

# Les Origines lointaines de la démographie

Yves Charbit

Centre Population et Développement

UMR 196 CEPED, Université Paris Descartes, INED, IRD

<http://www.cepel.org/wp>

## Contact • Corresponding Author

Yves Charbit, Démographe, Professeur des universités, Directeur du CEPED  
yves.charbit@ceped.org

## Citation recommandée • Recommended citation

Charbit Y., « Les origines lointaines de la démographie », *Working Paper du CEPED*, numéro 13, UMR 196 CEPED, Université Paris Descartes, INED, IRD, Paris, mai 2011.  
Disponible sur <http://www.ceped.org/wp>

## Publication

Ce travail est la traduction du chapitre 6 “Towards Demography” de la publication en anglais : *The Classical Foundations of Population Thought. From Plato to Quesnay*, Charbit Y., paru chez Springer, 2010, 180 p.

## CEPED • Centre Population et Développement

UMR 196 CEPED, Université Paris Descartes, INED, IRD  
19 rue Jacob, 75006 Paris - France  
<http://www.ceped.org/> • [contact@ceped.org](mailto:contact@ceped.org)

Les Working Papers du CEPED constituent des **documents de travail** portant sur des recherches menées par des chercheurs du CEPED ou associés. Rédigés pour une diffusion rapide, ces papiers n’ont pas été formellement relus et édités. Certaines versions de ces documents de travail peuvent être soumises à une revue à comité de lecture.

**Les droits d’auteur sont détenus par les auteurs.**

*CEPED Working Papers are **working papers** on current research conducted by CEPED-affiliated researchers. Written for timely dissemination, these papers have not been formally edited or peer reviewed. Versions of these working papers are sometimes submitted for publication in peer-reviewed journals.*

**Copyrights are held by the authors.**

# Les Origines lointaines de la démographie

Yves Charbit\*

## Résumé

Les *fondements* de la pensée sur la population remontent à la philosophie politique des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (Filmer, Hobbes, Pufendorf, Grotius, Spinoza, Locke). La pensée sur la population a au moins trois racines sous-jacentes : les théories de l'autorité familiale et de la propriété, autour desquelles s'articulent les trois figures (le prince, le père, le propriétaire) ; la relation entre connaissance, instruction et opinion publique, ce qui conduit aux modalités de résolution du conflit potentiel entre les intérêts individuels et l'intérêt collectif ; enfin, la contestation de l'absolutisme, facteur décisif bien que lointain de l'émergence de la pensée démographique. Alors que l'absolutisme voyait dans la population une masse amorphe, au terme d'une longue évolution des idées à travers l'Europe, c'est l'émergence de l'individualisme qui permet celle de la démographie. Pour autant il faudra attendre que s'affirme l'économie politique pour qu'avec Smith et Malthus naissent à quelques décennies d'intervalle l'*homo oeconomicus* et l'*homo demographicus*.

## Mots-clés

Philosophie politique, philosophie morale, interdisciplinarité, histoire des idées, épistémologie.

## Introduction

---

Ce texte est la traduction en français du dernier chapitre du livre d'Yves Charbit, *The Classical Foundations of Population Thought. From Plato to Quesnay*, paru chez Springer en 2010. Tous les chapitres de cet ouvrage portent sur la période antérieure à la constitution de la démographie en tant que discipline (Platon, Jean Bodin, les mercantilistes, les physiocrates). Par conséquent on ne peut recourir à la démographie pour analyser les théories et les doctrines de population du passé. Il faut les étudier en décentrant la recherche et en mobilisant des concepts relevant d'autres disciplines ; s'agissant d'une histoire des idées, celles qui s'imposent sont évidemment la philosophie politique et la philosophie morale, tandis qu'à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'économie politique devient centrale. Telle est la conclusion du livre qui est reproduite ci-dessous.

---

\* Professeur des universités, Directeur du CEPED.

## Les origines lointaines de la démographie

---

Au terme de ces pages, force est de constater l'hétérogénéité de ce que disent de la population Platon, Bodin, les mercantilistes, Quesnay et les physiocrates. Hétérogénéité qui a deux sources : d'une part, les contextes historiques auxquels ils appartiennent diffèrent profondément et ont pesé sur leur façon de penser la population ; d'autre part, les fortes cohérences internes de chacun des systèmes de pensée en font de séduisantes constructions intellectuelles, certes plus ou moins convaincantes ou critiquables, en tout cas impossibles à hiérarchiser. Aussi, ni les théories ni, *a fortiori*, les doctrines ne peuvent-elles s'analyser comme les étapes d'un progrès continu. Ces auteurs n'auraient-ils donc vraiment rien en commun ? Si l'on part de l'idée banale que toute société se trouve confrontée à une triple contrainte, se reproduire, assurer sa survie économique, trouver un système d'organisation politique – étant entendu que le besoin de spiritualité n'est pas du même ordre, en ce qu'il relève de la quête de la transcendance, quête mais non contrainte – la pensée sur la population, par delà la distinction entre théories et doctrines, et indépendamment des conflits entre les systèmes théoriques ou doctrinaux, peut s'interpréter comme la recherche de la meilleure solution au problème de l'articulation entre population, politique et économie et donc s'analyser à la lumière de deux grandes disciplines de référence, la philosophie politique et l'économie politique ; trois, si l'on ajoute la philosophie morale. Pour autant, la pensée sur la population ne se réduit évidemment pas à une simple thématique de ces champs. Certes les mercantilistes, qui n'ont cessé de dire au Prince que son intérêt reposait sur le nombre des hommes, sont les plus représentatifs d'un discours sans distanciation, qui interdit la constitution d'une pensée autonome sur la population. Mais alors que tous les penseurs analysés ici ont joué un rôle politique et que leur engagement a imprégné leur réflexion sur la population, il n'a pas toujours été possible d'établir la preuve formelle de ce cheminement qui est resté souvent souterrain. D'ailleurs, si celle-ci était immédiate, explicite et apparente, cela signifierait que les idées sur la population se réduisent à une des variantes du discours politique.

