciles, suscite brusquement ma timidité; qui m'empêche d'avancer en mer, quoique je nage, en m'inspirant des doutes sur mes capacités, ou plutôt en me faisant oublier les mouvements nécessaires. Ce qui fait que tous les débutants et ceux qui avaient commencé plus mal que moi, me dépassent pour me laisser piteusement au même point.

Si cela survenait seulement dans le domaine de la natation, je ne me plaindrais pas. Malheureusement l'obsession d'impuissance et d'arrêt est générale. Je demeure constamment en arrière, incapable d'agir et d'employer mon activité que je sais sérieuse, considérable, et qui est enchaînée par des résistances mentales. »

Naturellement, il ne suffit pas de savoir qu'on subit un mécanisme inconscient pour en être libéré. La guérison exige non seulement la reconnaissance de toutes les causes successives du sentiment de culpabilité (c'est-à-dire de conflit avec les instincts sociaux), en remontant jusqu'aux difficultés du sevrage, mais surtout leur décharge affective par les résistances et le transfert. Ce n'est pas non plus en s'intensifiant que les mécanismes inconscients deviennent conscients.

À l'analyse, on constate que, parmi les cas psychopathiques d'auto punition, le plus grand nombre procède par retournement de la situation ou de l'intention coupable, et nous allons d'abord examiner ce processus. Si l'on peut dire, d'une certaine manière, que le sens moral résulte d'une capacité à se mettre à la place d'autrui, on trouve dans le retournement en question une exagération de cette possibilité qui aboutit à l'identification, dont Freud dit qu'elle est la forme la plus primitive d'attachement à un objet. L'identification, en effet, est le produit de l'amour (l'enfant qui désire éperdument une locomotive ou un cheval imagine dans ses jeux qu'il est locomotive ou cheval), mais également de la haine refoulée. Dans ce cas, l'ancien agresseur (en fait ou en intention) prend la place de l'attaqué, avec tous les inconvénients que cette situation comporte, de telle sorte que la réalisation du souhait primitif de rivalité devienne en même temps une punition. Freud cite le cas d'une petite fille qui contracte le même symptôme morbide que sa mère, par exemple une toux pénible, ce symptôme exprimant le désir hostile de prendre la place de la mère, combiné à un sentiment de culpabilité : « Tu voulais être la mère ; tu l'es maintenant par le fait, du moins, que tu éprouves la même souffrance qu'elle. » C'est le mécanisme complet de la formation de symptômes hystériques [1]. Ce qu'il y a de coupable dans l'identification veut être neutralisé par ce qu'il y a de pénible.

Charles Baudouin, de Genève, nous communique à ce sujet, une observation toute semblable de toux nerveuse.

#### **OBSERVATION 441**

D\*\*\*, 37 ans, outre une constipation opiniâtre qui la tourmentait au premier chef, présentait accessoirement de l'insomnie et une toux nerveuse. Ce sont ces deux symptômes qui nous occuperont ici.

Il faut savoir que chez elle le motif je suis exclue, était prédominant. Elle a été très jalouse d'une petite sœur, de trois ans plus jeune, qu'elle considérait en intruse. Au collège, elle pensait que « personne ne l'aimait » ; elle se trouvait laide. Il y avait là une très légère ébauche du système persécution. Elle se sent observée ; elle « pense trop à ce qu'on peut penser d'elle. »

Mais ce motif « je suis exclue », comme il arrive communément, était lié à celui des curiosités interdites (la vérité d'où l'enfant est exclu), et tout d'abord de curiosités relatives à la naissance. Dès la troisième séance de l'analyse, Dora apporte un rêve d'exclusion qui ne laisse aucun doute à cet égard : Dans ce rêve « il y a un lit, mais elle

<sup>1</sup> FREUD. *Essais de Psychanalyse*. Paris (Payot), 1927, p. 127.

n'est pas dans le lit ; un médecin plaisante avec sa mère, mais on ne plaisante pas avec elle, car elle est trop sérieuse ; elle le regrette ». Dans un second épisode du rêve, « quelqu'un parle de la limitation des naissances ».

Or il devait apparaître clairement, au cours de l'analyse, que les symptômes insomnie et toux étaient construits tous deux sur ce système, et présentaient entre eux une solidarité bien curieuse. Il est commode, on le sait, de se représenter un symptôme nerveux comme une formation de compromis entre un désir réputé coupable et une intervention du « surmoi » pour punir ce désir. Dans le cas présent, on serait tenté de dire que les deux éléments : désir et moralité, étaient dissociés et localisés respectivement sur chacun des deux symptômes, ce qui isolait avec une clarté singulière le moment de l'intervention morale. Voici comment :

Tout d'abord (24<sup>e</sup> séance), l'exclusion se présenta en relation avec la curiosité insatisfaite sur les rapports intimes des parents. C'est ce qui se manifeste dans un rêve assez transparent à l'analyse : « Un train, mais je n'étais pas dans le train. (Cf. dans le rêve précédent : Un lit, mais je n'étais pas dans le lit.) Dans le train il y avait mon frère et ma sœur. Le train était encombré. Je ne pouvais pas bien les voir... Ensuite, près d'un lit. Je vois le bois du lit du côté des pieds... ». Au cours des associations de cette même séance, relevons celle-ci, intéressante pour le symptôme insomnie. « Une fois, la veille de Noël (motif : mystère de la naissance) j'avais peine à m'endormir. Mon père dit ; « Il faut tout de suite dormir parce qu'on entend déjà les grelots du père Noël ».

Aussitôt après, les souvenirs se précipitent. Dora se souvient (26<sup>e</sup> séance) s'être quelquefois, dans son enfance, endormie tard, parce que son père et sa mère, dans la chambre voisine, causaient entre eux de choses intimes, la croyant endormie. En même temps, elle avait conscience qu'il était coupable d'écouter ; elle ne voulait pas écouter. Puis cela se complète encore (29<sup>e</sup> séance) : Il lui arrivait d'avoir peur, la nuit, des voleurs ; elle se réveillait avant minuit et allait dormir avec sa mère, tandis que son père n'était pas encore couché. Cela avait commencé vers sept ans. Vers douze-quatorze ans, il lui arrivait encore de se lever la nuit, et d'écouter à la porte de ses parents : « Je ne voyais rien, mais je savais très bien ce qui se passait entre eux. »

De plus en plus l'insomnie s'avérait comme une expression de la curiosité interdite. Mais Dora se souvient aussi que lorsqu'elle prêtait ainsi l'oreille, et qu'elle avait mauvaise conscience, elle se mettait à tousser exprès, pour avertir honnêtement ses parents qu'elle était éveillée, et pour qu'ils ne fissent et ne disent rien qu'elle ne dût entendre. Cette toux s'était ensuite fixée en toux nerveuse, comme le désir de rester éveillée s'était fixé en insomnie. Tandis que ce dernier symptôme exprimait la poussée instinctive, l'autre marquait le réveil de l'instance sévère (du « surmoi »). Cette toux était le chant du coq de saint Pierre.

Peu après ce moment de l'analyse, les deux symptômes commencèrent à céder, solidairement, tout comme, solidairement, ils s'étaient installés.

Dans nos observations personnelles, nous retrouvons par exemple le cas d'un jeune homme obsédé par la crainte de mourir jeune et par l'idée que, dans ces conditions, rien

ne valait plus la peine d'être entrepris. L'analyse a constaté que son père était mort jeune, quand le malade avait lui-même six ans et qu'il en était résulté pour lui l'avantage d'occuper toute la tendresse de sa mère veuve. Il apparut comme évident que cette mort paternelle, répondant à une joie que les instincts sociaux sentaient digne de réprobation, avait suscité l'obsession de la mort prématurée et de l'impuissance à agir (castration sociale).

Ces cas morbides font comprendre que, comme reliquat des difficultés inhérentes au complexe œdipien, les hommes normaux puissent accepter assez volontiers d'être punis pour les fautes de leurs pères. Ce principe de justice primitive et toute instinctive, est admis par exemple dans la Bible, toutes les souffrances des hommes n'étant que l'expiation équitable de crimes commis par les aïeux, ou par le grand aïeul Adam. « Les parents ont mangé les raisins verts, est-il écrit, et les dents des enfants ont été agacées. » L'enfant n'accepte le châtement que parce qu'il se sent coupable d'avoir voulu détrôner le père, ou le rival.

Il n'est pas de meilleure illustration de la loi du talion et de la manière dont elle est inscrite au fond de l'instinct humain, que les observations psychanalytiques. Nous empruntons encore à Charles Baudouin deux observations inédites :

#### **OBSERVATION 250**

Pauline, dont j'ai parlé déjà un autre point de vue dans mon étude sur *la Régression* [1], présentait une paralysie hystérique de la partie droite de la face. Ce symptôme était richement surdéterminé, et il fut très intéressant de le voir céder, de séance en séance [2], au fur et à mesure que chaque cause déterminante était touchée par l'analyse. Ainsi, par ce symptôme, Pauline s'identifiait à la mère d'un petit ami d'enfance, car celle-ci était défigurée par un érysipèle à la joue ; en immobilisant les muscles de la face, elle réalisait en outre son désir d'immobiliser le temps, de ne pas vieillir et d'effacer les rides. Le symptôme était apparu le jour même où Pauline avait 28 ans (motif de l'âge). Peu avant elle avait, de sa propre main, tiré devant le miroir les muscles de cette partie de la face pour se rendre compte d'une démonstration de chirurgie esthétique lue dans un journal de mode, etc., etc. Mais nous nous arrêterons ici à l'une des déterminantes, celle où le mécanisme de punition apparaît le mieux : Pauline avait une sœur plus jeune (motif de l'âge) dont elle était, comme se doit, fort jalouse. Un jour, en la portant, elle l'avait naturellement laissée tomber ; la tête avait frappé très fort. En une autre occasion, la jeune sœur, en voulant sauter, était tombée sur la figure, et s'était endommagé le front, le nez et la joue. Les deux épisodes, associés et évoqués l'un par l'autre, paraissent bien avoir été confondus par l'inconscient, comme si Pauline se sentait responsable aussi du second accident. Ainsi, elle devait se punir d'avoir défiguré sa sœur, et ne pouvait mieux y parvenir qu'en se défigurant elle-même. C'est le mécanisme du talion.

---

<sup>1</sup> BAUDOIN. *La Régression et les phénomènes de recul en psychologie*. (*Journal de Psychologie*, Paris, novembre-décembre 1928).

<sup>2</sup> Cette résolution exceptionnellement rapide (11 séances) d'un symptôme assez complexe s'explique, je pense, du fait que ce symptôme était de fixation toute récente (quelques jours) lorsque l'analyse fut entreprise.

On remarquera que cette punition frappait du même coup la déterminante précédente : cette poussée de coquetterie qui avait inspiré à Pauline la scène devant le miroir. Cette scène récente avait même dû raviver les anciens sentiments de culpabilité à l'égard de la sœur : « Tu veux être belle, mais tu n'as pas craint de défigurer ta sœur ; tu veux paraître plus jeune, mais cela ne signifie-t-il pas prendre la place de ta sœur plus jeune ? ce qui est une jalousie coupable, etc. » C'est du moins ainsi ou à peu près qu'on pourrait résumer une partie du travail inconscient qui était à l'origine du symptôme.

### **OBSERVATION 539**

Dans ce cas, nous pouvons isoler plus nettement le mécanisme du talion. Nelly (40 ans) présentait, parmi d'autres symptômes plus douloureux, une curieuse difficulté à marcher, inexplicable par des causes physiques. Déjà enfant, les promenades étaient pour elle un cauchemar ; dans les dernières années elle se voyait contrainte de faire presque toutes ses courses en voiture.

Or elle avait une sœur aînée, que d'ailleurs elle aimait beaucoup, et qu'elle imitait sur bien des points, par ses goûts, son caractère, etc. (identification). Il apparut bientôt que le symptôme procédait lui aussi de cette identification. Car la sœur, depuis l'enfance, était impotente à la suite d'un accident. Ceci n'est rien encore, mais Nelly m'apprit ensuite que cet accident était survenu à la sœur tandis que celle-ci était en séjour hors de la maison paternelle, et l'on avait expliqué l'accident par le manque de surveillance, au cours de ce séjour. Mais pourquoi cette absence de la maison ? Parce que la mère attendait alors un nouvel enfant : précisément Nelly. Celle-ci, qui avait maintes fois entendu raconter cette histoire, se sentait confusément responsable, — par le seul fait de sa naissance ! — du malheur de sa sœur. Ce dont, inconsciemment, elle avait décidé de se punir pour la vie en s'infligeant une infirmité semblable.

On pressent bien, d'ailleurs, que la surdétermination jouait, et que des causes plus courantes s'ajoutaient à celle-là. L'identification à la sœur aînée était déjà, par elle-même, marquée de cette culpabilité banale qui frappe le complexe d'Œdipe, et notamment le désir de prendre la place de la mère (ou de la sœur qui lui sert de substitut) et devait être punie de quelque manière. Mais la situation nette et violente créée par l'accident de la sœur avait eu sans nul doute une influence toute prépondérante dans le choix du mode de châtement.

Le talion névrotique ne joue pas seulement pour les culpabilités envers les membres de la famille ou les personnes qui ont tenu un rôle dans l'enfance. Une fois constitué, il peut s'étendre à toutes les circonstances analogues, et jouer son rôle dans toutes les rivalités de la vie adulte. Beaucoup de suicides par jalousie ou déception amoureuse prennent, sans doute possible, la signification d'une impulsion homicide primitivement dirigée contre la personne concurrente puis retournée contre le sujet.

Par ces issues pathologiques, on peut comprendre que le conflit des pulsions digestives ou sexuelles avec la tendance répressive des instincts sociaux, produise une angoisse extrêmement pénible. Il s'ensuit que la réalisation de la punition, même quand elle



demeure tout à fait inconsciente, apporte une détente marquée. Beaucoup de malheureux, torturés par ces complexes de culpabilité névrotique, se trouvent condamnés à osciller entre deux alternatives : réussir et être angoissés ou sortir de l'angoisse à la faveur d'un malheur actuel et réel. Aussi ces malades savent-ils aller, avec toute la sûreté de l'instinct, vers tout ce qui doit être pénible pour eux : échec, humiliation, accident, maladie. Une sorte de fatalité intérieure les condamne à manquer toutes les bonnes occasions, à se donner en toutes circonstances le maximum de peines et d'obligations, à tomber toujours sur les pires éventualités. En même temps, on peut constater que les infortunes les délivrent momentanément de l'angoisse et, d'autant qu'un malheur conscient et connu est plus supportable qu'une angoisse obscure, ils désirent obscurément leur malchance comme une détente et, tout en s'en plaignant amèrement, ils le supportent avec une sorte de fierté satisfaite. Ils sont destinés à être les aventuriers du malheur ou les héros de la honte.

Un ancien récit humoristique de Pologne raconte qu'une vieille paysanne se confessait toutes les semaines de tromper son mari et encourait chaque fois les reproches les plus sanglants du prêtre. Or, la chose durait depuis tant de temps et la paysanne était devenue si vieille qu'un jour enfin le prêtre eût un doute. Il finit par lui faire avouer que ces infidélités étaient passées depuis trente ans, et comme il ne comprenait pas cette obstination à s'en accuser, la femme expliqua : « C'est si bon de se souvenir ! » L'histoire pourrait être vraie car elle a une valeur profondément humaine. Il est exact que le masochisme des instincts sociaux arrive à transférer la jouissance de la faute désirée à la punition subie. Tout l'attrait du péché défendu et impossible se reporte sur la punition, toujours accessible à peu de frais, exempte des réprobations sociales, digne au contraire de mériter pitié ou admiration. Il y a des enfants qui aiment à être fouettés ou qui se complaisent à rêver de fessées, comme faisait Jean-Jacques Rousseau ; il y a des femmes qui découvrent aux brutalités de l'amant jaloux la même saveur qu'à une infidélité idéale ; il y a des religieux qui préfèrent la flagellation ou la caresse du cilice aux jouissances sensuelles que ces pratiques sont destinées à combattre et à remplacer. Naturellement, les substitutions masochistes exigent une forte charge de culpabilité pour être consenties dans la réalité, en pleine conscience ; la plupart des humains se contentent de les imaginer, ce qui ne change rien au processus. Le renversement permet de vivre le rêve coupable tout en méritant l'attendrissement des hommes ou de Dieu, en qualité de victime ou de saint, ce qui revient au même.

Le névrosé peut avoir des ambitions plus modestes que la couronne des martyrs. Il peut se condamner à être obscurément pauvre, à perdre sans éclat ce qu'il a péniblement gagné, comme tous ceux que dévore la passion du jeu. Il semble que cette névrose résulte spécialement d'un conflit portant sur les instincts digestifs, d'une sorte de condamnation de la possessivité initiale. Le joueur est à la fois dévoré du désir de gagner la fortune sans plus d'efforts qu'un nourrisson attendant sa subsistance, et tenaillé par le besoin masochiste de perdre ce qu'il possède. En contemplant les foules qui hantent champs de courses et salles de jeu, on peut apprécier l'étendue de cette malédiction. La société a d'ailleurs créé des débouchés à tous les masochismes : à ceux qui veulent être des saints elle a préparé des cloîtres ; aux joueurs elle procure des loteries et des paris mutuels, des banques et des tripots.

Mais il est des psychopathes plus humbles encore qui ne veulent dorer leur infortune d'aucune auréole ni même d'aucun espoir, et qui cherchent dans le mépris même des autres hommes, à la fois leur jouissance et leur punition : tous ceux qui s'exhibent dans des situations humiliantes ou douloureuses, « paillasses » des tréteaux forains, boxeurs souvent battus, avaleurs de crapauds, pitres de salons ou de rues ou, plus misérables encore dans l'échelle des valeurs sociales, prostituées exposées aux devantures des bouges, criminels traînant des tribunaux aux prisons. Pour ceux-là aussi la société a préparé des places, dans les bordels et dans les bagnes.

Voici encore une observation :

Fernand est un jeune homme dominé par le complexe spectaculaire. Les tendances de « voir » comme celles de « se montrer » (qui sont toujours solidaires) qui dès l'origine joué chez lui un grand rôle. Un trauma infantile qui a laissé de fortes traces et qui se complique de culpabilité, a eu lieu à la suite d'une scène où Fernand, vers cinq ou six ans, avait trouvé bon, lors de jeux en pleins champs, de se déshabiller et de faire se déshabiller deux petites filles. Il les avait renvoyées à la maison dans cet état, tandis qu'il s'était prudemment rhabillé. Les petites avaient été sévèrement punies (fouettées), et il ne l'avait pas été. Il lui restait à se punir lui-même, et comme souvent en pareil cas, à y employer toute sa vie.