Les relations entre le politique et la population ont été *explicitement* posées au cours des siècles. L'effectif et la croissance de la population ont été souvent invoqués pour renforcer le pouvoir ou pour le contester, la puissance politique se fondant en tout cas toujours sur la population, tandis que la puissance économique est d'autant plus grande que production et consommation vont de pair. Le raisonnement ne se limite pas au cadre du territoire national, car tout ce qui concourt à la puissance et à la richesse est bon quelle qu'en soit la localisation : les discours sur la colonisation, l'émigration et l'impérialisme en découlent. On ne soulignera jamais assez à ce propos l'importance historique de l'exploitation des richesses du Nouveau Monde, qui a permis l'émergence de la doctrine économique et démographique du mercantilisme, et en particulier le pacte colonial et le plaidoyer pour la sujétion des colonies au pouvoir royal. Si la puissance se fonde sur la croissance de la population, en retour celle-ci est le signe d'un bon gouvernement. L'affirmation de la dépopulation de l'Europe par rapport à l'Antiquité fut une critique voilée de la monarchie absolue, en particulier dans les *Lettres Persanes* et *De l'Esprit des Loix*<sup>1</sup>. L'argument a une portée plus générale et ne se limite pas au contexte du XVIII<sup>e</sup> siècle : tout mauvais gouvernement, dans l'exercice du pouvoir, va diminuer la puissance et le bonheur de la nation. Ce plaidoyer connaît de nombreuses variantes, mais au cœur de l'argument se répète la même justification de la légitimité du pouvoir par le nombre et la prospérité des hommes.

---

<sup>1</sup> Par exemple, la critique par Montesquieu du traitement de ses colonies par l'Espagne catholique fait implicitement référence à la France absolutiste et catholique et s'oppose à la louange du libéralisme politique qui prévaut en Hollande et en Suisse.

Il faut cependant dépasser ce constat factuel de l'instrumentalisation des hommes par le Prince, symétrique du devenir des sujets comme preuve de l'efficacité du gouvernant, ce que nous qualifions aujourd'hui d'indicateurs démographiques de résultats. Car attribuer la naissance de la démographie à la convergence de la philosophie politique, de la philosophie morale et plus tard de l'économie politique fait problème : c'est admettre implicitement que le *concept* même de *population* était forgé et stabilisé, postulat pour le moins contestable. Pour résoudre ce paradoxe, il faut s'interroger sur les enjeux fondamentaux, largement enchevêtrés, qui ont permis l'émergence du concept de population : la souveraineté, le pouvoir, le conflit des intérêts, l'émergence de l'individualisme.

## Le prince, le père, le propriétaire

---

Pour le lecteur familier des travaux démographiques, il est courant de distinguer des niveaux distincts d'observation et d'analyse : l'individu (niveau micro), la famille ou la communauté d'appartenance (niveau meso), le pays et son système institutionnel, notamment les politiques de population (niveau macro). Les modèles théoriques d'analyse de la mortalité et de la fécondité sont par exemple explicitement construits sur de telles typologies de facteurs. Qu'en était-il avant l'émergence de la démographie en tant que discipline constituée ? Ces niveaux étaient-ils aussi pris en considération et si oui comment étaient-ils articulés ? Étaient-ils pensés de manière homothétique, à la manière de la pensée grecque, où l'individu, la Cité et le cosmos sont en correspondance ? Étaient-ils au contraire considérés comme différents dans leur essence même et, dans ce cas, étaient-ils hiérarchisés et selon quels critères ? Nous allons le voir, ce qui est au cœur des rapports entre l'État, la famille et l'individu, c'est l'enjeu du pouvoir avec l'obsédante question de sa légitimité, la souveraineté, à laquelle la philosophie politique a apporté des réponses parfois contradictoires.

Robert Filmer, royaliste partisan de Charles I<sup>er</sup>, avait soutenu dans *Patriarcha* la thèse qu'Adam, en tant que premier homme et père de l'humanité, avait reçu de Dieu un pouvoir absolu de domination et que ce pouvoir s'est transmis de génération en génération jusqu'aux souverains actuels<sup>2</sup>. Mais dès 1690, dans son *Premier Traité du gouvernement*, Locke commence par démolir un à un les arguments de Filmer, puis, dans le *Deuxième Traité*, oppose à sa thèse celle que les hommes sont, dans l'état de nature, parfaitement libres et égaux, tandis que le pouvoir paternel « ne peut être nommé domination absolue, ou autorité royale », c'est « plutôt un devoir qu'un pouvoir »<sup>3</sup>. Pufendorf rejette lui aussi le « faux principe » de Filmer, ce dernier ayant tort d'appeler « État » une famille. Pufendorf fonde son argumentation sur une logique quasi fonctionnaliste, ou du moins finaliste : on ne peut assimiler les deux pouvoirs, car « le but de l'union des familles et celui de l'établissement des sociétés civiles sont tout différents : d'où vient que plusieurs parties de la Souveraineté n'appartiennent pas aux Chefs de famille »<sup>4</sup>. Et dans une longue note, il reprend plusieurs des arguments de Locke. Mais à l'inverse de ce dernier, cette soigneuse distinction conduit à un plaidoyer en faveur de l'absolutisme : la souveraineté ne s'exerce jamais mieux que dans les régimes monarchiques. Finalement, seul Platon abolit cette distinction, mais c'est dans le cadre d'une utopie réservée à l'élite, tandis qu'à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle s'est élaborée une autre solution, centrée sur le principe de représentation, qui triomphera au XIX<sup>e</sup> siècle avec le libéralisme, mais qui n'abolit pas, bien au contraire, la distinction entre

---

<sup>2</sup> Voir en particulier : chap. I.1, chap. II. 10, chap. III. 4.

<sup>3</sup> *Deuxième Traité...*, voir en particulier les § 53, 69, 182.

<sup>4</sup> Pufendorf, 1740 : Livre VI, chap. II, §10.1. Ce développement figure dans l'édition française de 1740, traduite par Barbeyrac, que nous avons utilisée. Mais le *Droit de la nature et des gens* parut en 1572, donc avant la publication par le fils de Filmer de l'ouvrage de son père. Pour une présentation claire et précise de Filmer voir Goyard-Fabre, 1984 : 43-54.

détenteurs et sujets du pouvoir. En 1521, Grotius, dans son analyse juridique des relations entre parents et enfants, se place dans la tradition aristotélicienne : en raison de leur « faculté délibératrice imparfaite », les enfants sont sous l'autorité de leurs parents car ils n'ont pas la « vertu électrique » (entendons la capacité de discernement)<sup>5</sup>. Mais cette autorité perd sa raison d'être quand l'enfant est sorti de sa famille et qu'il a « plein pouvoir sur lui-même », d'où Grotius déduit qu'on ne peut déclarer nulles les actions des Rois au motif qu'ils ont père et mère. D'autre part, au terme d'un autre raisonnement, il conclut que « La société où plusieurs Pères de famille sont entrés pour former un peuple ou un État, donne un droit plein et absolu à tout ce corps sur ses parties »<sup>6</sup>. Le pouvoir politique n'est donc pas seulement différent du pouvoir familial, il lui est aussi supérieur. Mais qu'en est-il de la souveraineté ?

Il faut encore remonter d'un cran dans le passé car la contribution de Jean Bodin est d'un intérêt tout particulier. En 1576, le premier des *Six livres de la République* s'ouvre par une phrase devenue célèbre : « République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine ». Or le premier des « ménages » qu'envisage Jean Bodin, avant la puissance seigneuriale, le Sénat, la Magistrature, les corps et communautés, c'est la famille. Elle est le « vrai modèle du gouvernement de la République », car « la puissance domestique semble à la puissance souveraine ». Pour mieux asseoir encore le concept de souveraineté, Jean Bodin le décline dans les différentes formes d'association : la famille, la communauté, la magistrature, l'État enfin. Ainsi, l'ouvrage fondateur de la théorie de la souveraineté absolue pose que par essence le principe même du politique, la souveraineté, n'est pas différent dans les sphères privée et publique. Pour les lecteurs du XXI<sup>e</sup> siècle, il va sans dire qu'en droit international, un État est souverain, si faible soit-il. Or quel argument Bodin avance-t-il pour étayer sa thèse du caractère absolu de la souveraineté ? La souveraineté est incommensurable, pour une raison à proprement parler démographique, elle est indépendante de la taille, elle réside dans chaque unité dénombrée : « ... et tout ainsi qu'au dénombrement des maisons un petit ménage est aussi bien compté pour un feu, que la plus grande et la plus riche maison de la cité, aussi un petit Roi est tout autant souverain que le plus grand Monarque de la terre »<sup>7</sup>. Puisque la souveraineté politique tire sa propre légitimité d'elle-même, et qu'en même temps elle ne diffère pas dans son essence de la souveraineté privée qui s'exerce au sein de la famille, il faut en conclure, que la population n'a pas été pensée par Bodin indépendamment du politique. La souveraineté ne pourrait-elle pas alors s'incarner dans la famille ? On peut imaginer un régime politique où des familles patriciennes décident de gouverner en se passant du souverain. Jean Bodin, qui voit bien le danger de ce germe mortifère pour la souveraineté absolue, pose clairement le principe de la séparation du privé et du public, comme en témoigne sa vigoureuse critique de la Cité platonicienne et en particulier du communisme des femmes. En un mot, l'exercice de la souveraineté est impossible s'il y a confusion du public et du privé, et il est un principe fondamental, que chaque unité, de la famille à l'État, soit soumise à l'autorité d'un seul. La démographie posera comme modèle implicite cette dyade dans les sociétés occidentales et l'étendra aux pays sous-développés. Peu importe au fond que les structures et les formes résidentielles ou économiques varient très sensiblement selon que l'on a affaire à une famille nucléaire, à une famille-souche ou à une vaste concession ; ou encore que selon la nature de l'union fondatrice de la famille – union monogamique ou polygamique – le fonctionnement concret de l'unité familiale soit bien différent. Il y a aura toujours un chef qui incarne un des pôles de la relation de subordination.

---

<sup>5</sup> Grotius : Livre II, chap. V, II.1.

<sup>6</sup> Livre II, chap. VI. Citation : Livre II, chap. V, XXVIII.