Fernand souffrait d'abord d'un symptôme typique, l'eczéma nerveux, qui a pu être interprété en bien d'autres cas comme un compromis entre le désir spectaculaire (la peau rouge, voyante) et la volonté de s'en punir (la peau laide et douloureuse). Cette interprétation générale cadrerait fort bien avec le cas particulier.

En outre, sur le plan du caractère, des manifestations bien intéressantes se développaient dans le même sens. Le complexe spectaculaire se prolongeait ici par celui du héros. Fernand, depuis l'adolescence, était travaillé de l'ambition de faire de grandes choses, et plusieurs séances d'associations libres ne furent qu'un défilé des grands hommes qu'il eût voulu devenir. Or on sait que le héros se doit d'être exposé (le motif de l'*Aussetzung*, dégagé par Rank, à qui nous devons de belles études sur ce thème du héros). Mais c'est là devons-nous remarquer, un terme très synthétique qui signifie à la fois « exposé aux regards » et « exposé aux dangers ». La seconde signification s'accroît au détriment de la première lorsque prédominent les tendances d'autopunition [<sup>1</sup>] — ce qui était bien le cas chez Fernand. C'est alors que le complexe du héros se mue en celui du martyr.

La formation intellectuelle de ce sujet s'est trouvée ainsi dirigée par le désir de professer des idées qui le distinguent, mais aussi dont il aie à souffrir. Il fut poussé de la sorte vers des idées révolutionnaires ; celles-ci lui valurent même une condamnation sévère par le tribunal de M..., condamnation qu'il accueillit avec une sorte de joie et qu'il n'eût pas voulu voir alléger. Ces manifestations qui imposaient le respect et qui avaient en fait une certaine grandeur, se rattachaient curieusement, du point de vue psychanalytique, au même système que la manifestation beaucoup plus humble représentée par l'eczéma ; la

<sup>1</sup> Renforcées plus ou moins, comme toujours, par des tendances « masochistes ».

peau rouge et les idées rouges n'étaient pas sans parenté. La démangeaison douloureuse de la peau et l'ambition du martyr, étaient comme la traduction en deux langages d'une même recherche. Et il fallait, une fois de plus, reconnaître cette impressionnante unité que l'analyse établit sans cesse, par les courts-circuits les plus imprévus, entre des manifestations fort disparates et de valeur fort inégale. Il n'est d'ailleurs pas vain de remarquer, à cette occasion, que les deux manifestations, dans d'autres cas, viennent à se combiner en une seule : que l'on songe au cilice et à la flagellation des ascètes, ou si l'on veut remonter au mythe (où l'on trouve les symboles les plus éloquents de nos grands complexes), que l'on se souvienne du motif de la tunique de Nessus, qui à la fin de la légende d'Hercule, vient s'intégrer précisément dans le motif du héros. (Charles BAUDOUIN, *Obs.* 487).

Les exemples de ce genre ne manquent pas et peuvent prendre des formes très différentes : Parmi nos propres malades, nous pouvons citer le cas d'un homme de trente-cinq ans qui, après avoir été, dans son enfance, le modèle du bon élève à l'école et du garçon obéissant dans sa famille, après avoir été, pendant la guerre, un héros d'intrépidité, dédaignant balles et mitraille, commença subitement à dérégler sa vie. Marié, d'une situation moyenne, il prit une maîtresse pour laquelle il contracta un demi-million de dettes en six mois, signant des chèques sans provision et risquant, de ce fait, des condamnations pour escroquerie et la prison. Au même moment il attrapait de fréquentes contraventions au sujet de sa voiture. Il s'agissait d'un complexe œdipien fortement censuré (la soumission infantile cachant une révolte refoulée) avec troubles de sevrage très marqués, en sorte que l'inconduite apparaissait comme une agression tardive contre les siens, une tentative pour récupérer les privations du sevrage (la famille a dû payer les dettes) en même temps qu'un intense besoin d'autopunition. Les dettes étaient d'ailleurs contractées dans un état d'anxiété extrêmement pénible et toute répression accueillie comme une brève détente : il éprouvait le besoin de s'injurier, de s'humilier, de demander pardon à tout le monde ; il s'arrangeait même inconsciemment pour ne jamais profiter de l'intimité avec sa maîtresse, remplaçant les entrevues amoureuses par des menaces de suicide et développant un état d'anxiété qui rendit nécessaire un séjour en maison de santé.

Les cas les plus typiques ne sont pas toujours ceux qui revêtent une allure intensément pathologique. Nous avons eu l'occasion de soigner une prostituée qui s'était spécialisée dans la flagellation. Elle se laissait fouetter pour cinq cents francs dans une maison fréquentée par les sadiques. Elle tenait tant à sa condition qu'elle avait refusé d'épouser un garçon qui était devenu son amant, qu'elle prétendait aimer, et qui lui offrait une situation relativement inespérée. Comme la plupart de ces femmes, elle était complètement frigide. Étant enfant, elle avait beaucoup aimé son père et non moins détesté sa mère, puis elle s'était progressivement détachée de cette fixation paternelle vers l'âge de dix ans, lors de la naissance d'une petite sœur. Elle se rappelait avoir reçu de son père quelques fessées, quand elle se montrait trop agressive envers sa mère. À l'âge de dix-neuf ans, elle avait eu une aventure très sentimentale, dans laquelle elle avait mis beaucoup d'espoir pour trouver à la fin une amère déception, quand son ami l'abandonna avec un enfant. Sa frigidité s'accrut alors et elle s'adonna à la prostitution, comme la plupart de ses semblables, dans le but d'éviter des souffrances sentimentales : donner son corps à tout

venant paraît un moyen de ne donner son cœur à personne. C'est aussi un moyen de couper les ponts qui reliait au passé, un moyen de désavouer la famille et de nier l'amour, enfin une sorte de vengeance sur les hommes, dans le domaine affectif et inconscient, en leur prenant une valeur : l'argent et en ne leur rendant rien qui vaille, c'est-à-dire rien de sentimental. En ce qui concerne plus spécialement notre malade, son masochisme était un rappel de la situation infantile chez ses parents : elle se soumettait à la tenancière de l'établissement (image de la mère haïe) en acceptant les coups (symbole de l'amour renversé par autopunition) ; le client représentait l'image ambivalente du père. Il faut noter qu'elle s'était faite une idée sadique de l'amour, lorsqu'elle était toute petite, d'où sa frigidité ; elle l'avait d'abord craint comme une chose cruelle, puis avait fini par le désirer obscurément sous cette forme. La flagellation était ainsi devenue l'équivalent de l'inceste défendu, en même temps que la punition d'un tel crime.

Parmi les psychanalystes français, Laforgue a bien analysé le processus d'érotisation de la souffrance et de l'angoisse en indiquant les ressemblances des affres et de la volupté. On sait depuis longtemps que la peur, variante de l'angoisse, peut devenir un moyen de satisfaction érotique, comme c'est manifestement le cas pour la clientèle de certains spectacles terrifiants. Ainsi la névrose même, avec ses symptômes anxieux, ses phobies, peut comporter une volupté spécifique et satisfaire non seulement aux exigences des instincts sociaux, mais encore partiellement, des besoins sensuels et érotiques, ce qui rend encore plus insidieux et plus aisé le compromis masochiste entre le plaisir défendu et le châtement, plus ardue encore la cure.

Sans doute la névrose, comme négatif d'une perversion, constitue un effort d'adaptation sociale, puisqu'elle s'efforce de convertir un élément répréhensible en un élément pitoyable, glorieux ou innocent. Mais cet effort peut être inefficace et la transformation insuffisante : c'est ainsi que le masochisme d'autopunition peut mener à la délinquance et à la criminalité. Le but inconscient est alors moins la faute en soi que la punition légale qui s'ensuivra. Les instincts sociaux de répression jouent assez pour punir mais pas assez pour faire servir la punition à l'approbation de l'entourage étendu (car certains malfaiteurs trouvent de l'admiration chez leurs semblables). De même qu'un désir censuré qui n'est pas suffisamment élaboré par le rêve se résout en cauchemar, de même une impulsion condamnable, mal transformée par les instincts sociaux, aboutit au crime. Les criminels sont des saints ou des héros ratés. À ce point de vue, il faudrait étudier la psychologie de grands criminels qui comme ce Bonnot, de célèbre mémoire, tiennent à la fois du héros et de la canaille, jouant leur vie en exploits sensationnels contre les forces sociales, méritant la célébrité par leur carrière et une certaine admiration par leur courage. Certains héros de guerre fourniraient des types intermédiaires entre ces bandits, certains aventuriers notoires et les gloires les plus reconnues. Il faudrait — n'en déplaise aux âmes bien pensantes — comparer, sous l'analyse scientifique, le masochisme de la carmélite à celui de la prostituée, et l'on découvrirait sans doute de troublantes parentés.

Il est des cas où le criminel le plus détestable se montre en même temps si désintéressé matériellement, si décidé à expier le châtement pour la réalisation de sa pure haine (et si nous entendons par pureté l'absence de tout calcul des réalités matérielles, nous pourrions dire que la haine pure est aussi rare que le pur amour, qu'elle peut d'ailleurs doubler) — qu'on ne sait s'il doit être condamné sans pitié pour son cynisme ou absous pour sa fatale

irresponsabilité. Mme Marie Bonaparte a donné à ce sujet une étude du plus haut intérêt sur le cas de Mme Lefebvre [1], cette femme qui, en 1927, sans la moindre provocation, tua froidement sa bru enceinte de cinq mois parce qu'elle était jalouse de l'affection de son fils, après avoir été, dans l'enfance, jalouse de l'affection de son père et trouva, dans sa prison, un tel apaisement aux angoisses qui l'avaient torturée avant le crime que sa santé physique même en ressentit une grande amélioration. Les rapports des experts sur la responsabilité de cette femme ont été des plus contradictoires, ce qui montre la gravité du problème soulevé.