<sup>7</sup> *Six livres...* Les citations se trouvent pp. 66 et 68

Une des catégories centrales de la philosophie politique, la propriété, a quant à elle favorisé l'émergence du concept de population à plus d'un titre. La réflexion sur l'organisation spatiale de la société en est inséparable, comme si espace et propriété étaient deux concepts fonctionnellement équivalents. S'il en est ainsi, c'est selon nous parce qu'il est essentiel pour le fonctionnement des sociétés d'ancrer fermement les individus dans un espace bien délimité et identifié en tant que propriété. En Europe, aujourd'hui un ménage se définit d'abord par le fait qu'un nombre restreint de personnes, unies ou non par des liens familiaux, partagent un même logement. Certes le besoin s'est fait sentir, pour mieux correspondre aux réalités socio-anthropologiques des pays en développement, d'étendre la définition du ménage et de le considérer aussi comme une unité de production. Mais que l'on privilégie tel ou tel aspect, penser en termes de ménage, c'est bien conceptualiser la population à partir de son espace de vie au quotidien, en particulier son attache foncière. Quels sont donc les fondements théoriques de la propriété ? Depuis le Moyen âge prévalait la distinction entre *potestas* et *dominium*, la pensée scolastique affirmant une origine divine commune au double pouvoir sur les hommes et sur les choses. Il se produit à partir du XVI<sup>e</sup> siècle un déplacement progressif vers le souverain, qui cumule les pouvoirs et les exerce au nom de Dieu. C'est alors que Grotius puis Pufendorf élaborent la théorie du *domaine éminent*, selon laquelle le Prince a sur toutes les propriétés situées dans son Royaume, un droit antérieur à celui de ses sujets, charge à lui, en tant que dépositaire de la volonté divine, de faire respecter la propriété. Les physiocrates, qui s'inscrivent dans cette tradition intellectuelle, ont élaboré la construction la plus sophistiquée, celle aussi où la relation entre population, économie et politique est la plus étroite, au point de devenir une liaison organique. Puisque la propriété est le fondement de la société, le pouvoir royal doit donc être en mesure de la défendre, mais le roi étant aussi le plus grand propriétaire terrien, les physiocrates sont soucieux de maximiser sa richesse. Toute leur théorie de l'impôt sur le produit net en découle : il s'agit d'augmenter le rendement du système fiscal pour que le pouvoir royal soit plus fort. Avec la révolution de 1789 et l'affirmation d'un droit de propriété indépendant de toute légitimité religieuse, la contribution de la théorie de la propriété à la conceptualisation de la population va s'accélérer, au point qu'au XIX<sup>e</sup> siècle la propriété *expliquera* non seulement la population, mais aussi les comportements des individus et des familles, en particulier leur mobilité et leur fécondité. Aux yeux des contemporains de Malthus, l'instabilité des compagnons, en attendant qu'ils s'établissent comme maîtres, tout comme celle du prolétariat alimenté par l'exode rural, lui-même induit par les *Bills of enclosures* et la révolution industrielle, témoignaient, *a contrario*, du rôle stabilisateur de la propriété. De même, les idéologues libéraux français affirmeront dès les années 1840 que le Code civil favorisait la réduction de la fécondité rurale : puisque la propriété à chaque succession était partagée de manière égalitaire, les paysans, pour éviter une excessive parcellisation, réduisaient leur descendance.

## Connaissance, instruction, opinion publique

---

De nos jours, dans le domaine des politiques de population, les intérêts des individus et ceux de la collectivité, loin d'être convergents comme le proclame l'idéologie libérale, s'opposent. Dans les pays industrialisés, le conflit est sous-jacent au problème du remplacement des générations : pour les gouvernements, la fécondité des couples ne doit pas rester inférieure à deux enfants, car le renouvellement de la population n'étant pas assuré, surgit le spectre de la banqueroute des systèmes de retraite. Mais pour les couples rien ne justifie ce calcul économique. S'ils font trois au lieu de deux enfants, leurs dépenses augmentent sans réelle contrepartie de ressources, les allocations familiales ne compensant que partiellement les dépenses induites par l'enfant supplémentaire. Dans les pays en développement et toujours bien sûr au nom de l'intérêt général, les programmes nationaux de

population, souvent organisés sous la pression des pays riches, qui jouent de l'arme financière de l'aide multilatérale ou bilatérale, incitent au contraire les pauvres à restreindre leur fécondité. En effet, pour que le produit intérieur brut *par tête* puisse augmenter, le plus simple n'est-il pas que le dénominateur diminue pour que la richesse de chacun augmente, selon l'allégorie du banquet racontée par Malthus en 1803 ? À nouveau, cette logique, qui met en avant une rationalité macroéconomique, en passe sous silence une autre, celle des individus et des familles, qui pourtant pèse très lourd dans les décisions de fécondité. Le paysan analphabète qui met au monde six enfants sait que sa sécurité en dépend, car la solidarité familiale est indispensable pour protéger ses vieux jours en l'absence de tout système institutionnel de protection contre la maladie, l'accident ou l'invalidité, de toute forme d'assurance chômage ou vieillesse. En d'autres termes, aucun des trois mots de l'expression « croissance économique nationale », n'est porteur de rationalité pour lui. Le problème est donc d'assurer la cohérence des actes individuels et du fonctionnement collectif. Quelles furent les réponses de la philosophie politique à ce problème de la divergence des intérêts au niveau démographique ?