Alexander et Staub ont donné une magistrale étude du criminel névropathique, partant de cette découverte que Freud fit, il y a longtemps déjà, du criminel par sentiment de culpabilité. « Son sentiment de culpabilité antérieur, disent-ils, provient de désirs inconscients qui sont beaucoup plus sévèrement jugés et punis par son sur-moi que le délit réel. Il souffre donc d'une angoisse plus forte devant sa propre instance morale, qui est particulièrement sévère, que devant le tribunal humain ou social. Et la punition réelle est pour lui un gain. » On doit donc en conclure que ces délinquants sont hypermoraux, quand bien même des tendances archaïques criminelles sont restées actives dans leur inconscient.

Il est bien difficile de dire où cesse le côté psychopathique de la criminalité, si tant est qu'il existe une criminalité normale. En réalité, la limite est impossible à tracer, car il existe chez tous un conflit inconscient. Alexander et Staub disent encore : « L'énorme importance médico-légale de ces cas saute aux yeux. Une grande partie de ces individus qui agissent névropathiquement, ou mieux : sont agis par des motifs inconscients ou par le besoin de punition, finissent tôt ou tard par avoir affaire avec la justice et le code. Leur franche délimitation des vrais criminels est une des grandes tâches de la psychanalyse. Si elle veut la remplir, elle devra tout d'abord se frayer un chemin vers la salle d'audience, par dessus le dos des experts psychiatres patentés ou bien au moyen de la formation analytique des juges. Seulement alors, la juridiction s'éloignera de l'esprit des procès moyenâgeux de sorcellerie, que rappellent encore tant de procès modernes, alors que le feu croisé des questions du juge et du procureur tendent à arracher au prévenu qui a agi par motifs inconscients, des motifs conscients. »

Comme l'expose fort bien Odier dans son analyse critique de la thèse ci-dessus [2], certains conflits ne peuvent aboutir qu'à deux solutions : criminalité ou névrose. La solution dépend d'un facteur constitutionnel : « Sans dispositions autoplastiques, pas de névrose ; sans pulsions expansives, pas de criminalité ».

Cette analyse mène à des conclusions nouvelles quant à la valeur des sanctions. Pour le criminel névropathique et masochiste qui agit par sentiment de culpabilité, la punition légale devient le motif essentiel, la cause finale du crime. Dans ces conditions, le bénéfice social des sanctions est des plus problématiques. On peut même dire avec ces auteurs que « la punition n'a psychologiquement aucun sens et est sociologiquement

---

<sup>1</sup> *Revue franç. de Psychanalyse*, 1<sup>er</sup> juillet 1927.

<sup>2</sup> *Revue française de psychanalyse*. 3<sup>e</sup> année, n° 3 (1929), P. 539.

nuisible ». Déjà Nietzsche avait déclaré que le châtement endurecissait le criminel et retarde le développement du sentiment de culpabilité [1].

Le soulagement de la culpabilité par la prison est assez comparable à l'apaisement de l'angoisse par le symptôme somatique de conversion hystérique (paralysie, cécité, aphonie, etc.) dont Laforgue et Hesnard disent qu'il réalise un compromis entre la satisfaction libidinale défendue et la punition (corporelle). « Lorsqu'on reconstitue, disent-ils, la psychogénèse du symptôme hystérique, on s'aperçoit que son apparition a soulagé le malade, lui a donné une réelle sérénité, pour la raison qu'il prenait aux yeux de l'intéressé la valeur d'une punition effective, réalisée, impliquant que le corps, tenu pour responsable, payait ostensiblement, expressivement, la faute issue du conflit fondamental [2] », et Mme Sokolnicka remarque que les malades qui arrivent à réaliser ces symptômes de conversion sont précisément ceux qui se débarrassent le plus complètement de leur angoisse psychique.

Nous avons déjà vu que le masochisme de culpabilité peut aboutir, plus loin encore que les symptômes purement fonctionnels de l'hystérie, à des maladies véritablement organiques, comme si l'inconscient avait la propriété de modifier profondément l'organisme et d'y créer des lésions. Déjà, les expériences de suggestion nous ont montré la plasticité du corps aux représentations psychiques puisqu'on peut faire rougir la peau, faire sourdre quelques gouttes de sang, modifier les sécrétions, la régulation thermique (Deutsch), mais c'est un domaine nouveau qu'aborde la psychanalyse en recherchant les déterminantes psychiques d'un grand nombre de maladies organiques. Les recherches de Groddek, Maeder, etc., ont ouvert cette voie de recherches : les résultats ont été si riches qu'on peut se demander si toute affection ne procède pas d'un double facteur : psychique, (créant un lien de moindre résistance et une prédisposition morbide spécifique) et somatique, chimique, bactériologique, parasitaire, on devrait dire matériel, si ce mot avait quelque valeur quand il s'agit de la vie. Nous pensons même, devant le déterminisme si précis qui apparaît souvent sur le plan psychique, que les explications courantes des maladies restent extrêmement primaires et illusives. Nous avons dit ailleurs [3] combien il nous paraît absurde de penser, avec les Pasteuriens, qu'on devient tuberculeux parce qu'on a été touché par des bacilles de Koch, venus par contagion, quand on constate à quel point les tuberculeux sont des gens qui, dans leur inconscient, ne veulent plus vivre et se condamnent à la mort. Pendant sept années de pratique, au Dispensaire antituberculeux du XVII<sup>e</sup> arrondissement, nous avons souvent fait l'expérience de demander à ces malades ce qu'ils comptaient faire, une fois guéris, et nous avons constaté qu'ils n'avaient pas de projets ni de désirs à formuler. Leur maladie était comme un refuge, un moyen d'échapper à certaines obligations, quelquefois un moyen de tyrannie ou de vengeance, mais toujours doublé d'une auto punition. Quand on a ainsi constaté à quel point beaucoup de tuberculeux révèlent une volonté inconsciente de suicide et avec quelle sûreté d'instinct ils marchent à la mort, exploitant toutes les occasions de s'aggraver, on peut sourire des remèdes soi-disant spécifiques des médecins qui n'ont pas encore soupçonné que la vie puisse avoir un aspect psychique, tant Pasteur leur a fait

<sup>1</sup> NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*. Paris, 1900, p. 132.

<sup>2</sup> Rapport à la V<sup>e</sup> conférence des psychanalystes français. Paris (juin 1930), p. 26.

<sup>3</sup> *Orientation des idées médicales*. Paris (Sans-Pareil), 1929.

oublier la force vitale. Inversement, ces malades sont très sensibles à toute intervention psychothérapique dirigée contre leurs mécanismes inconscients.

Il est, en dehors des tuberculeux, un grand nombre de malades dont l'inconscient appelle la maladie et qui ne veulent absolument pas guérir. Freud l'a indiqué explicitement pour les névroses : « Chez certains sujets, dit-il, prédomine non la volonté de guérir mais le besoin d'être malades... Il s'agit d'un sentiment de culpabilité qui trouve sa satisfaction dans la maladie et ne veut pas renoncer au châtiment, cet élément jouant un rôle décisif dans la gravité d'une affection névrotique [1]. »

Nous pensons qu'on peut réellement rechercher cet élément à la base de toutes les maladies. Ceci est presque évident pour celles qui ont un caractère « nerveux » bien marqué : ces dyspepsies polymorphes, paradoxales, dépendant des ennuis ou des distractions de la journée, ces gastrites chroniques qui s'aggravent pour une purée de pommes de terre, mais qui supportent le homard et le poivre, ces entérocolites irrégulières, ces constipations périodiques qui accompagnent ou remplacent des crises d'avarice financière ou affective, maladies-punitions par lesquelles le patient achète le droit de tyranniser l'entourage ou de mettre les médecins en échec (attitude fréquente des femmes frigides).

Nous avons vu, pendant la guerre, arriver au front de ces dyspeptiques habitués à des régimes compliqués et persuadés qu'ils ne tarderaient pas à mourir de l'alimentation des tranchées. La présence d'un danger évident dérivait immédiatement leur besoin d'autopunition ; l'angoisse réelle, normale, remplaçait l'angoisse névrotique et ils guérissaient de leur dyspepsie en peu de jours quand ils n'étaient pas tués par les Allemands. On comprend que des esprits chagrins aient besoin de la guerre ; il est seulement regrettable que la polémothérapie ne soit pas d'application strictement individuelle et spéciale pour eux. On dit que beaucoup de symptômes hystériques guérissent de même par la cravache, beaucoup de sinistres par l'électrocution, beaucoup de maux de dents sur le paillason du dentiste. Nous nous confessons ici, étant encore étudiant et remplaçant un confrère en province, d'avoir lardé de pointes de feu une patiente maussade qui se plaignait de voir son rhumatisme aggravé par toutes les médications normales et d'avoir obtenu, par cette punition intentionnelle, ce que les procédés lénifiants n'avaient pu réaliser : une amélioration inespérée. Nous n'avons pas continué dans cette voie, mais il est certain qu'elle satisfait bien des malades : on comprend mieux la vogue des sinapismes, vésicatoires et autres remèdes répugnants en honneur dans le peuple. Il est des gens qui ont besoin de saignées et de purgations amères, d'autres besoin de brutalités ou d'insolences : chacun finit d'ailleurs par trouver le médecin qui lui convient. On peut se demander si la plupart des malades n'ont pas besoin de leur maladie.

Nous avons publié un cas d'eczéma des mains, ayant résisté à tout traitement spécial pendant dix ans et guéri par l'analyse [2]. Par cette affection, la malade résolvait un conflit actuel : continuer sa profession de harpiste contre le désir de son mari ou céder à ce

<sup>1</sup> *Essais de Psychanalyse*. Paris 1927, p. 219-220.

<sup>2</sup> *Revue franç. de Psychanalyse*, 2<sup>e</sup> année, n° 2 (1928).

dernier, mais à l'arrière-plan se trouvaient toutes sortes d'éléments tels que : punition des mains criminelles à l'égard du père qu'elles avaient menacé (période adulte), punition des mains coupables de désirs masturbatoires (puberté), renoncement à l'effort, au travail (sevrage).

Le sentiment de culpabilité mène à toutes sortes de destructions et tend à la mort. En analysant l'inconscient, on ne tarde pas à trouver, le plus souvent, une aspiration à la mort, aussi paradoxale à première vue que le masochisme simple. Freud rattache les instincts de la mort aux instincts d'agression et explique que ces derniers puissent s'accumuler sur le sur-moi : « Moins l'homme est agressif vers l'extérieur, plus il est agressif contre son moi [1]. » En réalité, Freud considère ces instincts de la mort comme la tendance à tuer, laquelle peut se retourner contre le sujet. Nous pensons qu'il existe un instinct de la mort qui est une tendance primitive à mourir, inhérente à toute vie (comme une direction vers la fin suprême de la vie), préfigurée par la béatitude fœtale dans le sein maternel et consistant en un élargissement de la libido sexuelle tel que l'individu en arrive à souhaiter sa fusion dans l'univers. Un pareil instinct aurait pour effet d'aspirer à la mort comme au repos et au soulagement devant toute épreuve trop dure. Ce ne serait la « fantaisie de retour au sein maternel » que par analogie ; essentiellement, ce serait la hâte vers le but final. Il faut bien admettre que l'énergie qui entraîne la vie dans son cycle, la poussant toujours vers de nouveaux stades et de nouvelles expériences, doit continuer son impulsion jusqu'au terme ultime, donc tendre à la mort. Ce but pourrait devenir conscient en cas d'angoisse et inspirer le suicide, toujours souhaité comme un refuge. L'instinct de la mort pourrait donc entrer en jeu pour calmer le sentiment de culpabilité et ici interviendrait une sorte d'érotisation de la mort, prolongement logique de l'érotisation de l'angoisse, au sujet de laquelle nous avons d'ailleurs supposé des connexions spéciales entre l'amour et la mort [2]. Ainsi faudrait-il comprendre le vœu de mourir ou le désir de suicide non seulement comme un souhait de mort retourné, mais encore comme une tendance plus positive et plus fondamentale. Les deux acceptions sont loin de s'exclure : elles se doublent comme crime et châtement, selon le mécanisme compensateur de tous les processus d'autopunition.

Partout, jusqu'ici, nous avons vu le retournement de la situation former le mécanisme de neutralisation que les instincts sociaux opposent à la culpabilité des autres instincts. Ce processus est de beaucoup le plus répandu et le plus simple, mais on peut en observer d'autres, généralement plus dangereux pour l'intégrité psychique des individus.

Le déplacement consiste à rattacher à un acte banal tout le sentiment de culpabilité éprouvé, en oubliant la faute réelle. C'est ainsi qu'il faut interpréter ces cas de scrupules déplacés ou d'auto-accusations absurdes : nous avons eu, dans notre régiment, en 1914, un mobilisé qui, en pleine crise mélancolique, s'accusait de mériter la fusillade pour être arrivé en retard à l'appel, demandait pardon à tout le monde et sollicitait d'être rapidement exécuté. Nous n'avons pas eu le loisir d'étudier alors quelle pouvait être sa vraie

---

<sup>1</sup> FREUD. *Essais de psychanalyse*. Paris (Payot), 1927, p. 224.

<sup>2</sup> *Évolution psychiatrique*, II<sup>e</sup> série, n° 1 (octobre 1929).



culpabilité, mais par la suite l'analyse de névroses obsessionnelles et de crises de scrupules nous a toujours montré les instincts sociaux en conflit avec la sexualité.

Nous avons publié l'observation psychanalytique d'une obsession chez une femme de vingt-sept ans, consistant en une peur constante de mériter l'enfer, tantôt pour les fautes les plus banales, tantôt sans savoir pourquoi. L'analyse a montré qu'il s'agissait d'un souhait d'autopunition et d'un sentiment de culpabilité (désir incestueux refoulé, désir masturbatoire combattu, jalousie contre un jeune frère, hostilité contre la mère). La peur de la sexualité correspondait en réalité à la peur de l'enfer et s'y substituait en raison du sentiment de culpabilité ; elle se rattachait à des représentations sadiques et à un refus de la féminité (fixations homosexuelles, désir d'être un homme, peur d'accepter une attitude passive, peur d'une expérience affective douloureuse, en souvenir de l'attachement malheureux au père). Enfin le refus d'être femme se liait au désir de dominer et de posséder et à la régression de la libido vers un mode possessif par suite des difficultés du sevrage. L'obsession ne disparut d'ailleurs que le jour où la malade comprit ce dernier point et accepta le sevrage analytique (la fin du traitement) [1].

Chez beaucoup de névrosés de ce genre, nous avons vu le déplacement de la culpabilité s'opérer sur la masturbation, le sujet en arrivant à croire qu'il avait commis là un crime inexpiable pour lequel tous les malheurs étaient mérités, mais l'objet du déplacement peut être extrêmement varié : la plupart des phobies et des obsessions s'expliquent ainsi à l'analyse par une culpabilité déplacée. En tous cas, quand le déplacement n'est plus justifiable par les idées courantes, par l'éducation, la religion, un système philosophique, son absurdité exige une espèce d'abdication du jugement, une faillite de la raison qui trahit souvent une désagrégation grave et nous introduit alors dans le domaine des psychoses. Tel est le cas des états mélancoliques et hypochondriaques.

On peut en dire autant d'un autre mécanisme : la projection, dont nous avons parlé au chapitre précédent, en citant la jalousie de l'époux qui accuse son partenaire de commettre l'adultère quand lui-même en combat l'envie. La projection atteint son plein développement dans la paranoïa et les délires dits de persécution. Il faut à ce sujet consulter les observations psychanalytiques de Flournoy, Hesnard, de Saussure, Schiff et autres d'après lesquelles il apparaît que, dans ces cas, les tendances refoulées sont souvent, non toujours, des tendances homosexuelles empreintes d'un fort narcissisme. La responsabilité du sujet se projette sur un persécuteur extérieur qui coïncide parfois avec l'objet du désir sexuel mais qui en est encore, d'autres fois, un dérivé : les jésuites, les francs-maçons, etc.

Il arrive que la personnalité consciente rejette ses tendances coupables comme émanant de l'extérieur. Le malade prétend qu'on le fait parler, penser, agir, malgré lui. Ce processus (altruïsation de Hesnard, ségrégation de Pichon) constitue les « syndromes d'automatisme mental » de Clerambault, les « syndromes d'action extérieure » de Claude, en un mot les délires d'influence. Le malade explique ainsi d'une façon satisfaisante pour sa conscience morale les tendances antisociales qui, mal refoulées, font des irruptions dans sa personnalité consciente.

<sup>1</sup> *Revue franç. de Psychanalyse*, II<sup>e</sup> année, n° 2 (1929).

Nous avons pu guérir en trois mois d'analyse une femme qui entendait des voix et commençait à les interpréter en soupçonnant les voisins ou en se demandant s'il n'existait pas une conjuration contre elle. Ces voix l'injuriaient, lui faisaient des reproches ou des menaces absurdes, disant par exemple qu'on allait tuer son enfant ou la dénoncer à la police pour des affaires de passeport. Elle put guérir en comprenant que, si ces reproches ne s'appliquaient pas à une culpabilité actuelle de sa part, ils correspondaient du moins à une culpabilité passée (elle avait pensé à un avortement pendant sa grossesse) et même à une culpabilité infantile (jalousie à la naissance d'un petit frère, etc.).

Lorsque la culpabilité provoque une capitulation totale devant la vie, un renoncement à toute activité extérieure, à toute sensibilité pour le milieu, nous trouvons la schizophrénie qui est à la fois une destruction de la personnalité, donc une punition, en même temps qu'un oubli de la réalité et une fuite dans les désirs du rêve.

Ainsi, d'un bout à l'autre de la pathologie, des maladies organiques aux troubles mentaux, nous retrouvons, insidieusement caché derrière toute souffrance, le même complexe de culpabilité qui implique un consentement inconscient au malheur, un appel à la douleur, et il nous apparaît à la fin que ce masochisme si paradoxal est peut-être la plus répandue, la plus constante des tendances humaines. On peut se demander si toutes les maladies n'en procèdent pas dans une certaine mesure, si tout fléchissement de l'organisme ou du psychisme ne suppose pas, comme condition nécessaire et le plus souvent suffisante, une abdication tacite de la pleine volonté de vivre, de ce moteur essentiel que Freud appelle principe de plaisir et que la philosophie hindoue nomme Tahna, la soif de vivre. Il y a des siècles que les philosophes chinois du Tao prétendent que la maladie atteint seulement l'homme en passant par le plan psychique (le Khi), et la vieille théorie de la force vitale impliquait cette régulation psychique, mais la psychanalyse découvre aujourd'hui que le sentiment de justice, inspirant et mesurant la culpabilité, régit d'une façon obscure et fatale l'implacable condamnation des hommes par eux-mêmes.