La solution proposée par Platon, totalitaire dans son principe, passe par la négation de la sphère privée, voire même de l'individu en tant que tel, ce qui suppose possible de changer l'homme afin d'éradiquer la tendance au mal et à la violence. Mais dès lors que le projet est irréalisable, il faut trouver une autre assise au fondement politique des sociétés. Un premier courant issu de saint Paul renvoie à l'origine divine du pouvoir : l'organisation politique découle de la délégation à un souverain de la *potestas*, la puissance sur les hommes. L'autre, bien plus tardif, postule après Grotius que ce qui est conforme à la raison est le critère du droit naturel, tandis que la limitation de la liberté s'inscrit dans le cadre d'un contrat librement consenti. Ceci impliquait une conception *atomistique* de la société, dont les conséquences sont profondes, car attribuer à chaque individu le même poids politique conduit à les décompter en tant qu'unités distinctes, ouvrant ainsi la voie à la démographie. Une fois établie la souveraineté du prince sur ses sujets, et plus tard, dans les démocraties libérales, l'adhésion au contrat social, comment renforcer le pouvoir ? A travers les siècles, le consensus est unanime : le Prince doit connaître sa population, la connaître en tant qu'entité, mais aussi au niveau des comportements individuels. Mais comme les sujets du Prince ont une marge de négociation avec lui, il lui importe d'obtenir leur adhésion, afin de renforcer sa puissance. D'où l'importance de l'instruction : il faut rallier l'opinion éclairée qui conteste la monarchie absolutiste. Plus tard, sous les monarchies éclairées, puis constitutionnelles, et bien davantage encore sous les républiques, fleuriront les discours sur la nécessaire instruction des peuples comme condition et preuve du progrès social et politique. Progrès bien sûr en Europe, mais aussi dans les colonies, là où pesait si lourd sur la race blanche le fardeau civilisateur. Avatar encore plus lointain, les théories démographiques actuelles de la fécondité sont unanimes à considérer l'instruction comme un facteur décisif du comportement procréateur.

L'idée même d'une opinion que l'on doit s'efforcer de rallier au Prince par le moyen de l'instruction implique de considérer la population comme un agrégat amorphe d'individus, non structuré en groupes sociaux ou économiques ayant leurs dynamiques propres. Cette absence de toute dimension sociologique est précisément ce qui caractérise encore aujourd'hui très largement, malgré les évolutions récentes de la recherche sur les réseaux, la conceptualisation démographique de la population. En pratique on se borne à collecter des données individuelles, que l'on agrège ensuite, et on se satisfait de cette *sommation* comme d'une mesure objective de comportements collectifs, alors qu'elle passe à côté de la réalité. Les enquêtes d'opinion publique, y compris sur les enjeux démographiques, par exemple les questions sur la fécondité désirée ou sur la contraception, en sont le meilleur exemple. Dire que dans la société française le nombre idéal indiqué par les hommes et les femmes interrogés dans un échantillon représentatif de la population est de deux enfants, ne nous

apprend pas grand-chose sur la fécondité dans la société française, faute d'une réflexion sérieuse sur les processus sociaux de construction des opinions. De même, le concept de demande potentielle de contraception, utilisé à des fins programmatiques dans les pays en développement, est totalement coupé des logiques économiques, sociales, culturelles, voire politiques, qui sous-tendent le comportement des femmes et des hommes en matière de procréation. Les évaluateurs déplorent alors les médiocres résultats obtenus par les programmes de planification familiale pourtant dotés de moyens financiers considérables. En fait on a confondu l'objet et la méthode, ce que dénonçait Mills en 1959 dans *The Sociological Imagination*.

## La contestation de l'Absolutisme

---

En Europe s'était élaborée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle une doctrine politique qui s'attaquait au principe central de l'absolutisme, source de la légitimité du pouvoir. En 1625, Grotius avait posé une première limite à la souveraineté dans *De jure belli ac pacis*, ce *Traité du droit de la guerre et de la paix* qui affirmait après Jean Bodin qu'une fois réalisé, le consentement à la souveraineté par le peuple mettait le souverain hors de sa portée<sup>8</sup>. Le droit de résistance que prônaient les Huguenots français était *ipso facto* exclu, mais pour autant l'exercice de la souveraineté ne pouvait selon Grotius être tyrannique. Le pacte conclu, qui aboutit bien à l'absolutisme, est donc placé sous la protection de Dieu, mais il diffère profondément d'un absolutisme qui procède du Divin<sup>9</sup>. En 1651, Hobbes théorise dans le *Léviathan* les pactes d'association et de soumission. Chaque homme renonce à se gouverner lui-même, si les autres en font autant et s'en remettent à un souverain qui exerce le pouvoir. Ceci fait, « cette multitude, ainsi réunie en une seule personne, est appelée un COMMONWEALTH, en Latin CIVITAS. Telle est l'origine de ce grand LÉVIATHAN, ou, pour parler avec plus de révérence, de ce dieu mortel, à qui nous devons, au-dessous du Dieu immortel, notre paix et notre sécurité »<sup>10</sup>. Ce contrat d'association n'a aucun fondement spirituel, il est strictement matérialiste, l'organisation politique est un artifice qui exclut la violence, ou plutôt la réserve au souverain. En 1672, Samuel Pufendorf distingue dans *Droit de la nature et des gens* le pacte d'association du pacte de soumission : comme le premier, qui fonde la société civile, est antérieur au second, la société préexiste au gouvernement et lui survit si le gouvernement tombe<sup>11</sup>. Mais comme chez Grotius aussi, seul le souverain peut rompre le pacte de soumission, ce qui implique finalement l'absolutisme. Pourtant, ces trois auteurs s'inscrivent dans la lignée du courant constitutionnaliste que nous avons évoqué à propos des mercantilistes. Nous sommes loin de la conception absolutiste que défend Bossuet.

La contestation que Spinoza développe en 1670 dans le *Tractatus theologico-politicus* a une toute autre ampleur. Il commence par démolir les croyances traditionnelles, telles que les prophéties (chapitres 1 et 2), les miracles (chapitre 4), l'affirmation d'un peuple élu (chapitre 3). Car pour Spinoza la religion doit être lue historiquement et l'exégèse serrée qui parcourt les chapitres 7 et 10 le conduit à se centrer sur l'essentiel de la religion, la foi et sa révélation. L'objet du *Traité théologico-politique* est de distinguer soigneusement ce qui est l'essence de la philosophie – l'exercice de la raison – de ce qui relève de la théologie, l'enseignement « de la piété et de l'obéissance », Spinoza refusant de se laisser enfermer

---

<sup>8</sup> 1685 : Livre I, chap. III, VIII.1 et IX.1.