Répressions sociales, châtiments, tortures, crimes, vengeances, croyances terrifiantes, méditations douloureuses, remords, infirmités, maladies, névroses et folies, toute la gamme des angoisses humaines n'est le plus souvent qu'une réalisation de ce verdict intérieur opérant sur l'individu même ou projeté sur autrui : L'humanité, dans son incessant cri de douleur, subit une expiation immense, cosmique, infinie.

Nous avons vu de quels conflits inconscients sort cet enfer : la cause apparaît à l'analyse dans une interférence d'instincts différents. À l'examen scientifique nous avons un peu compris comment les hommes souffrent ; maintenant, nous aurons bien le droit de chercher en synthèse — c'est-à-dire philosophiquement et intuitivement — pourquoi tant de misère.

## CHAPITRE VI

### La justice intérieure

*Les hommes se punissent parce qu'ils se sentent spécialement coupables. Leur individualisation et leur socialisation entrent en conflit aigu; les rendant particulièrement cruels et enclins à jouir du mal. Ils expient cette férocité. La culpabilité résulte plus des intentions que des faits ; elle est subjective et peut prendre un motif imaginaire ; elle dépend surtout du calcul égoïste. Tout remords défini fait résonner, par analogies, des culpabilités refoulées et les efforts de justification ne font souvent qu'écarter le rationnel de l'affectif au prix d'une angoisse pénible. Les envoûtements ne font qu'éveiller un sentiment de culpabilité et l'amener à réalisation. On se venge mieux de son offenseur en refusant l'échange de haine et en l'abandonnant à ses mécanismes d'autopunition. La justice intérieure se réalise avec fréquence, spécificité, rapidité et selon un jeu de correspondances très riches : tel est l'exemple des Templiers. Les instincts sociaux représentent la tendance unificatrice de la vie en action chez l'homme, les forces de synthèse d'un caractère surhumain. Il faut s'y soumettre pour moins souffrir et accepter le sacrifice de l'individuel à l'universel.*

Les hommes se punissent parce qu'ils sentent, comme une culpabilité, les contradictions de leurs tendances instinctives. Tentés d'affirmer leur individualité — sans doute plus marquée au fur et à mesure que la culture se développe — mais astreints en même temps au respect d'autres individualités, dans une mesure d'autant plus générale que la civilisation progresse, les hommes n'ont guère le droit de s'écarter de la zone exacte qu'ils doivent se tracer entre ces deux possibilités. À la fois égoïstes mais incapables de supporter la solitude, dominateurs envers les faibles mais soumis au besoin d'une discipline et d'un chef, agressifs mais tributaires d'une protection collective, sadiques dans leurs désirs mais obligés de sacrifier à leurs amours, féroces mais pitoyables, les hommes, crucifiés sur des contradictions aiguës, ne peuvent obtenir la paix sociale ou le repos de l'âme qu'au prix de renoncements contre lesquels se révoltent leurs instincts possessifs. Que l'équilibre se réalise quelque temps sur un juste milieu, ils ne tardent pas à prendre peur les uns des autres, repartent en guerre et recommencent leurs crimes qui inquiéteront en eux l'instinct social et les précipiteront dans la série indéfinie des expiations.

L'homme est sans doute la plus malheureuse des créatures, parce que c'est la plus méchante. Alors que les animaux tuent pour détruire, dans un but alimentaire ou défensif,

l'espèce humaine a su mêler l'érotisme à la cruauté et a inventé les supplices pour la jouissance sadique du bourreau ou de la foule. C'est le propre de l'homme d'avoir inventé la torture ; là est tout son génie spécifique. « Voir souffrir fait du bien, constate Nietzsche, faire souffrir, plus de bien encore — voilà une vérité, mais une vieille et puissante vérité capitale, humaine, trop humaine... Sans cruauté, point de réjouissance, voilà ce que nous apprend la plus ancienne et la plus longue histoire de l'homme — et le châtement aussi a de telles allures de fête ! » Pendant longtemps, il n'était pas de solennité sans mise à mort, pas de fête religieuse sans victimes, pas de spectacle populaire sans martyrs. Aujourd'hui, nous n'avons plus d'esclaves à faire panteler et nous en sommes réduits à espérer la mort accidentelle dans les exhibitions acrobatiques ou sportives ; nous n'avons plus d'enfants ni de prisonniers à égorger sur nos autels ; nous ne pouvons pas tous les jours massacrer des juifs ou lyncher des nègres ; nous ne pouvons plus voir « donner la question », et il nous faut attendre une révolution pour organiser la terreur, mais nous avons toujours les animaux à torturer ; nous pouvons nous repaître de leur agonie dans les laboratoires, sous le mensonger prétexte de recherches scientifiques, à jamais inutilisées et injustifiables ; nous avons les plaisirs de la chasse et du tir aux pigeons, les corridas, les étripages de rats captifs par des chiens ; nous avons les abattoirs où la fumée du sang frais donne l'ivresse, les marchés où des bêtes vivantes sont écorchées, les cuisines où l'on tue encore par le feu. Toutes les fêtes humaines ont un relent de charogne.

À défaut de nos propres crimes, nous pouvons, grâce à l'imagination, nous satisfaire de ceux d'autrui : nous avons toute la littérature sadique, des journaux de police aux contes populaires ; la douleur humaine sait se styliser, pour les raffinés, des drames du théâtre aux sanglots des violons et, pour les passionnés, des maisons de flagellation à l'imagerie sanglante des églises. Mais nous conservons jalousement la permission périodique de massacrer nous-mêmes nos semblables, de joindre l'incendie au, viol et de rythmer nos accouplements aux clameurs de l'angoisse : nous avons la guerre, d'autant plus précieuse qu'elle est le dernier refuge de nos cruautés légales envers les hommes, et d'autant plus légère à nos consciences que le droit de tuer se rachète par le danger couru, comme, dans le duel, le droit à la violence. L'histoire humaine est un charnier. Aucune espèce sur la terre n'est aussi experte à faire le mal ; aucune n'y trouve tant de volupté, mais aucune ne sent peser si lourdement sa malédiction.

C'est parce que ses forfaits crient vengeance que l'homme se punit ; c'est parce que toute la terre gémit d'iniquités qu'il n'y a pas de place pour le bonheur. Entre le cri de la naissance et le soupir de la mort, l'homme peut trouver quelques élans de gaité ou d'enthousiasme, mais il ne peut oublier longtemps la damnation qui pèse sur lui. Le criminel reste lugubre à côté de ses crimes parce qu'une angoisse vague le harcèle, mais il ne sait pas, il ne veut pas savoir d'où vient sa punition. La justice intérieure s'affirme dans ce fait que, là où règnent violence et cruauté, il n'y a pour les vainqueurs ni paix ni joie, mais les tenailles d'une anxiété perpétuelle. La douleur des victimes suscite la mélancolie des bourreaux.

Si les hommes refusent de voir cette justice intérieure, c'est que les processus de celle-ci empruntent les voies inconscientes et méconnues de leur psychisme. Ils la nient comme le

destin, faute d'en apercevoir les rouages au fond d'eux-mêmes. Il leur répugne autant de comprendre qu'ils sont punis que de discerner l'illusion de la liberté immédiate qu'ils revendiquent. Comment admettre la punition alors qu'on dissimule la faute à sa propre conscience ? D'ailleurs la culpabilité qui pèse, dans ce mécanisme d'autopunition, ne coïncide pas avec nos idées rudimentaires de la faute. Dans leurs tribunaux infirmes et aveugles, les hommes sont réduits à l'appréciation des actes accomplis, faute de savoir mesurer les intentions ; ici, ce sont les intentions qui comptent seules, à l'exclusion des faits réalisés, ainsi que la morale hindoue, entre toutes les autres, a su clairement l'exprimer : « Celui qui agit, détaché du résultat de ses œuvres, n'est pas plus affecté par le péché que la feuille de lotus par l'eau [<sup>1</sup>]. » L'homme qui a multiplié les crimes peut être pur, si ses intentions ont été désintéressées : le combattant qui a tué croyant défendre une cause juste, le révolté qui a accompli des meurtres pensant soutenir le bon combat, le misérable qui a causé les pires infortunes sans comprendre qu'il pouvait agir autrement, n'ont pas de conflit avec leur sentiment de justice et se trouvent innocents devant leur sur-moi, tandis que le moraliste aux mauvais désirs, l'honorable citoyen qui a cédé à une cupidité féroce, le puritain qui a dépouillé son frère, le mandataire vendu ou plus simplement encore la foule amorphe de ceux qui ont souhaité le crime sans oser l'accomplir, encourent plus sûrement, avec le dégoût d'eux-mêmes, leur propre malédiction. On comprend que l'évangile promette plus de joie au ciel pour le repentir de l'assassin que pour la conduite irréprochable du pharisien. Celui qui a bassement attendu l'héritage de son parent peut se sentir plus noir, devant ce tribunal intérieur, que celui qui l'a tué dans un élan de haine gratuite. Pour cette raison encore, ceux qui cultivent leur apparente vertu et qui veulent croire à cette apparence, ne peuvent pas comprendre la justice immanente.