<sup>9</sup> Voir en particulier Livre I, chap. IV, XVI (droit de déposer un tyran ou un usurpateur) et Livre I, chap. IV, I.3 (droit de désobéir si un ordre est contraire aux commandements de Dieu). Grotius établit aussi une ferme distinction entre « les actes qu'un Roi fait comme Roi, et les actes qu'un Roi peut faire comme particulier ». Car le Roi est lié par les contrats qu'il signe, qui ne sont pas des lois (Livre II, chapitre XIV, I.2 et IX).

<sup>10</sup> Hobbes, s.d. : 112.

<sup>11</sup> Pufendorf, 1740 : livre VII, chap. I et II.

dans l'accusation d'athéisme : religion et philosophie sont de deux ordres différents, la libre pensée n'exclut nullement la foi<sup>12</sup>. Doit être combattue la prétention des théologiens à faire passer pour parole divine ce que l'analyse historique démontre clairement n'être qu'élaboration humaine pour garantir l'obéissance des populations au pouvoir. Le passage à la liberté politique s'en déduit, puisque « La foi reconnaît à chacun une souveraine liberté de philosopher ; de telle sorte qu'il peut sans crime penser ce qu'il veut de toutes choses »<sup>13</sup>. Spinoza, qui vivait à Amsterdam, avait pu constater ce que signifiait la liberté de penser au moment où en Europe l'absolutisme empêchait l'essor de la pensée humaniste. S'il se prononce clairement en faveur de la démocratie, c'est parce que ce régime lui paraît offrir la meilleure garantie de la liberté de penser<sup>14</sup>. Luther et Calvin avaient développé la théorie du droit de résistance, mais sans remettre en cause la légitimité du pouvoir. Spinoza propose une analyse infiniment plus dangereuse pour ce dernier, puisqu'en partant de l'exercice de la raison, il détruit l'autorité de la religion. C'était s'inscrire en faux contre l'utilisation de l'Église en tant qu'institution par la monarchie de droit divin : dans le *Traité théologico-politique* les exemples abondent qui mettent à nu les procédés d'utilisation de la religion pour obtenir la soumission des peuples. Bien qu'il eût publié anonymement le *Traité théologico-politique* et que l'ouvrage ne portât pas le nom du véritable éditeur, Spinoza fut immédiatement identifié et déchaîna une hostilité violente. À Amsterdam même, son protecteur le Grand Pensionnaire Jan de Witt fut accusé en 1672 d'avoir aidé à la publication de « cet ouvrage fabriqué en enfer par le Juif renégat en collaboration avec le diable ». Le *Traité* eut une influence profonde sur le courant rationaliste et sur les libertins en particulier, même si Spinoza déclare qu'il ne peut empêcher les esprits profanes de se servir de son livre<sup>15</sup>. L'œuvre était révolutionnaire, car en fragilisant les fondements religieux de l'absolutisme, elle ouvrait la voie à la remise en cause, par l'exercice même de la raison, de toute forme de pouvoir abusif.

Le pas décisif fut franchi en 1690 par John Locke, dans ses deux *Traités du gouvernement*, qui établissaient sur une base purement rationnelle, indépendamment de toute réflexion métaphysique, le contrat civil qui fondait la société politique. S'ils décident de se constituer en société civile, les hommes sortent de l'état de nature, « pour leur conservation, leur sûreté mutuelle ; ils forment alors une « communauté », un *commonwealth*, un corps qui repose sur « le consentement du plus grand nombre », et qui a une « autorité législative » sur eux. Le détenteur du pouvoir législatif, ou souverain d'une communauté, est obligé de gouverner selon les lois établies et connues du peuple, non par des décrets arbitraires. On le voit, Locke se situe aux antipodes de l'absolutisme : « Il paraît évident, par tout ce qu'on vient de lire, que la monarchie absolue, qui semble être considérée par quelques-uns comme seul gouvernement qui doit avoir lieu dans le monde, est, à vrai dire, incompatible avec la société civile et ne peut nullement être réputée une forme de gouvernement civile »<sup>16</sup>. L'œuvre de Locke était parfaitement adaptée à la bourgeoisie qui avait triomphé avec la révolution de 1688 ; non point que les *Traités* théorisent celle-ci, car ils avaient été mûris bien avant, et Locke avait lu Grotius, Pufendorf et Spinoza. Mais Locke ouvrait la voie au libéralisme politique anglais, au moment même où était définitivement établie la monarchie constitutionnelle par la Déclaration des droits de 1689, qui

---

<sup>12</sup> *Traité théologico-politique*, 246, 251 ; citation : 254.

<sup>13</sup> Soumission à l'autorité : 107-108, 230, etc. ; citation : 246.

<sup>14</sup> « Je pense avoir assez montré les fondements de l'État démocratique duquel j'ai parlé de préférence aux autres, parce qu'il semblait le plus naturel et celui qui est le moins éloigné de la liberté que la Nature reconnaît à chacun » (268). Et « Moins il est laissé aux hommes la liberté de juger, plus on s'écarte de l'état le plus naturel, et plus le gouvernement a de violence. Pour qu'on voie maintenant comment cette liberté n'a pas d'inconvénients qui ne puissent être évités par la seule autorité du souverain, et comment, par cette seule autorité, des hommes professant des opinions différentes peuvent être mis aisément dans l'impossibilité de se nuire les uns aux autres [...] Que la ville d'Amsterdam nous soit en exemple... » (334).

<sup>15</sup> *Traité*... : 218.

<sup>16</sup> *Deuxième Traité*..., voir en particulier les § 4, 95, 96, 131. Dernière citation sur l'absolutisme : § 90.

déclarait illégale toute forme d'empiétement de l'autorité royale sur les prérogatives du Parlement (activité législative, création de cours de justice, levée des impôts, etc.)

Si nous nous sommes attardés sur ce long travail de sappe de l'absolutisme, c'est qu'il s'agit d'un facteur décisif, bien que lointain, de l'émergence de la pensée démographique. On n'y a guère prêté attention et pourtant deux implications de l'absolutisme sont cruciales. D'une part, que le monarque tirât sa légitimité du sacré rendait en effet toute désobéissance lourde de conséquences. L'édit sur le recelé de grossesse de 1566, analysé au chapitre 3, est à cet égard exemplaire, qui se focalise sur l'irréligiosité du crime d'infanticide. De même la gestion de la sorcellerie vers 1570 ne va pas au fond des choses. Il est significatif que Bodin n'ait pas été suivi quand il proposa la recherche de preuves rationnelles pour instruire les procès en sorcellerie. Le Parlement de Paris se borna à sanctionner les excès des juges de province, sans se préoccuper de savoir si leurs jugements établissaient ou non des actes de sorcellerie. On peut certes y voir la volonté de mettre au pas des juges, mais ne s'agissait-il pas, bien plus profondément, d'un refus de débattre de la sorcellerie au regard de la raison, donc en pratique de rester dans la seule vision religieuse acceptable de la société, celle de la sainte Église catholique apostolique, qui assurait si bien l'autorité du monarque ? Tout au long du XIX<sup>e</sup> et encore au XX<sup>e</sup> siècle, la religion sera instrumentalisée pour contrôler les comportements des hommes et surtout des femmes. On le voit lors des débats sur la contraception puis sur l'avortement en France au cours des années 1960 et 1970, et au moment de la Conférence internationale sur la population et le développement du Caire en 1994, où se constitue un front commun contre l'avortement entre le Vatican, certaines églises nord-américaines et des pays ou des autorités se revendiquant du prophète Mahomet. D'autre part, l'absolutisme pensait les populations comme une masse informe soumise au seul intérêt du Prince, à travers ses trois utilités, l'impôt, la main-d'œuvre, la soldatesque. Le Roi, père de son peuple, devait le protéger et au nom de la charité chrétienne et quelques mesures furent certes prises. Elles étaient en général mises en œuvre par l'Église de France, qui, à travers ses nombreux ordres, assurait des secours quand la famine et la misère ou encore la peste frappaient le peuple. Mais ni le Roi soleil ni d'ailleurs les autres monarques et princes européens ne pouvaient tout simplement concevoir que les hommes et les femmes qui survivaient tant bien que mal, et plutôt mal que bien, dans les campagnes, les bourgades et jusqu'aux portes de leurs châteaux, pussent avoir des comportements dignes du moindre intérêt. Quand Richelieu parle des baudets qu'il ne faut point trop charger, il craint de leur rompre l'échine, mais nullement qu'ils puissent se piquer de donner une ruade. Même les physiocrates, qui pourtant conceptualisent le comportement économique des producteurs, en particulier celui des fermiers, ne les pensent que comme des contributeurs au fonctionnement macro-économique du *Tableau économique*. En un mot, ce que la remise en cause de l'absolutisme a permis, c'est l'émergence de l'individualisme, ou plus précisément de l'idée que tout ne s'analyse pas uniquement et nécessairement par rapport au Prince. Aussi, quand les Lumières déploieront pleinement l'idée de tolérance, c'est bien de cette reconnaissance des sujets en tant que tels et face au Prince qu'il s'agit et si l'on veut faire une archéologie sérieuse de la pensée démographique, c'est là qu'il faut commencer à creuser.

## **De l'homo œconomicus à l'homo demographicus**

---

Avant la Renaissance, l'homme, selon le mot de Burckhardt, qui jusque là « ne se connaissait que comme race, peuple, parti, corporation, famille (...) devient un individu spirituel qui a conscience de ce nouvel état ». Un individu spirituel sans doute, mais ni social, ni politique, ni économique. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, l'individualisme, l'individualisme moderne s'est engouffré dans la brèche ouverte par la philosophie politique et on a vu comment s'affirment progressivement sur le plan économique des

groupes d'intérêts institutionnalisés, les Assemblées de notables, les sociétés d'agriculture, les grandes Compagnies maritimes, les hôpitaux généraux, les guildes de marchands, les corporations de métiers, et surtout les Parlements, qui vont servir de contre-pouvoir, le cas extrême étant celui du Parlement anglais issu de la grande révolution de 1666 qui va limiter singulièrement les prérogatives royales, notamment en matière de finance. La bourgeoisie montante s'organisa donc pour assurer les conditions politiques de sa prospérité, une fois modifiées à son avantage les règles du jeu politique.