Mais il est aussi des culpabilités imaginaires pour lesquelles l'individu s'inflige des expiations disproportionnées. Telle fillette se croit damnée parce qu'elle a touché l'hostie de sa communion avec les dents, telle femme pour un rêve adultère. Sans doute, ces scrupules cachent-ils une culpabilité oubliée mais celle-ci, même retrouvée à l'analyse, peut rester dérisoire en soi, comme les révoltes, jalousies, impulsions sexuelles de l'enfance. Ce qui vaut, dans le sentiment de culpabilité, c'est le conflit des instincts, non pour leur objet individuel, mais pour la force cosmique qu'ils représentent. Si les scrupules masturbatoires d'un enfant peuvent aboutir au suicide d'un adulte, c'est qu'en eux se joue le duel métaphysique de l'individuel avec le collectif.

La même absurdité apparente peut marquer l'image de punition qui hante l'inconscient du coupable jusqu'à sa réalisation finale. La raison rejeterait pareil tableau si elle pouvait le connaître ; son influence n'en continue pas moins à travailler sur le plan affectif, selon une fatalité précise et obstinée.

En réalité, ce qui alourdit la faute, c'est le travail de raisonnement et de calcul qui l'a préparée. La faute est le mauvais fruit de l'arbre de la connaissance. Au contraire, la passion qui suscite un acte, c'est-à-dire les forces toutes-puissantes de l'instinct, servent dans une certaine mesure de justification au regard du sentiment de justice. Le jury qui acquitte le crime passionnel, ne fait que réaliser socialement cette vérité intérieure, s'en

<sup>1</sup> *Bhagavad-Gita*, V, 10.

tenant naturellement au résidu des faits. Le verdict intime est plus sévère. Il n'y a guère de chances pour qu'ils coïncident. J'ai connu une très jeune fille qui, devenue la maîtresse, d'un père de famille, d'une situation avantageuse, avait conçu le projet de le séparer de sa famille à son profit et sans aucune pitié pour les victimes éventuelles de ce plan. Son calcul lui avait fait accepter une grossesse. Lorsqu'elle se trouva, la veille de sa maternité, en présence d'un abandon définitif, le monde, qui juge selon les apparences et les faits, aurait pu plaindre cette enfant et accuser le sort d'injustice ; son sur-moi n'en voyait pas moins se réaliser l'équitable choc-en-retour de ses vilaines intentions.

La justice immanente opère sur les seules valeurs affectives. Plus l'intention est possessive, destinée aux profits exclusifs de l'individu, donc plus contraire aux intérêts de la collectivité, plus la punition est sévère. Le conscient peut méconnaître la faute, qu'elle soit récente et refoulée ou ancienne et oubliée ; l'angoisse n'est pas moins opérante parce qu'elle est obscure. Dans la mesure où la faute reste consciente à l'esprit, le malaise prend le nom de remords et celui-ci est infiniment moins pénible que l'angoisse aux motifs oubliés, parce qu'il comporte une possibilité rassurante de réparation, d'amendement défini. Pratiquement, il n'existe guère de remords pur, c'est-à-dire de notion claire et bien limitée de la faute : il se produit toujours des irradiations vers d'autres fautes semblables oubliées et quelquefois génératrices d'un conflit singulièrement plus aigu ; on peut dire que, pour le sentiment de justice, il n'existe pas de faute isolée, limitée dans le temps et dans l'espace. Même s'il n'a été accompli qu'un seul acte délictueux, celui-ci reste enveloppé de toutes les pensées qui l'ont préparé, précédé ou suivi, de tous les sentiments inavouables qui en ont longuement couvé le développement, et surtout de toutes les tendances analogues éprouvées antérieurement, depuis l'enfance. Quand le conscient fait effort pour rationaliser l'acte délictueux en lui trouvant des motifs plausibles, voire héroïques, le malaise croit d'autant plus en profondeur que les artifices de justification prennent plus de consistance. Chacun peut se dire qu'il a tué pour défendre ceci ou cela, qu'il est méritoire d'avoir exposé sa vie pour ce pieux devoir, il n'en revit pas moins, par l'appel d'une brumeuse analogie, l'essaim de toutes les impulsions au meurtre, soigneusement refoulées depuis l'enfance, à l'égard du rival trop heureux en amour ou en affaires, du chef autoritaire, du père sévère, du frère indésiré, de la femme infidèle, tout le sadisme enfantin qui torturait les insectes, bondissait à l'égorgement d'une poule, se complaisait à des récits de supplices, toute cette cruauté originelle dont il faut avoir honte par la suite.

Ainsi, pour peu qu'il ait été souillé d'une vilénie quelconque : haine, colère, ou autre misère habituelle dans l'âme de l'homme, le souvenir du meurtre, même sanctionné par croix et médailles, restera embué de toutes les impulsions inavouables, réalisées ou virtuelles. Seul, le héros de légende peut avoir assez de candeur, de compassion, de désintéressement, pour tenir le glaive et rester pur ; il lui faut pour cela l'armure d'argent de l'innocence, toute tournée vers le sacrifice à l'idéal. Ainsi, presque toujours, le remords de la faute accomplie s'accompagne de l'angoisse des mauvais désirs refoulés et il est impossible, sans une analyse soigneuse, de tracer ce qui revient au conscient et à l'inconscient. Ainsi encore, une justification ultérieure du forfait réalisé peut laver le remords sans faire taire l'angoisse de culpabilité, rançon des intentions obscures et inavouées.

La voix de la conscience ne parle pas le clair langage de la raison ; elle comporte la constance inexorable d'un sentiment et la même profondeur d'émotion. Tout le travail que les hommes entreprennent pour justifier leurs fautes, rejetant sur autrui les responsabilités, plaidant la défense des droits reconnus, invoquant un mobile idéal ou héroïque, visant à réaliser un accord rationnel avec les souhaits sociaux du moment, réussit souvent à gagner des applaudissements ou des lauriers, non à faire taire le vieil impératif de l'instinct social fondamental. Ce divorce entre le rationnel et l'affectif, moyen immédiat d'adaptation, apporte un dommage grave à la personnalité qui continue à se sentir coupable sans plus savoir de quoi ; la porte s'ouvre à la névrose.

Ainsi, ceux qui ont trouvé dans leur milieu actuel l'excuse ou la glorification de leurs impulsions coupables, financiers enrichis de la confiance des pauvres, officiers rentés pour massacres et pillages, savants consacrés pour leurs cruautés expérimentales, peuvent croire eux-mêmes à leur vertu tandis que le profond instinct de justice marche implacablement vers leur punition : maladie, accident, mélancolie, dégoût qui réalisera, selon la véridique et naïve observation populaire, la justice immanente, celle qui parle la langue du sentiment. Un curieux effet de celle-ci s'observe dans la douloureuse neurasthénie de ceux que la fortune favorise de moyens trop disproportionnés avec la misère ambiante, sans qu'aucun effort personnel n'en apporte la justification. Tout se passe comme si les avantages matériels devaient être rançonnés de quelque peine pour comporter de la joie. L'individu a besoin de penser que les autres approuvent sa victoire ou ses gains.

On conçoit que, pour un homme en imminence d'autopunition, un sort jeté, une malédiction, puissent former le point de cristallisation autour duquel les tendances masochistes entrent en voie de réalisation. Là sans doute est tout le secret de la magie noire. De même que le coupable résiste mal aux maladies, aux épreuves, aux tests, de même sera-t-il accablé par une menace, surtout si celle-ci émane, directement ou par procuration, de sa victime, c'est-à-dire d'une personne à laquelle il se trouve lié affectivement par la haine. L'imprécation devient une image obsédante qui tend à se réaliser, avec toute la sévérité habituelle de ces processus, et le résultat ne manque pas de frapper tout le monde : l'intéressé y voit un mécanisme fatal et plus fort que sa volonté ; celui qui a jeté la malédiction commence à croire qu'il détient un pouvoir mystérieux ; les témoins, ne comprenant pas les forces en jeu, parlent du doigt de Dieu. Si l'on arrivait à établir que pareil sort peut être efficacement lancé à distance, en vertu d'une sorte d'action télépathique, on fournirait la preuve et l'explication des faits d'envoûtement. En réalité, si on étudie de ce point de vue les pratiques traditionnelles de la sorcellerie, on s'aperçoit que la victime du sortilège doit être avertie d'une manière quelconque de ce qui se prépare contre elle : certains nègres disposent sur son passage des ossements en croix ; d'autres marquent la porte d'un signe ; dans nos pays, on place généralement le volt symbolique (cœur percé d'épingles, figurine de cire mutilée) à proximité d'elle, peut-être pour qu'elle le découvre ; dans le charme de l'aiguillette qui doit déterminer l'impuissance du jeune marié, l'envoûteur l'appelle dans la nuit, en fichant un couteau dans la porte de sa maison et en cassant la pointe de la lame, ce qui est d'un symbolisme élémentaire. L'explication télépathique reste bien souvent superflue ; on ne risque guère d'appeler en

vain quand on s'adresse au sentiment de culpabilité des hommes, et il est rare qu'un maléfice ne porte pas ses fruits.