Mais pour autant, l'heure de la démographie n'avait pas sonné. Il fallait pour cela qu'un pas théorique majeur fût franchi, que l'individualisme politique et économique fût fondé sur des bases incontestables. Tel fut l'apport décisif de l'utilitarisme, de l'école écossaise et de Malthus. Alors que la philosophie politique avait constamment sous-tendu la réflexion sur la population depuis la Grèce classique du V<sup>e</sup> siècle, sa place a été profondément redéfinie au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'en Angleterre l'économie politique classique a intégré la population dans un tout autre cadre conceptuel et avec des outils analytiques nouveaux. En définissant un acteur, l'*homo œconomicus*, par son double comportement de producteur et de consommateur, l'économie politique a en quelque sorte extrait la population du champ de la philosophie politique, tout en conservant un ancrage dans la philosophie morale<sup>17</sup>. L'*homo œconomicus* est en effet un être doué de raison, gouverné par la poursuite de son intérêt économique, qui lui permet d'atteindre un plus grand bien-être. Plus généralement, puisque la philosophie morale postulait depuis Bentham la convergence des intérêts, la société dans son ensemble se retrouverait plus riche si tous les acteurs agissaient rationnellement. Par ailleurs, en conceptualisant trois facteurs de production, la terre, le capital et le travail, et en définissant des marchés où l'offre et la demande s'équilibrent autour d'un prix, l'économie politique d'Adam Smith put théoriser la dynamique de la population. Celle-ci augmente si la demande de travail (c'est-à-dire la production) s'accroît, l'ajustement se faisant par la nuptialité et la fécondité : les possibilités d'emploi incitent les travailleurs à se marier plus tôt et à avoir plus d'enfants ; et comme les travailleurs constituent la grande masse de la population, leur comportement induit la croissance démographique globale. Une fois ce mécanisme d'ajustement défini, il en résulte que les écarts de comportements démographiques sont nécessairement sanctionnés : une trop forte fécondité fait baisser le taux de salaire, du fait de la concurrence sur le marché du travail.

Pourtant la contribution d'Adam Smith resta balbutiante, elle ne permettait pas de passer de l'*homo œconomicus* à l'*homo demographicus*. Nous l'avons montré ailleurs, c'est à Malthus qu'on doit d'avoir centré dès 1798 la réflexion sur l'acteur démographique au sens actuel du terme, en intégrant explicitement dans sa conceptualisation de la dynamique des populations les grandes variables démographiques : la mortalité, la nuptialité, la fécondité et dans une moindre mesure la mobilité. Il alla bien plus loin, en identifiant les principaux mécanismes d'ajustement de la fécondité, la contraception et l'âge au mariage en particulier et les grandes causes de mortalité : les épidémies, les famines, les guerres. Mais il ne se borna pas à ce progrès considérable que constituait ce que nous appellerions aujourd'hui la « déconstruction » systématique de ces variables. Ses analyses fécondèrent des perspectives aussi bien doctrinales que théoriques. Ainsi la mortalité, frein majeur à la croissance de la population, était aussi à ses yeux l'indicateur le plus sûr du bonheur ou du malheur des hommes, au moment où des classes sociales entières étaient emportées par le tourbillon de la révolution industrielle. Quant à la fécondité, contrairement à la lecture que l'on fait habituellement de Malthus, elle devait impérativement être maximisée sans pour autant plonger les familles dans la pauvreté. Enfin, il analysa l'exode rural comme un accélérateur de l'urbanisation, l'émigration

---

<sup>17</sup> Sur les relations entre la pensée économique et ce que Louis Dumont appelle le politique et la morale voir 1989 : 34-36, 47, 129 (à propos d'Adam Smith) et 199-202 (à propos de Marx).

internationale comme une soupape de sécurité en cas de surpopulation. Ajoutons que Malthus fut un des premiers à réfléchir en termes d'interactions entre les variables, ce qui constitue un des pans majeurs de l'analyse démographique moderne. Par exemple les vides causés par la mortalité dans les villes étaient comblés par les arrivées de l'excédent des naissances dans les campagnes ou encore l'émigration internationale stimulait la fécondité dans les pays de départ. Mais Malthus était aussi l'héritier des siècles précédents et sa théorisation des comportements démographiques ne peut se comprendre si l'on fait abstraction des trois disciplines qui sont au fondement de la démographie moderne. La philosophie politique de Malthus était celle des whigs, et inspira son plaidoyer sur la nécessité de l'éducation et ses positions nuancées sur la réforme de la loi des pauvres. Sa philosophie morale était clairement utilitariste mais elle était soumise à une éthique religieuse, qu'il ne cessa d'affirmer, celle de la bonté du Créateur. Sa théorie économique, elle aussi utilitariste, consista avant tout en une réflexion profondément originale sur les conditions d'une croissance continue de la richesse, contrairement à la vision ricardienne de l'équilibre. Malthus ouvrit ainsi définitivement la voie à la démographie moderne, mais aussi à tout un courant de la pensée économique, sans compter l'influence indirecte sur Darwin.

## Références

---

- APPUHN Charles, « Notice sur le Traité théologico-politique », in Spinoza Baruch, *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 : 5-28.
- BODIN Jean, *Les six Livres de la République*, Paris, 1583 (Facsimile Scientia Aalen, Darmsatd, 1961. (First edition Paris, 1576).
- DUMONT Louis, *Homo Æqualis, I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985. (Première édition, 1977).
- FILMER Robert, *Patriarcha*, London, Routledge, 1884. (First edition 1680).
- GOYARD-FABRE Simone, « Les traités politiques de Locke », in LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier Flammarion, 1983 : 29-110.
- HOBBS Thomas, *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, Oxford, Basil Blackwell, s.d. (First edition 1651).
- LOCKE John,  
- *Two Treatises on Civil Government, preceded by Sir Robert Filmer "Patriarcha "*, London, Routledge, 1884.  
- *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier Flammarion, 1983. (First edition 1690).
- MONTESQUIEU (Charles de SECONDAT, baron de), *Réflexions sur la monarchie universelle Europe*, in *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade, 1951 : 19-38.
- PLATON,  
- *Œuvres complètes, II (Les Lois, Le Politique, Critias, Timée)* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1950.  
- *République*, Paris, Seuil, 1993.
- PUFENDORF Samuel, *Le droit de la nature et des gens ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, Paris 1740. (First edition 1672)
- SIMON Richard, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament où l'on fait connaître quel a été l'usage de la doctrine des Livres sacrés par les principales Eglises du monde*, Paris, 1690 (First edition 1680).
- SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965. (First edition 1670)