On sait que le colonel de Rochas faisait saigner des sujets hypnotisés en grattant leur photographie avec un canif. À défaut d'hypnose et mieux que celle-ci, le sentiment de culpabilité reste le sensibilisateur par excellence dans les pratiques de sorcellerie. La même explication convient aussi à la particularité du choc en retour, si connue dans ce genre de phénomènes. Il est enseigné, dans les vieux manuels de magie (et dans les récents aussi, car il s'en imprime tous les jours) que l'envoûtement peut manquer son but si la victime est pure et qu'alors la malédiction revient frapper l'opérateur. Il est donc recommandé aux victimes d'un envoûtement de se purifier de toutes leurs culpabilités et surtout de ne jamais répondre par la haine à la haine de leur persécuteur, mais de s'efforcer d'avoir pour eux, dans le fond du cœur, pitié et pardon. Nous dirions qu'il leur est recommandé de prendre l'attitude affective de l'innocente victime, ce qui permet de neutraliser leur sentiment inconscient de culpabilité, libérant les complexes autopunitifs des suggestions du sorcier, les laissant demeurer virtuels. Inversement, pratiquer l'envoûtement contre un individu qui n'a pas la sensibilisation d'une faute, c'est se charger, en intention, d'un crime gratuit, avec tout le danger d'autopunition que comporte la mauvaise conscience, et encourir le choc en retour. Toute cette magie se réduit à agir sur le sentiment de culpabilité pour l'intensifier ou le neutraliser.

En fait, répondre à l'offense par le désir de vengeance, c'est fournir à l'adversaire une sorte d'excuse pour ses méfaits. Ses actes agressifs deviennent ainsi, non une lourde initiative dont il devra porter toute la responsabilité morale, mais de simples épisodes dans un échange d'hostilités, une phase particulière dans le cours d'une guerre réciproque, où frapper devient légitime dans une large mesure. Instinctivement, chaque adversaire n'attend les coups possibles que du partenaire et ses automatismes de défense entrent en fonctionnement ; il ne se sent pas coupable tant qu'il lutte contre un ennemi qui répond par des armes semblables. Au contraire, ne pas répondre à l'offense, c'est refuser au coupable la justification de la lutte et l'enfermer dans son sentiment de criminalité. Ici, les attitudes affectives comptent infiniment plus que les faits. Celui qui a porté un coup sans recevoir de sa victime la haine d'où naîtra la guerre justificatrice, mais un dédain et un pardon implicites (même si, dans les actes, celle-ci n'a pas tendu la joue), se sent immédiatement coupable en ce sens que son instinct inquiet attend d'ailleurs la réprobation et doit trouver en lui-même les forces antagonistes qui neutraliseront son attitude antisociale. Il cesse de craindre consciemment la vengeance de l'adversaire et commence à craindre obscurément une vengeance sociale imprécise, diffuse, obsédante. À partir de ce moment, il est livré à la puissance redoutable des instincts sociaux qui vont rentrer en action, dans le fond de son inconscient, contre lui-même. La meilleure vengeance à tirer de ses ennemis consiste donc, même en relevant extérieurement leur insulte, à se garder de haine à leur égard. Il est d'ailleurs curieux de noter combien cette attitude éveille de déception et de fureur chez les agresseurs. Bientôt, ils se trouvent livrés à leur propre justice intérieure et, pour ma part, j'ai observé dans ces conditions des autopunitions vraiment terribles, mille fois plus implacables et plus cruelles qu'aurait jamais été la vengeance la mieux réussie.



Une observation un peu attentive est naturellement nécessaire pour reconnaître dans tous les cas de pareils processus, mais leur fréquence est étonnante. Il est trop simple de penser que les méchants sont heureux parce qu'ils réussissent leurs canailleries, c'est-à-dire parce qu'ils ont effectivement atteint leur but de puissance et d'injustice. La punition peut rester intérieure et, pour la découvrir chez autrui, il faut savoir discerner l'angoisse sous ses apparences. Il faut aussi savoir attendre et ne pas la chercher dans les quelques jours qui suivent le délit, mais le plus merveilleux, si j'en juge parce que m'a montré la vie depuis plus de vingt ans que je cherche les vérifications de cette loi, c'est que l'autopunition, pour une faute bien caractérisée, revêt une extrême fréquence, un caractère spécifique (« on est uni par où on a péché ») et une rapidité d'apparition souvent curieuse. Elle s'explique par le fait que le coupable se trouve plus ou moins consciemment obsédé par l'image d'un talion, produit de ses instincts sociaux, et finit par la réaliser. Naturellement, cette correspondance adéquate de la punition n'est telle que par rapport à l'affectivité du sujet, donc selon un déterminisme tout subjectif : c'est bien ainsi qu'elle doit être cherchée. Sans doute, le voleur n'est pas toujours volé ni le criminel assassiné. Les images de l'inconscient et les ressources de la vie sont plus riches que cette enfantine identité. Malgré cette profusion de possibilités, il est confondant de constater combien les esprits les plus cultivés passent à côté de la vieille constatation populaire sans en distinguer la vérification quotidienne. Ceci résulte d'un manque d'imagination, d'une impossibilité à comprendre le point de vue de l'autre et surtout du refoulement d'une notion désagréable qui ne manque pas de se produire chez ceux qui gardent quelques points noirs mal liquidés dans le champ de leur conscience. Les effets de la justice intérieure sont surprenants, mais on ne saurait trop répéter, puisqu'il s'agit de mécanismes inconscients, que la culpabilité, ici, ne se mesure pas aux faits accomplis ; elle est toute subjective ; de même l'image de la punition et sa réalisation ultérieure ne sortent pas souvent du domaine de l'inconscient.

Il serait vain, dans ces conditions, de rechercher beaucoup de cas, dont chacun d'ailleurs ne pourrait rien prouver mais, à titre d'exemple remarquable pouvant être imputé à des mécanismes d'auto punition, on peut citer dans l'histoire les curieuses circonstances qui vengèrent les Templiers de leurs persécuteurs. Le roi de France, Philippe le Bel et le pape Clément V, pour supprimer une organisation internationale trop puissante et pour confisquer les biens de l'Ordre, avaient combiné l'odieuse accusation contre les Templiers qui devait les mener aux pires tortures, leur arracher de stupides aveux, et conduire au bûcher une soixantaine d'entre eux. Ce procès, mené par les soins actifs de Guillaume de Nogaret, représente une des plus viles et des plus cruelles machinations qu'on osa jamais entreprendre pour des calculs politiques ou financiers. Lorsque Jacques Molay, grand-maître de l'Ordre, fut brûlé dans l'île de la Cité, le 18 mars 1314, il jura de son innocence et convoqua ses criminels ennemis devant le tribunal de Dieu. Un mois plus tard, Clément V et Guillaume de Nogaret étaient morts, six mois plus tard, Philippe le Bel — et ces coïncidences ne manquèrent pas de causer une vive impression.

L'idée d'une justice immanente n'a été admise, jusqu'à présent, que par ceux qui croient en un Dieu extérieur, attentif aux actions des hommes ; les autres l'ont rejetée comme entachée de religiosité enfantine ou comme irréductible à toute explication rationnelle,

donc indésirable. Cette notion devient tout à fait concevable si l'on fait intervenir les instincts sociaux.

Il reste maintenant à comprendre quelle est la signification profonde de ces instincts sociaux et de ces punitions qui font de la vie sur la terre une sorte de douloureux purgatoire. Est-ce seulement la protection de l'individu par le groupe qui inspire les instincts sociaux et qui s'achète au prix de tant d'expiations ? Sans doute est-ce quelque chose de plus général et de plus important.

Nous avons vu que la vie poursuit une édification synthétique des individualités primaires en individualités secondaires plus vastes, sur une échelle indéfinie qui s'étend sans doute des électrons aux amas stellaires. Les instincts sociaux apparaissent comme l'expression de cette force unitive. Pour ceux qui veulent appeler Dieu ce plan de synthèse en formation ou ce but d'ultime unification, les instincts sociaux apparaissent comme ce qui serait divin dans l'homme, tandis que les instincts purement individuels, ceux qui séparent l'individu des autres, tendant à la division et au combat, pourraient être nommés diaboliques. Ainsi le conflit entre les instincts sociaux et égoïstes dans l'homme correspondrait métaphysiquement au grand combat d'Ormuz et d'Ahriman et exprimerait le sens ultime de la vie. Si les forces de synthèse sont destinées à prévaloir, ce ne sera évidemment que par la défaite de toutes les influences adverses. Il est clair que tout ce qui s'oppose à l'unification doit être éliminé. L'effort d'élimination est ressenti comme une souffrance ; le processus d'élimination nous apparaît comme l'autopunition.

Ainsi, la grande misère humaine, issue de ces processus, ne serait pas un mal fortuit, mais tendrait à un but qui, pour être très éloigné, n'en serait pas moins évident. De même que, pour les astronomes, toute la matière cosmique individualisée dans les astres, est destinée à se résoudre en radiations, dans un grand pralaya final, de même sans doute la vie psychique manifestée dans les individus, poursuit une unification définitive, tendant vers cet absolu repos que Freud assigne comme but aux instincts de la mort, néant terminal ou être absolu, selon qu'on l'envisage du point de vue individuel ou cosmique, nirvana des religions orientales.

L'homme peut s'interdire de spéculer sur ces sujet trop vastes ; il n'en doit pas moins compter avec sa régulation inconsciente qui frappe automatiquement, en dehors de sa volonté et souvent de sa compréhension, tout ce qui contrarie son harmonisation avec les autres créatures. Il s'agit là d'un mouvement universel auquel il serait fou de vouloir résister. Le mieux que l'homme puisse tenter pour réduire la souffrance est donc d'accorder sa règle volontaire de vie avec ces nécessités essentielles. Accepter les concessions inévitables, consentir en soi-même le sacrifice de ce qui est individuel à ce qui est universel, se prêter au dépouillement de l'égoïsme, abdiquer sa cruauté native avant que les coups du destin aient forcé à lâcher prise dans l'angoisse et la révolte, c'est bien la suprême sagesse que nous ont enseignée les plus clairvoyants d'entre les hommes et à laquelle nous sommes obligés de revenir.